

ROGER ALLOIR ALBERTI

**CABOCLAS E SUA RETOMADA EXISTENCIAL: ancestralidade e dissidências
indígenas LGBTQIA+**

ROGER ALLOIR ALBERTI

**CABOCLAS E SUA RETOMADA EXISTENCIAL: ancestralidade e dissidências
indígenas LGBTQIA+**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para obtenção do título de mestre em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade).

Orientador: Prof. Dr. Rafael Siqueira de Guimarães.

ASSIS

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Laura Akie Saito Inafuko - CRB 8/9116

A334c Alberti, Roger Alloir

Caboclas e sua retomada existencial: ancestralidade e dissidências indígenas LGBTQIA+ / Roger Alloir Alberti.

Assis, 2022.

105 f. : il.

Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis

Orientador: Dr. Rafael Siqueira de Guimarães

1. Indígenas. 2. Dissidências indígenas LGBTQIA+.
3. Cartografia. I. Título.

CDD 306.76089

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE ROGER ALLOIR ALBERTI, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - CÂMPUS DE ASSIS.

Aos 02 dias do mês de setembro do ano de 2022, às 14:00 horas, por meio de Videoconferência, realizou-se a defesa de DISSERTAÇÃO DE MESTRADO de ROGER ALLOIR ALBERTI, intitulada **CABOCLAS E SUA RETOMADA EXISTENCIAL: ancestralidade e dissidências indígenas LGBTQIA+**. A Comissão Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Prof. Dr. RAFAEL SIQUEIRA DE GUIMARÃES (Orientador(a) - Participação Virtual) do(a) Programa de Pós-graduação em Psicologia/UNESP/Assis, Profa. Dra. DOLORES CRISTINA GOMES GALINDO (Participação Virtual) do(a) Programa de Pós-graduação em Psicologia/UNESP/Assis, Prof. Dr. CASÉ ANGATU XUKURU TUPINAMBÁ/CARLOS JOSÉ FERREIRA DOS SANTOS (Participação Virtual) do(a) PPG em Ensino e Relações Étnico Raciais/UFSB/Itabuna. Após a exposição pelo mestrando e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, o discente recebeu o conceito final:_____ . Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.

Prof. Dr. RAFAEL SIQUEIRA DE GUIMARÃES

RESUMO

A presente proposta desta pesquisa teve como enfoque reconhecer artistas de ancestralidade indígena brasileiros Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgênero, Queer, Intersexo, Assexual e mais (LGBTQIA+) e a arte destes enquanto potência de si. Este trabalho é resultado de um conjunto de ideias sobre as afirmações de artistas de ancestralidade indígena e que vivem e atuam nos centros urbanos. Em uma perspectiva metodológica, observo a cartografia como possível, visando o reconhecimento da relação entre o -eu- pesquisador e os pesquisados e as afetações ao longo do processo do estudo. Alguns membros do coletivo CABOCLAS (@indigenaslgbt_crateus) aceitaram fazer parte desse processo da pesquisa, enquanto artistas e ativistas nos movimentos pelas redes sociais. O coletivo Caboclas vem de encontro com essa encruzilhada, entre corpos que estão fora das normativas coloniais, e repensar esses processos, é trabalho permanente descolonial, de descatequização e de provocação, perpassando pelo firmamento da aliança, na qual essa pesquisa se concentra. Paradigmas vigentes, reproduzem essas violências historicamente, e na medida em que a colonização avançou/avança, o Estado silenciou/silencia as multiculturalidades e suas expressões, negando suas subjetividades e transformando seus territórios em campos de concentração contemporânea. O Coletivo Caboclas, além da ideia de coletividade, remonta a história de como estes jovens vem fazendo arte, através de seus territórios, trazendo a ancestralidade e a potência destes corpos que estão resistindo ao etnocídio e ao genocídio ao longo da história.

Palavras-chave: Indígenas. Dissidências indígenas LGBTQIA+. Cartografia. Caboclas.

ABSTRACT

The present proposal of this research focused on recognizing Brazilian Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, Intersex, Asexual and More (LGBTQIA+) indigenous ancestry artists and their art as a power of self. This work results from a set of ideas about the affirmations of artists of indigenous ancestry who live and work in urban centers. From a methodological perspective, I observe cartography as possible, aiming at recognizing the relationship between the researcher (me) and the people under research and the affectations throughout the study process. Some members of the CABOCLAS collective (@indigenaslgbt_crateus) accepted to be part of this research process as artists and activists in social media movements. The Caboclas collective comes to meet this crossroads between bodies that are outside colonial norms. Rethinking these processes is a permanent decolonial work of de-catechization and provocation, permeating the firmament of the alliance this research centers on. Current paradigms have historically reproduced this violence. As colonization has advanced, the State has silenced multiculturalities and their expressions, denying their subjectivities and transforming their territories into contemporary concentration camps. The Caboclas collective, besides the idea of collectivity, retraces the history of how these young people have been making art through their territories, bringing the ancestry and power of these bodies that are resisting ethnocide and genocide throughout history.

Keywords: Indigenous. LGBTQIA+ indigenous dissents. Cartography. Caboclas.

RESUMEN

La presente propuesta de esta investigación se centró en reconocer a los artistas de ascendencia indígena brasileña Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales, Queer, Intersexuales, Asexuales y Más (LGBTQIA+) y su arte como un poder en sí mismo. Este trabajo es el resultado de un conjunto de ideas sobre las afirmaciones de artistas de ascendencia indígena y que viven y trabajan en centros urbanos. En una perspectiva metodológica, observo la cartografía como posible, visando el reconocimiento de la relación entre el -yo-investigador y el investigado y las afectaciones a lo largo del proceso de estudio. Algunos miembros del colectivo CABOCLAS (@indigenaslgbt_crateus) aceptaron ser parte de este proceso de investigación, como artistas y activistas en los movimientos de las redes sociales. El colectivo Caboclas se encuentra con esta encrucijada, entre cuerpos que están fuera de las normas coloniales, y repensar estos procesos es un trabajo permanente decolonial, de descatequización y provocación, permeando el firmamento de la alianza, en el que se centra esta investigación. Los paradigmas actuales reproducen históricamente estas violencias, y conforme avanza/avanza la colonización, el Estado silencia/silencia las multiculturalidades y sus expresiones, negando sus subjetividades y transformando sus territorios en campos de concentración contemporáneos. El Coletivo Caboclas, además de la idea de colectividad, se remonta a la historia de cómo estos jóvenes han ido haciendo arte, a través de sus territorios, trayendo la ancestralidad y el poder de estos cuerpos que están resistiendo el etnocidio y el genocidio a lo largo de la historia.

Palabras clave: Pueblos indígenas. Disidencia indígena LGBTQIA+. Cartografía. Caboclas.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1	- Pilão de madeira e a paçoca de carne	14
Fotografia 2	- Perudá projeto indígenas LGBTQ+	59
Fotografia 3	- Katu Mirim	63
Fotografia 4	- #NãoPL490 #NãoMarcoTemporal. Levante Indígena. Ocupamos Brasília e demarcamos as telas!	65
Fotografia 5	- Existe Feminismo Indígena? E Indígenas LGBTQIA+ de Crateús	91
Fotografia 6	- Orgulho LGBTQIA+ Originário	92
Fotografia 7	- Pedro Henrique (Karyry)	93

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	DO AFETO AO FATO: CARTOGRAFIAS Y SENTIMENTOS	14
3	CARTOGRAFANDO RETOMADAS COM NOSSAS PARCERIAS DE ESCRITA	29
3.1	YAKECAN POTYGUARA	29
3.2	PEDRO KARYRY	39
3.3	DAVILO MACHADO	45
4	O QUE A DISSIDÊNCIA SEXUAL TEM A VER COM A ANCESTRALIDADE?	52
5	ARTE, ATIVISMO INDÍGENA URBANO, QUEER COLONIAL?	80
6	NOTAS CARTOGRÁFICAS DE CONCLUSÕES Y POSSÍVEIS	96
	REFERÊNCIAS	100

1 INTRODUÇÃO

Essa pesquisa faz parte da elaboração de uma dissertação de mestrado na área de Psicologia e Sociedade pela Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho – *campus* Assis, que teve início em março de 2020. A proposta teve como enfoque reconhecer artistas de ancestralidade indígena brasileiros Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBTs) e a arte destes enquanto potência de si. Esta pesquisa é resultado de um conjunto de ideias sobre as afirmações de artistas de ancestralidade indígena, e que transitam em espaços outros, como nos centros urbanos. Eu pesquisador, não indígena, homem gay Cisgênero (CIS) branco, se atém aos cuidados de minha produção na medida em que compreendo as transformações sociais, políticas, éticas e estéticas destes artistas através de suas lutas e resistências, transformando esses cuidados em aliança, como bem recorda Butler (2018) em “Corpos em aliança e políticas das ruas”. Esta dissertação observou, como a arte em sua pluralidade possibilita e potencializa os artistas, em suas diferentes perspectivas e dissidências, e para além, propunha refletir sobre estas ancestralidades, diversidades e dissidências através da relação do ativismo, da arte e das discussões decoloniais, trazidas no contexto latino americano, emergentes, a fim de ampliar a produção de conhecimento e se desprender das lógicas hegemônicas e eurocêntricas estabelecida nas escolas intelectuais ao longo da história.

A dissertação está inserida na linha de pesquisa de “Processos psicossociais e de subjetivação na contemporaneidade”, e para tal, sua apropriação teórica, parte das reflexões pluralistas da temática desenvolvida, de minhas inquietações e das relações interpessoais com os pesquisados. É através desta linha que compreendo a mobilidade artística e poética que compõem a escrita, associando saberes, conhecimentos e minha própria ancestralidade. A arte aqui é uma proposta de potência e esclarece sua força na medida em que delinheio a temática e evidencio as formas artísticas de criação, de curadoria, enquanto micropolítica e resistência. Traço linhas conceituais, de pensamentos críticos, abastados de saberes epistêmicos do sul do mundo, baseados em reflexões latino americano e saberes ancestrais, perpassando pela metodologia de cartografia que delinheou esta pesquisa através dos encontros, dos afetos, das afetações, do modo de escrita e das produções subjetivas.

Estes encontros são propostas de movimentos que nos convocam a pensar sobre as fissuras e as bordas, e sobretudo em relação aos outros e de outros, forte

aliado aos saberes do estranhamento e das margens. Faço desta escrita, uma dança interpessoal, que se contrapõem ao desejo colonial, bem como recorda Nascimento (2020) ao relatar as conflituosas relações da expansão colonial, domínio e controle, e a quietude e o silêncio que o vírus da covid-19 nos trouxe nos anos em que esta pesquisa se constituiu.

Nesse sentido, construo esta escrita na medida em que um vírus se evidencia no campo terrestre em todos os continentes. Cidades, comunidades, aldeias, nada escapa, assim como a devastação colonial. O vírus se espalha e se modifica na medida em que o tempo passa, entre corpos doentes que lutam por ar, a expansão colonial também continua sua imposição e discursa uma ideia de grandeza, de sabedoria eminente e de ordinária produção. A covid-19, assim denominada, irradia sua força como uma grande locomotiva natural, e semeia em nós, outras posturas sociais, nas quais nos possibilitam entender mais sobre a relação que temos uns com os outros e as ações que podemos construir coletivamente.

A pandemia nos revelou um novo paradigma, a de costurar histórias, de traçar caminhos, de estabelecer fronteiras, de demarcação de telas, dançando e fazendo arte pelos campos tecnológicos, e foi através desta perspectiva que a pesquisa se desenvolveu. O que se tem, a priori, é a hipótese de uma arte potente, que se articula nos diversos espaços, produzindo outras configurações de saberes e de luta. Isto posto, este estudo alinhasse aos processos de subjetivação e das performances, criando outros modos de explicar as artes. A arte aqui sugerida é a da potência, da própria subversão das relações estabelecidas pelo colonialismo e como bem sugere Diaz de Vivar e Kawahala (2017, p. 7) “a arte opera como uma potência do viver, pois o que está em jogo em toda a sua porosidade discursiva são as condições de possibilidade para pensarmos outros modos de ser”.

Em uma perspectiva metodológica, observo a cartografia como possível, visando o reconhecimento da relação entre o -eu- pesquisador e os pesquisados e as afetações ao longo do processo do estudo. Para tal, foram entrevistados três (03) artistas de ancestralidade indígena LGBT, membros do Coletivo Caboclas, do município de Crateús, interior do estado do Ceará, através da modalidade virtual, a fim de reconhecer esses processos artísticos enquanto potência de si, perpassando pelas discussões de coletividade, de ativismo indígena e de dissidências sexuais e de gênero. Neste trabalho, entendemos a importância do reconhecimento de coletivos que nos possibilitam expandir as discussões de corpos dissidentes e colonizados,

para tal, as entrevistas foram fundamentais para a compreensão desta formação que efetivamente produz tantos saberes, desde a lógica de territorialização, de demarcação e de retomada. Em um primeiro momento, houve-se a ideia de uma presença e possível visita ao município de Crateús para conhecer o coletivo e suas ações, porém, com o avanço da pandemia da covid-19, trabalhamos com as ferramentas virtuais que serviram de apoio central na elaboração desta dissertação. “Caboclas” vem de encontro com essa proposta, perpassando por eventos virtuais, entre conversas entre os membros, convidados e visitantes. A inspiração se estende também pelo campo cinematográfico, com debates e discussões que vão desde entrevistas já divulgadas aos documentários, como foi o evento online nomeado como “Cineclube Terra Sem Pecado” na qual participou o Diretor e Jornalista Marcelo Costa. No enredo, o documentário traz o debate da homossexualidade indígena e depoimentos que retratam a resistência e os movimentos contra a homofobia nas comunidades e nas aldeias.

Além disso, as discussões interculturais, sobre histórias de vidas, das diferenças, do diálogo sobre as produções decoloniais, e das afirmações, compõem esta conjunção teórica e epistêmica que nos permitiu refletir sobre os processos de subjetivação destes artistas ao longo destes escritos, formando bases que atravessam a contemporaneidade e as afirmações ancestrais. É emergente e expressivo o debate das realidades e da pluralidade cultural que envolvem os saberes desses jovens de ancestralidade indígenas e que estão em diversos lugares, afirmando seus trabalhos e a sua existência. Não há centralidade cultural ou um etnocentrismo que componha esta escrita, então, a produção que se tem, é a de um cenário plural, como parte do processo “entre” sobre aldeias, sobre centros urbanos, compondo facetas e universos distintos, que se envolvem ou não nas práticas em comum, e que se atravessam pelas fronteiras sociais e globais.

A arte aqui posta é a de uma arte ativista, que compõem uma série de outras linguagens e conceitos atravessados pela força e residência. De fato, a arte aqui se instaura enquanto performance política, de legitimação, de organização e de enfrentamento, nas quais geram linhas de diálogos transculturais potentes e transformadores.

Não houve em questão nesta pesquisa e nesses sentires, a tarefa de expandir as discussões no campo da abrangência territorial e histórica dos povos originários, especificando suas diversas expressões culturais, tampouco contar a história dos

povos originários no contexto brasileiro, mas sim, de apresentá-los como parte fundamental na elaboração desta dissertação, e discuti-los a partir do olhar do pesquisado e de sua identidade, ou melhor, sua diferença, destacando suas artes e expressões que vão de encontro com as singularidades que os compõem, entre corpos políticos, artes políticas e a potência destes coletivamente.

Mas dentro desse processo, também ocorre a preocupação de pensarmos sobre o desmonte das políticas indigenistas que atualmente acontece em território brasileiro ao longo dos anos, com um governo que frouxa redes de proteção e corrobora com um discurso colonizador. No ano de 2022, os membros do coletivo continuam se mobilizando para o enfrentamento ao etnocídio e ao genocídio dos povos originários, através de seus eventos, lives e ações que compõem essas narrativas. Recentemente o perfil *@indigenaslgbt_crateus* junto com o povo Kariri do Ceará divulgou a primeira Assembleia que trará algumas discussões sobre território, saúde, educação, direito e diversidade política, rompendo com esse silêncio e começando o levante com as ações da “Pajé Tereza Kariri e Vicente Venâncio Kariri e outros Troncos-velhos”. Desde a década de 1980, diversos povos da Nação Kariri se fortaleceram e se colocaram na luta pelo reconhecimento e pela preservação de suas culturas e espiritualidades.

Destacamos a importância das narrativas destes jovens, baseados nas suas afirmações enquanto indígenas e o seu movimento artístico no âmbito coletivo e singular, para o desenvolvimento, partindo do pressuposto de que cada sujeito aqui se apresenta de uma determinada forma e exterioriza sua performance a partir da sua visão de mundo.

A diversidade aqui se alia à imensidão étnica que compõem os povos originários brasileiros, tendo em vista, as heterogeneidades linguísticas, exposições culturais, políticas, artísticas e ativistas. Apesar destas dinamizações frente aos processos de subjetivação que integram as diversidades, há lutas que são unificadas e comportam manifestações coletivas, como as do direito civil e constitucional por exemplo, que de modo autocrata ou impositivo, o poder de Estado desfalca. Este processo, é parte da devassidão colonial esbranquiçada e hegemônica que exige as diferenças e reproduz genocídios e etnocídios ao longo da história. Em uma entrevista, Angatu (2020) comenta sobre a atual conjuntura política brasileira (2019-2020) e as armadilhas de um governo que ataca os “Povos Originários e a Natureza Sagrada”.

Ao analisarmos os atentados sofridos pelos Povos Indígenas e cometidos contra a Natureza em seu conjunto assinalamos à todas/todos Parentes e Aliadas/Aliados que: além de nossas lutas contra cada uma dessas agressões, precisamos unir nossas forças para resistirmos e lutarmos contra os atuais mandatários do Estado e do poder econômico. Na nossa compreensão, para isto é preciso ter clareza que cada uma das ofensivas que sofremos não é algo isolado e sim parte da histórica intenção do estado e do poder econômico em nos genocidar, etnocidar e tomarem as Terras Indígenas, acabando com a Natureza Sagrada. Excludentes de ilicitudes e ações milicianas são práticas seculares na história brasileira desde a colonização portuguesa. Nós, Povos Indígenas, somos vítimas constantes destas ações porque formamos a própria Natureza e a Terra Sagrada. Por isto somos seus Guardiões e assim vistos como empecilhos aos projetos desenvolvimentistas capitalistas nacionais e internacionais. Porém, da mesma forma historicamente somos protagonistas de 520 anos de resistências e (re)existências às invasões, genocídios, etnocídios e ecocídios. (ANGATU, 2020, recurso online).

Paradigmas vigentes, reproduzem essas violências historicamente, e na medida em que a colonização avançou/avança, o Estado silenciou/silencia as multiculturalidades e suas expressões, negando suas subjetividades e transformando seus territórios em campos de concentração contemporânea. Na supremacia colonial, não há espaços para a diversidade, tampouco se atém a ética-política-estética das culturas e as diferenças afetivas que compõem os Povos Originários e a sua Natureza, como bem recorda Angatu (2020), o etnocídio é parte de uma estrutura negacionista da existência indígena no século XXI e o não reconhecimento das dinamicidades culturais, afirmam a tentativa de “etnocidar” indígenas que não estão de acordo com a integralidade “branca”. Como parte essencial, este estudo se propôs a dialogar com expressões políticas, de ativismo político e das reflexões críticas, que debatem sobre espaços e territórios destes artistas que ocupam lugares das bordas e que são fracionados e deslegitimados por um Estado que fere seus direitos historicamente.

Para a construção desta dissertação, houve a priori, reflexões teóricas e epistêmicas que abordaram conceitos operantes nas discussões seguintes, a fim, de estabelecer um diálogo entre as entrevistas apresentadas e os ensaios conceituais ao longo das análises. Partindo disto, a hipótese, é a de apresentar para além das conjecturas conceituais frente a temática proposta, as artes em movimento e as interlocuções dos artistas com a sua ancestralidade. Esta pesquisa convida à reflexão através do diálogo entre os autores que discorrem sobre a temática e transitam por espaços que possibilitam pensarmos sobre a arte enquanto potência de si, de política e de resistência, entendendo a emergência desse debate em consonância com a atual realidade brasileira.

Propor uma pesquisa de cartografia, é entender as relações que são estabelecidas ao longo das nossas vivências com o outro e com o meio. Rolnik e Guattari (1986, p. 73), em “Cartografias do Desejo” trazem a percepção de um cartógrafo político, que propõe uma prática micropolítica que se atém as dimensões da reprodução do sistema e que este tampouco se concentra na extensão do desejo, mas da potência deste desejo “nesse caráter processual de criador de mundos, tantos quantos necessários, desde que sejam facilitadores de passagem para as intensidades vividas no aleatório dos encontros que vamos tendo em nossa existência”. Para tal, afirma-se um processo de encontro com esta pesquisa, que movimenta e produz processos políticos, éticos e estéticos que vão de encontro com conceitos de partilha, de afetos e de aliança. Na itinerância desta narrativa, proponho a ideia de observar como estes artistas indígenas brasileiros, que estão nos centros urbanos, se fazem potentes em seus trabalhos e em suas produções subjetivas.

2 DO AFETO AO FATO: CARTOGRAFIAS Y SENTIMENTOS

A jornada desta pesquisa, acontece na medida em que sou atravessado pela potência dos afetos, sentimentos e do reconhecimento de minha ancestralidade. Neto de bisavós indígenas, residente quando criança no interior do Paraná, mais especificamente no município de Ivaí (riacho de frutos segundo a explicação de meu pai). Minha vó Cleoni e meu avô Herminio são grandes personagens atravessados por histórias sobre fronteiras e encruzilhadas. Eu como bom ouvinte, gosto de viajar pelas passagens, pelos contos, pelas malandragens, pelos termos, pelos conflitos narrados por eles, em uma roda de chimarrão em uma manhã de domingo (antes da missa). Meu pai é um grande admirador dessa contação toda também, afinal, viveu parte dessas histórias todas junto deles e de seus irmãos. Recentemente tirei uma foto dele e de minha avó fazendo paçoca de carne, em um pilão grande de madeira no sítio onde atualmente meus avós residem. Segundo meu pai, o pilão veio dos indígenas Tupi Guarani daquela região, e a receita é simples. Farofa de milho com carne temperada e muita força nos braços para socar o pilão.

Fotografia 1 - Pilão de madeira e a paçoca de carne



Fonte: Elaborada pelo autor (2022).

Me recordo de uma conversa com meu avô falando sobre como chegou na cidade de Ivaí, e de seus companheiros amigos indígenas que já estavam ali. Lembro também da expressão “bugre”, termo comum na época, expressada pelas pessoas que consumiam no bar dos meus avós. Na época, achava que tal termo era sinônimo de “índio”, e como a família estava inserida nesse contexto, nos chamavam de bugres também. Para Silva W. (2012, recurso online) em uma visão antropológica, o termo carrega em si, marcas e simbologias hostis, perpassando pela lógica de “indígenas fora do contexto cristão e possivelmente sodomitas”, sendo assim, o que entendemos enquanto uma expressão racista, ofensiva e que delinea um espaço colonial, opressivo e demonizado.

Silva W. (2012) ainda comenta que o termo traz esta carga como sinônimo aos povos originários, denotando todos os grupos étnicos, sem suas singularidades, enquanto sujeito não monogâmicos e sadistas, sendo que, tal expressão se originou através da invasão colonial europeia. A palavra tem sua origem a partir da Idade Média e representa aqueles que iriam de desencontro com a ortodoxia da Igreja, porém, reaparece como uma “identidade” já constitutiva, obedecendo as lógicas da infidelidade moral e de cunho religioso.

Quando sou atravessado pela narrativa de se entender “bugre” tenho cuidado para que na tentativa de ofensa, ocorra outros sentidos e significantes que me construam de outro modo, e que isto seja expansão e me evidencie em um lugar de ancestralidade e de originalidade. É fato que há uma carga histórica e social que me verticaliza, me desprende da branquitude e do nariz fino europeizado, mas – bugre – também teve/tem sua força, e na busca de outros modos de olhar essa ideia, vou me construindo de novo enquanto sujeito diferente. Há um estigma, que provoca e corrobora com a crença da diferença, e ser atravessado por uma marca é de fato uma travessia de fronteira, que me faz mais sentido hoje do que na infância.

Trazer essa questão atualmente, remonta toda uma história social e pessoal circunscrita no meu processo subjetivo. A cidade em que cresci, é até hoje, centralizada nos costumes poloneses e ucranianos, igrejas de estilos renascentistas, decorações e ornamentações barrocas e simbologias que representam essa cultura, fazem parte de toda uma identidade que o município criou ao longo dos anos. A oração na escola primária, a canção ucraniana de parabéns, as freiras centralizadas em espaços estratégicos em território escolar, olhares pelas janelinhas de vidro nas portas, denunciavam qualquer tipo de diferença que poderia existir naquele espaço.

Pensar o processo de sentir essa pesquisa, é remontar os significados de minha infância e as motivações que me circundam enquanto sujeito dissidente, fora do controle cristão na qual eu estava inserido e da supremacia esbranquiçada de “riacho fundo”. Cartografar essa pesquisa, é entender os espaços transitados e o meu entendimento enquanto pesquisador, consoante as lutas e resistências de um sujeito LGBT em um município com bases centrais/coloniais, de costumes geracionais europeus e que carregam signos e simbologias operantes de como devemos agir e viver. A aposta é pensar a margem e as subalternidades que não vão de encontro com essa construção social supracitada, e também entender o sentido de aliança que se consolida enquanto possibilidade descolonial, se despreendendo das amarras catequéticas e hegemônicas, que historicamente genocidam e etnocidam as culturas e etnias em território brasileiro a décadas. O processo de mergulhar nessa escrita acontece aos poucos e atento, com narrativas justificadas, por outras, entendendo o real sentido de aliança, e me permitindo sentir a pesquisa em sua essência.

Na busca de metodologias possíveis, retomemos o sentido de pesquisa para com os povos originários que também é envolvente de muita luta e resistência. Segundo Smith (2018), em seu livro “Descolonizando metodologia”, pesquisadores colonizadores dos povos maoris da Nova Zelândia, construíam seus trabalhos a partir da sistemática relação com os povos indígenas, baseados principalmente pela exploração destes, e pela vigilância dos maoris que não se enquadravam nos perfis desta construção de ideal frente as pesquisas exploratórias. Os pesquisadores também buscavam construir um grande material sobre a população maori, buscando tal reconhecimento de suas pesquisas em território europeu, como foi o caso de Percy Smith e Elsdon Best que mapearam e observaram as vivências dos povos maoris na Nova Zelândia.

É importante destacar, que as estratégias utilizadas ao longo desses processos de pesquisa também passaram por uma conjuntura de situações, entre rompimento de vínculo e descontrole de suas próprias terras, visto tamanha era a hostilidade apresentada pelos colonizadores. Relatos destas passagens foram sendo registradas na medida em que estas tradicionalidades também iam se perdendo, e foi a partir destas experiências que Best então decidiu paralisar com algumas das suas pesquisas no âmbito destas temáticas (SMITH, 2018, p. 103).

De todo modo, para a autora Smith o processo de pesquisa também passa pelo olhar colonial, e ela está diretamente ligada as violências sociais que os povos

originários passaram e ainda passam atualmente. Baseados em um campo exploratório e imperial, as metodologias de pesquisas ainda assumem um papel colonizador, ressaltando os modelos dominantes que ainda se apresentam no campo de pesquisa, ressaltando principalmente o impacto cultural que isto traz nos povos originários e na realidade em que estes vivem. Nesta lógica de paradigmas coloniais, a autora ainda defende a potência de pesquisas com autorias indígenas em suas singularidades, reforçando a ideia de superação no campo epistêmico e metodológico que ainda explora os povos indígenas em seus diferentes espaços, marginalizando-os e estereotipando-os no campo da pesquisa, e é partindo da premissa de descolonizar o campo metodológico que Smith apresenta suas reflexões sobre o fazer científico atualmente.

No trabalho de reflexão metodológico, crítico e reflexivo, trouxe o processo cartográfico enquanto uma metodologia possível que me colocará como adjunto em todo o processo, afinal, como bem recorda Rolnik (2006) o método cartográfico acontece na medida em que revisitamos afetos ou mesmo ainda pela primeira vez como quando construímos estas relações com os outros e no contexto, tecendo e compondo lugares que também podem afetar o cartógrafo.

Em saberes localizados, a autora Haraway (1995) traz a discussão da objetividade científica, a partir de um olhar feminista, na qual irá se colocar enquanto uma objetividade parcial e de posição, e assim traduzido, este posicionamento pode ser colocado enquanto um saber localizado, na qual entende-se a necessidade de pensar perspectivas outras para determinada situação. Essa objetividade é uma visão parcial, localizado territorialmente, temporalmente e socialmente, que centraliza uma determinada ideia, sendo assim, a autora parte da análise de algo que é corporificado, e dessa forma, localizado e que implica em posicionamentos de entender que os saberes são produções corporificados que produzem e ocupam uma estrutura social e política.

Nessa perspectiva, entendo que o meu papel enquanto pesquisador nesse trabalho, consiste muito mais em localizar e reconhecer um posicionamento político e de aliança, mostrando essas expressões e artes que aqui compõem, do que um trabalho estritamente conceitual e epistêmico inatingível aos contos ancestrais. Este bebe de processos históricos e de horizontes anti-hegemônicos, e perpassa por outros modos de produzir ciência, não fixos, tampouco centralizados em bases europeizadas conceitualmente, mas se caracterizam e produzem a diferença a partir da borda, da

margem, da subalternidade, e de produções do sul, latino americanas, chilenos, pelas brasilidades, enfim, sendo este um retrato contemplado por Spivak (2010), em suas narrativas em “Pode o Subalterno falar?”, trazendo elementos de sujeitos que estão inseridos dentro de um contexto excludente da sociedade, tanto na esfera política, social, legal e mercadológica. Nessa narrativa, a autora retrata o processo de uma mulher viúva que não pode falar por si mesma e que esta situação está circunscrita pela própria centralidade de ser uma mulher, ou melhor, a própria noção de gênero feminino e que permeia até os dias atuais decorrente do patriarcado inerente socialmente.

Na descentralização, vou delineando e deslindo ao modo de que chego a outros lugares, que não são as de fala, mas as do sentir, e cartografo os atravessamentos dessa pesquisa ao lado das encruzilhadas que vou costurando refletindo sobre minhas vivências na infância e nas minhas atuações hodiernamente. Faço isso repensando meu lugar nessa pesquisa e as relações que vou estabelecendo. Lugares que chego e que saio, que afetam e atestam outros modos de sentir este trabalho e as razões de sua existência.

Nessa costura dos afetos, e da minha experiência enquanto processo de constituição de sujeito, no município em que vivi, me recordo da atuação social que estive a frente em anos anteriores, adjunto ao serviço público, no setor da assistência social, como psicólogo em uma aldeia no interior do Paraná. A inserção na aldeia ocorreu juntamente com outros técnicos que já transitavam neste espaço, através de atendimentos, acompanhamentos e realizando o trabalho frente a proteção social básica e promoção com famílias em situação de vulnerabilidade. Havia sido o primeiro contato com uma aldeia da etnia Tupi Guarani. Os costumes e a linguagem eram pontos importantes para a reorganização de nossa atuação naquele território. A intenção/recomendação (na ocasião) era sincronizar e conhecer as demandas territoriais, sem uma pré-elaboração advinda dos nossos achismos enraizados que serviam para outros espaços, territórios e gente.

A aldeia para o município era espaço importante, tinha tanto valor cultural, que por vezes chamava a atenção de outros municípios, visto que a aldeia é uma das únicas da região. A percepção que transpareceu nesses poucos meses de convivência naquele espaço, era de uma logística política e econômica, a fim de trazer benefícios, turismos e valores mercantis para os gestores. A aliança aqui aparentemente é a da própria lógica mercantil. “Fale sobre aquilo, fale sobre isso! Não podemos ter

problemas com eles!”. Diziam os dirigentes municipais sobre a atuação em território indígena.

Rolnik (2006, p. 67) comenta que o trabalho do cartógrafo não é simplesmente “entender”, de modo explicativo ou no sentido de revelação as questões, mas sim, sobre as possibilidades, na busca da partilha de afetos e procurar pontes da própria linguagem. Na busca da compreensão desse contexto que a instituição exercia como imperialista, os afetos e as trocas não ganharam força e aos poucos tornaram-se pontuais. O sistema pode ser opressor de vários lados, e cartografar o sentir, mesmo que pela falta, também é tarefa presente. Mapear os “maus” encontros e a relação que temos com o meio, é possibilidade de refletir para além do que nos é dado nos afetos. Diz sobre como nos afetamos com as adversidades nos diferentes campos de atuação e na relação com o outro. Vejamos, uma cartografia do sentir também é sobre movimentar o desejo, e Rolnik (2006) nos esclarece isso na medida em que traz as possibilidades cartográficas, seja esta de formação pela linguagem, pelo estilo, pelas paisagens, e tudo aquilo que te movimenta.

Estar subjetivado dentro destes territórios, é observar como fui e sou constituído, partindo da análise de lugares e de práticas que são alicerçadas ao longo de nossas vivências com a sociedade e com o outro. Se a cartografia, nos evidencia algo que já aconteceu, logo, mapear estas interações é construir possíveis e abrir outros movimentos que atuam efetivamente destituídos desses modelos hegemônicos preestabelecidos.

A apresentação conceitual nos tangencia na medida em que delineamos nosso objeto, e a relação interpessoal com o estudo. Parto da análise singular, subjetivada pelo olhar colonial a priori, imerso em terrenos estereotipados e problemáticos, advindos da relação com o sistema-colonialista, dos estudos superficiais sobre etnia e raça, e com bases enraizadas que vão de encontro com as lógicas esbranquiçadas coloniais. É importante reconhecer estes espaços e territórios que nos foi/é dado na medida em que ocupamos estes lugares, mesmo que de forma equivocada, substancialmente fomos subjetivados a estas problemáticas sociais. Não obstante, estas construções do campo identitário, não nos permite chegar na realidade social dos Povos Originários, e esse território ocidentalizado europeizado e colonizado nos é impelido a todo momento, nos subjetivando e nos codificando enquanto sujeitos servidores de uma ideia central irreal sobre estas questões.

A semiótica aqui apresentada é a de como tornar estas práticas um processo decolonial, mesmo sendo cruzado pelas lógicas hegemônicas eurocêntricas e colonialistas. Descolonizar é também sair da nossa organização epistêmica, filosófica, política e estética e movimentar outros lugares que antes nos eram centralizados. Como bem nos recorda Geni Nuñs em uma publicação na rede social, “quando os colonizadores chegaram em África e Ásia, não viram a multiplicidade de etnias, de costumes e línguas, viram apenas ‘o negro’ e ‘o oriental’ genérico. Este ser genérico não existe, é uma projeção colonial, branca” (NÚÑEZ, 2021, recurso online). O branco, chega devastando as singularidades, estereotipando e generalizando os povos originários desde sua invasão, pelas suas projeções racistas, etnocidando e genocidando com toda produção locomotiva colonial. Assim, descolonizar é observar as singularidades linguísticas, a multiplicidade étnica, dos costumes, descaracterizando a ideia de um ser objetal, pautada nas relações racistas com o sistema e pelas esteriotipações.

A colonização perpassa também pelas lógicas dimensionais simbólicas, do autoritarismo religioso, da imposição linguística, dos modos de vida e de como devemos viver. O racismo religioso pode ser um dos primeiros genocídios vividos pelos povos originários, desumanizando religiões que vão de desencontro com o cristianismo, demonizando qualquer expressão religiosa que não fosse de acordo com a norma/civilizatória jesuítica. A religião também formulou suas próprias leis frente a moralidade e o modo de vida, imperializando um saber hegemônico epistemicida global, contra os outros saberes místicos e culturais da época. O que se segue, são saberes históricos que vão delimitando como se portar na sociedade, logo, todos os dias, pessoas LGBTQs, indígenas, mulheres, negrxs, são vítimas de moralidades que vão muitas vezes em consonância com normativas cristãs. A desumanização é também parte do que se entende de racismo, por isso, falar sobre colonização também é refletir sobre um racismo constitutivo e histórico.

A construção desta pesquisa, emergiu sensações outras, descontrói e problematiza a história e a constituição do pesquisador que também se coloca como parte deste processo de pesquisa. Com a metodologia de cartografia é possível permitir e transitar nestes espaços de reflexões e experiências, que vão enraizando outros movimentos, dialogando com a história de vida de cada sujeito, e percebendo o processo de subjetivação delineado por estas questões.

No cerne deste trabalho, há a proposta do coletivo Caboclas enquanto grupo de visibilidade de artistas que se afirmam indígenas brasileiros LGBTQs, com o intuito de reconhecer estas vozes, artes e ativismos. No processo da elaboração desta história, somos atravessados pelo campo epistemológico e filosófico dos conceitos sobre etnia, raça, cultura, processos de subjetivação, arte, ativismos, política, povos originários e dissidências, produzindo uma pluralidade epistêmica que se contrapõem ao paradigma hegemônico, preestabelecido ou centralizado. Tomando como base algumas autorias que auxiliarão nosso processo de escrita e de retomada, as sazonalidades, as vicissitudes, os rizomas, a borda, a margem, podem fazer parte desta conjectura performática e cartográfica que caminha como um rio – escrita - em frente. Na nascente destas narrativas, tem a tecnologia, tem a imagem, tem o movimento audiovisual, que estão atreladas as possibilidades de evidenciar e alcançar territórios outros através das performances artísticas destes artistas e ativistas indígenas.

Enquanto metodologia possível, observamos a cartografia enquanto possibilidade, e diferente do processo de mapeamento cartográfico pela geografia, a cartografia aqui descrita, perpassa outras relações e afetações com a pesquisa. Para Passos e Barros (2015) por exemplo, a cartografia é uma metodologia sem uma determinação ou regra estabelecida, tampouco com objetivos prontos, mas também esta cartografia não se faz sem orientações ou direções. “A diretriz cartográfica se faz por pistas que orientam o percurso da pesquisa sempre considerando os efeitos do processo do pesquisar sobre o objeto da pesquisa” e complementa “[...] a cartografia é um método entre as relações de prática e teoria, pesquisador e objeto e o processo de investigação e intervenção da pesquisa, sem uma delimitação necessária” (PASSOS; BARROS, 2015, p. 17).

Para os autores, existem três efeitos determinantes para o desenvolvimento deste método, sendo eles, o próprio objeto, o sujeito e o conhecimento, que estão diretamente ligados sem uma pré-disposição existente, mas enquanto um processo de construção e investigação.

Defender que toda pesquisa é intervenção exige do cartógrafo um mergulho no plano da experiência, lá onde conhecer e fazer se tornam inseparáveis, impedindo qualquer pretensão à neutralidade ou mesmo suposição de um sujeito e de um objeto cognoscentes prévios à relação que os liga. [...] Conhecer é, portanto, fazer, criar uma realidade de si e do mundo, o que tem consequências políticas. [...] O método, assim, reverte seu sentido, dando

primado ao caminho que vai sendo traçado sem determinações ou prescrições de antemão dadas. (PASSOS; BARROS, 2015, p. 31-32).

Para Kastrup (2015) a cartografia é uma metodologia voltada aos processos e seus acompanhamentos, bem como a própria produção da pesquisa, não objetivando chegar em uma certa conclusão daquilo que foi pesquisado, mas entender seu percurso através de discussões, descrições e da própria experiência do pesquisador. Em sua pesquisa frente ao método cartográfico, a autora ressalta a função da atenção neste campo, exemplificando diferentes movimentos a esse conceito.

No que tange à problemática da atenção concentrada a autora comenta que o

[...] aprendiz de cartógrafo no campo da pesquisa coloca imediatamente a questão de onde pousar sua atenção, em geral ele se pergunta como selecionar o elemento ao qual prestar atenção, dentre aqueles múltiplos e variados que lhe atingem os sentidos e o pensamento. (KASTRUP, 2015, p. 34).

Embora a seleção da atenção pode definir elementos específicos daquilo que se quer analisar, há de se ter um cuidado enquanto método cartográfico, pois, não há uma concretude daquilo que se quer pesquisar e sim um processo de desenvolvimento de produção que se consolida a partir dos atravessamentos e de discussões frente ao acompanhamento da pesquisa e do pesquisador.

Barros e Kastrup (2015) observaram que o método cartográfico se aproxima das pesquisas etnográficas, e citam autores como Cicourel e Caiafa que problematizam essa experiência enquanto modo de operar nas pesquisas, enfatizando a correlação direta do pesquisador com as pessoas e seus territórios, e para além desse envolvimento, o próprio movimento de modificar a problemática quando assim o pesquisador se inclui como parte desse processo. “Isto envolve, além de um nível de convivência, o problema do tipo de posição assumida e da relação que estabelece com os participantes” (PASSOS; KASTRUP, 2015, p. 56).

Se, ao contrário, entendemos o processo como processualidade, estamos no coração da cartografia. Quando tem início uma pesquisa cujo objetivo é a investigação de processos de produção de subjetividade, já há, na maioria das vezes, um processo em curso. (PASSOS; KASTRUP, 2015, p. 58).

Segundo Prado Filho e Teti (2013), a cartografia tem suas bases tradicionais nos pressupostos teóricos da geografia e suas principais características se baseiam

em dados matemáticos e instrumentalistas, através dos mapas, do território, demarcações e espaços. No que tange a perspectiva de uma cartografia social, os autores ressaltam que as bases de conhecimento dialogam através das relações, dos movimentos, através da subjetividade e de estruturas que vão de acordo com a lógica social, não obedecendo a regras preestabelecidas ou protocoladas, mas analisando através de uma posição crítica e dialógica as ações, as observações e as composições que integram um espaço que se faz mais do que o próprio espaço que é físico.

Assim, a cartografia aqui apresentada não se refere a territórios, mas a campos de forças e relações; diz mais respeito a movimentos do que propriamente a posições fixas; desdobra-se no tempo, mas também no espaço, além de incorporar os métodos históricos de Foucault - o eixo metodológico saber-poder-subjetividade⁴ - à medida que se apresenta como método de análise de dispositivos. (PRADO FILHO; TETI, 2013, p. 48).

Moraes Junior (2011) também bebe dos escritos de Suely Rolnik e problematiza a concepção de cartografia enquanto um conjunto de atividades que se aproximam do saber da psicologia social e da micropolítica por exemplo, o trabalho do cartógrafo então seria de elaborar sentidos a partir das suas construções e de ressignificar suas vivências. No que refere-se a micropolítica, o pesquisador então estaria visualizando e entendendo através da prática, a profundidade política da situação em que está inserido e os efeitos na produção de subjetividade. Parece interessante que pesquisas no campo da elaboração crítica, sejam exploradas a partir deste modo de pesquisa, pois, proporcionam uma investigação a partir da discussão, da articulação e da exploração do objeto, do campo, do pesquisador e das subjetividades que envolvem a investigação.

Amador e Fonseca (2009, p. 31) observam também através dos estudos de Deleuze e Guattari que a cartografia enquanto método defende a própria pretensão de não ser um método, mas que exige do pesquisador uma profunda cognição voltada para o “traçado de um campo problemático”, e da intensa relação entre o pesquisador e o seu campo de pesquisa, onde seus conteúdos vão ser produzidos com uma relação direta entre o objeto e o pesquisador.

[...] uma vez que emerge de um ponto de contato que implica um deslocamento do lugar de pesquisador como aquele que vê seu campo de pesquisa de um determinado modo e lugar em que ele se vê compelido a

pensar e a ver diferentemente, no momento mesmo em que o que é visto e pensado se oferece ao seu olhar. (AMADOR; FONSECA, 2009, p. 31).

Os autores salientam que esta forma de realizar pesquisa propõe que investiguemos os processos de produção, e que exista o acompanhamento mesmo que este seja espaçado temporalmente, tendo como base ações transitórias e heterogêneas, através dos movimentos e possibilidades as transformações e (des)construções, atravessados pelos fazeres e desfazerem que envolvem o objeto e o pesquisador ao longo do fazer científico. Moraes Junior (2011) ressalta que apesar do trabalho cartográfico seja de entender os processos, o envolvimento do objeto e pesquisador e dos rearranjos da pesquisa, a cartografia não deve ser definida sem direcionamentos e orientações, o intuito é que possamos realizar o trabalho sem a intenção ortodoxa de traçados, mapeamentos geográficos lineares e de diretrizes metodológicas.

Para Romagnoli (2009), a cartografia no campo das ciências sociais e humanas é valiosa porque possibilita a investigação complexa das estruturas sociais e subjetivas, investigando os problemas sem o intuito de reduzi-los a um único elemento ou respaldo. Sendo assim, este modo de produzir pesquisa é entendido também como um encontro entre o pesquisador e o seu campo, sem determinar causalidade ou efeito preestabelecido, direcionar a cartografia no âmbito das ciências humanas e sociais, é entender que ela possibilita o avanço tecnológico para além das probabilidades matemáticas. A cartografia então convoca a refletirmos sobre o mundo e suas problemáticas, articulando os fazeres científicos com o senso comum e revisando os paradigmas hegemônicos, dogmáticos metodológicos.

A autora elucida também que este modo de realizar a pesquisa, convoca ao pesquisador uma proposta de conhecimento a partir das vivências, dos afetos e do que foi sentido, sendo assim, ele também é parte fundamental/central da produção, sem a preocupação de um aspecto de neutralidade e de isenção, que vai de desencontro com a proposta deste modo de cartografia.

A pesquisa também pertence ao processo qualitativo, visto que o mesmo tem a característica de trabalhar com um fenômeno a ser analisado a partir de uma perspectiva integrada, ou seja, não há a preocupação apenas com um determinado fenômeno em si, mas com todo um ambiente social, histórico e subjetivo que o

compõe. Assim, levaremos em conta o contexto social em que estes artistas indígenas LGBTQs estão inseridos, visando a compreensão de suas vivências subjetivas.

No que diz respeito as entrevistas, a entrevista semiestruturada se fez presente como parte metodológica. Segundo Lima, Almeida e Lima (1999) o pesquisado tem uma possibilidade maior de dissertar sobre as suas experiências, a partir das informações que o pesquisador propor, realizando um jogo entre perguntas abertas e respostas livres, validando principalmente as espontaneidades do entrevistado. Manzini (2004) relata que a entrevista semiestruturada se desenvolve a partir de um roteiro básico, com perguntas que vão direcionar a pesquisa, que vão se complementando e construindo ao longo da entrevista, tendo uma maior abrangência de informações, por serem questões livres e não padronizadas. Além disso, o mesmo autor comenta a necessidade em elaborar perguntas básicas que atinjam o objetivo da pesquisa de modo amplo e livre.

Para o desenvolvimento das entrevistas, solicitamos a autorização dos participantes para que esta seja gravada. A gravação dos conteúdos se apresenta enquanto uma estratégia auxiliadora do processo de análise de dados. Após a realização das entrevistas, o conteúdo gravado foi transcrito, lido e então, analisado.

Além disso, foi utilizado da metodologia de pesquisa narrativa que segundo a autora Sahagoff (2015), pretende narrar histórias, tanto nas questões pessoais quanto nas relações sociais, entendendo que há uma interação contínua e territorial que perpassa tanto os espaços do passado, quanto do presente e do futuro. Além disso, a autora ressalta que estas narrativas estão dentro de contextos específicos e estão o tempo todo interligadas a partir de suas vivências e relações, estas experiências estão em consonância com outras experiências e então há uma certa continuidade experiencial.

Alguns membros do coletivo CABOCLAS (*@indigenaslgbt_crateus*) aceitaram fazer parte desse processo da pesquisa enquanto artistas e ativistas dos movimentos, a fim de continuar o processo de visibilidade do coletivo. Ao início das entrevistas, esclareci como aconteceria o processo, bem como as possíveis dúvidas colocadas pelos participantes. Na sequência, foi explicado e lido o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, devidamente aprovado pelo Comitê de Ética.

O coletivo Caboclas, segundo Yakecan Potyguara, nasce a partir da necessidade coletiva de integrar e dar visibilidade a indígenas que muitas vezes estão lutando para ocupar espaços que integram suas vidas, desde a lógica de aldear a

política, a sociedade, as artes e tantos outros espaços colonizados pela supremacia branca. Pensando nisso, o grupo vem se fortalecendo enquanto estratégia possível para construir um espaço de apoio, comunicação, potência e visibilidade que emerge a partir das cartografias possíveis dentro das redes sociais e fora também. Segundo a ativista e artista Yakecan, o coletivo possui em média 15 a 20 participantes, em processo de retomada, que estão ocupando diferentes espaços e realizando atividades diversas, a fim de construir também estratégias de afeto e cuidado e dando visibilidade de suas artes através das redes sociais. Foram entrevistados três (03) participantes efetivos do coletivo Caboclas, e a primeira foi Yakecan Potyguara que é fundadora do *@indigenaslgbt_crateus*, e que atualmente reside em bairro periférico no município de Crateús – Ceará. Yakecan se descreve como “mulher indígena sapatão” (sic) filha de uma liderança espiritual (Pajé Cícero Potyguara), fotógrafa e atriz, atualmente está estudando Tupi antigo e Tupi atual, cursando língua indígena, a fim de atuar no campo da linguagem e dos processos escolares.

Na intencionalidade de pensarmos características potentes destes integrantes, a etnicidade pode ser campo importante na elaboração desta escrita, e nos convoca a refletir sobre o processo da própria diferença e em lutas coletivas. Para Santos *et al.* (2010) a etimologia da palavra etnia, perpassado pela língua grega, representa o que entendemos por “afinidades”, sejam elas linguísticas ou culturais, além da representação e da construção de determinado povo, atrelada aos processos que os sujeitos atravessam, por meios religiosos, linguísticos, territoriais ou da própria nacionalidade. O termo tem como finalidade entender, este processo cultural, de agrupamentos ou comunidades de pessoas que estão diretamente interligadas através de suas línguas e de seus aspectos culturais, tendo como foco principal os debates da conjuntura de uma estruturação social, territorial e também político (SANTOS *et al.*, 2010).

Nogueira, Felipe e Teruya (2008) ressaltam que este conceito tem suas construções baseadas nas próprias relações com o outro, através da cor da pele ou de semelhanças físicas, sendo assim, este processo faz parte da constituição entre os grupos, das relações de visão de mundo, das raízes culturais ancestrais e da demarcação coletiva. Os autores salientam também que “o termo étnico é fundamental para demarcar que indivíduo pode ter a mesma cor da pele que o outro, o mesmo tipo de cabelo e traços culturais e sociais que os distingue, caracterizado assim etnias diferentes” (NOGUEIRA; FELIPE; TERUYA, 2008, p. 4).

Para Guimarães A. (1999), a etnia seria uma certa garantia das diferenças culturais humanas, atravessados pelos estudos da antropologia e da sociologia enquanto marcadores das diferenças e que está diretamente ligado ao conceito de raça. Dessa forma, podemos entender então que um grupo étnico seria um conjunto de pessoas que tem suas semelhanças culturais baseadas em suas respectivas tradições, e este conceito está diretamente ligado historicamente aos aspectos culturais, com o viés de um compartilhamento linguístico, religioso e também como parte artística, afirmando suas identidades e características sociais.

Yakecan trouxe toda sua ideia de ancestralidade para essa entrevista, produzindo efeitos e desfeitos, que são atravessados pelas fronteiras dos afetos, da diferença e de seu modo de revisitar suas histórias e vivências com a aldeia e na periferia onde mora. Segundo o autor Vieira J. (2021a) a etnia Potyguara, se constituiu principalmente com membros da região nordeste do Brasil, nomeado como “povo guerreiro”, até os dias atuais tentam manter a eticidade, por meio do ritual Toré, e de toda simbologia da terra e de sangue.

O indígena Itaokyîara Karyry foi o segundo convidado para participar desse processo. Pedro/Itaokyîara/Karyry (o senhor da casa de pedra) *“Ita vem de Pedro e Okuryara Henrique, daí a junção do senhor da casa de Pedro”* (sic), foi um dos primeiros integrantes do coletivo Caboclas, convidado de sua amiga Yakecan Potyguara, Pedro vem da família Venans, da região de Karibi, gay CIS, residente na cidade de Crateús – Ceará, *“indígena mora em qualquer lugar. Tem esse ataque que a gente sofre diariamente”* (sic), conselheiro distrital da sala indígena de Crateús, etnia Karyry Calabaça e Tupinambá, representante gay da Juventude Indígena, integrante do Coletivo Caboclas e Pajés, militante do Levante Popular da Juventude e Umbandista, religião afro brasileira, filho de Santo Médio *“Oxum, que é do Axé, mãe Alfazina”* (sic). Pedro, atento, atende toda sua história com cuidado e irreverência, potente na fala, “detalhante”, forte.

Davilo Machado, foi o último entrevistado, residente em Crateús – Ceará, atualmente está em processo de retomada, - retomada existencial, eu diria – e é representante da etnia Potyguara. Davilo atualmente está cursando engenharia da Universidade Federal do Ceará, gay CIS, e residente no centro urbano. No processo da introspecção, formamos a aliança pelas frestas e pelas margens, sinalizando a potência do cuidado de pronúncia, de expressão que tanto importava nesta troca. Singela, silente, potente. Foi assim.

Esse trabalho também abrange outros artistas em suas representações, trazendo toda força ancestral que estes provocam em suas redes, saboreando toda beleza exposta, automaticamente politizando estas também, provocando, costurando, emaranhando, desvelando, desmontando, desfigurando, andando. Nas costuras já relatadas e publicadas, encontrei elementos que contribuiu com este trabalho e é partir desse envolvimento – entre- e -com- que esta pesquisa se delineou.

3 CARTOGRAFANDO RETOMADAS COM NOSSAS PARCERIAS DE ESCRITA

Neste momento, entendemos a importância de integralizar as falas dos membros do Coletivo Caboclas que se fizeram presentes neste trabalho, na intencionalidade de fomentar a relevância destas narrativas para a dissertação na elaboração dos conceitos aqui trazidos e das análises posteriores. Além disso, observamos e refletimos que trazendo integralmente as entrevistas dentro do texto, teremos conteúdos mais completos e expressivos, compreendendo o real desta pesquisa que é o princípio do reconhecimento deste Coletivo e das suas artes enquanto potência de si.

3.1 YAKECAN POTYGUARA

Roger: Oi Yakecan, nesse primeiro momento, você pode contar um pouco dessa sua história pra gente, enquanto uma sujeita ou um sujeito indígena? E como está sendo teu percurso até o momento desta entrevista. Eu vi que você também é fundadora do coletivo, no Instagram também, como está sendo esse processo para você?

Yakecan Potyguara: É... Olá! Então, sim, foi um processo bem, bem difícil né? Porque, como somos da comunidade não aldeados, somos da comunidade urbana né, foi bem complicado. E nós começamos mesmo o movimento aqui, bem firme, é... 2005. É, minha família assim, a gente sabe que vem desse apagamento muito forte, principalmente nós daqui do Nordeste, né? Aí, ainda do Ceará, do sertão, de uma cidade que tem cinco povos, né? Potiguara, Tabajaras, Cariris, Calabaças e Tupinambá. E, meus pais são de "retomada" né? Que fizeram o processo de retomada e, mas foi assim bem difícil, porque falavam que não tinham indígena, não existia, só existia na Amazônia, esse processo todo né, porque a gente sabe que esse capitalismo é grande demais e o apagamento, mas com tudo isso, com esse processo que tivemos, difícil para a gente, é, conseguimos. A gente sabe que não, o racismo nunca acaba né, sempre acontece e todos os dias, é... a gente vem nesse, é difícil da gente, de estar nas ruas, de mostrar que tem indígenas. Ocorreu agora esse tempo, nesses dias, foi dia 30; fizemos um PL [Projeto de Lei] e se manifestamos aqui em Crateús, na cidade e ainda foram barrados, colocaram que era para nós estarmos trabalhando e não fechando as ruas, foi um processo bem difícil. Mas assim, pra uma

mulher que eu sou, uma mulher cis, uma ativista indígena né, liderança em 23 anos, tão nova e uma fundadora de um coletivo né, porque... um coletivo que tem, que tem um processo, que a gente sabe que a homofobia né. Foi o primeiro que levou uma homofobia foi uma indígena, um indígena Tibira, daqui do Maranhão, em 1913 a 1914. E com a religiosidade dentro das comunidades indígenas, apagaram isso. Mas para criar um coletivo, ainda no Nordeste, ainda no Ceará e no sertão, foi complicado sim, porque dizia assim, quando eu cheguei falar sobre LGBT, né, porque eu sou lésbica, é... de eu me assumir com 15 anos de idade para minha família, foi um processo bem complicado. Eu tive que falar, chegar para os meus pais, dizer “olha eu, eu gosto de mulher” e meus pais, eu acho que eles são bem, assim, abertos né? Porque entenderam, aceitaram, mas infelizmente a comunidade não aceitou; eu tô falando do meu povo Potiguara, eles infelizmente não aceitaram. E eu via que esse processo, de preconceito dentro do meu povo, “que que eu posso fazer?”. Eu já vinha, eu já participei de muito coletivo em nome indígena e tive que pensar algo, junto com parente, convidei um parente que é o Tiago, Potiguara Guarani, para dissertar e criar um coletivo. E o coletivo, já tivemos... não foi só 2019, foi desde 2017, que a gente estava correndo atrás, mas infelizmente mesmo, conseguimos em 2019, começamos com a página mesmo no whatsapp, aí começamos a dialogar com os outros parentes né, porque a gente sabe que os costumes são diferentes, não são igual. E daí, 2019, fundamos o coletivo e criamos uma página no Instagram, que é essa página está tendo muita visibilidade, né? E já passamos de muitos encontros e são 15 integrantes, né? São 15 integrantes... e a gente não só colocamos na cidade de Crateús, mas também, abrimos espaço para outras cidades, do estado do Ceará. E a gente sempre coloca biografia, as histórias dos nossos parentes, para estar abordando mesmo né, para estar colocando e mostrando que somos indígenas LGBT e existe sim.

Roger: É, exatamente, eu acho que... eu acho que o maior desafio para poder pensar essa pesquisa, foi pensar como não me tornar mais um colonizador. E acho que é, o processo é esse, a gente poder se aliar e a gente poder pensar juntos e... porque coletivos LGBTs existem há um bom tempo. E agora pensar também sobre esse processo de indígenas LGBTs, eu acho que é um processo importante. Eu conhecia o coletivo Tibira, conheci o Danilo, e a partir também desse coletivo, eu fui entendendo e conhecendo esses outros coletivos. Li o livro de Juão Nyn, o que fala sobre o Tibira, contando de uma forma bem teatral, sobre a história de tibira e é exatamente, acho

que o processo é esse, de muita luta e resistência. E, Yakecan, você falou que na tua aldeia Potiguara foi um pouco mais difícil, essa questão da aceitação, aí você acabou saindo da aldeia por conta disso também?

Yakecan: Sim, eu saí mesmo da comunidade né, porque é assim, só para entender, eu moro dentro da periferia né, do bairro periférico que a gente tem uma comunidade e a aldeia mesmo, é em cima da serra aqui, a aldeia é uma beira, mas eu não moro, só moro aqui no bairro periférico, na cidade. Então, eu tive que afastar né, da comunidade por isso mesmo, por esse motivo, por não estar me aceitando como eu sou, uma mulher indígena sapatão, dentro da comunidade. E, mas com todos os desafios, eu passei quatro anos né, afastada do meu povo, mas quando eu vi que, que estava me procurando de novo, pra estar junto de novo, porque a gente passa por situações difíceis, tem que se unir, é pela luta. E quando eles me convidaram para estar junto de novo no movimento, eu disse “olha, aceite o que eu sou. Aceite o jeito que eu sou, eu vou estar com... nesse tempo eu namorava... com a minha companheira e vamos estar de mãos dadas, vamos estar dançando toré, então tem que respeitar” e daí, eu pensei de levar algo assim né, para eles conhecerem alguns artigos, procurar para ver que né? Aí eu encontrei o “Existe um índio gay?”, escrito pelo Estevão né? Que foi a primeira literatura que eu li assim, indigenista né, mas abriu muito espaço pra nós que estamos nessa caminhada, de indígenas LGBT. Daí eu li e mostrei algumas coisas para eles e eles ficaram assim, alguns ficaram assustados, outros já começaram ouvir, sentar e perguntar, né? E eu sempre indico é... esse livro e também a trajetória do Juão Nyn, que é um indígena Potiguara, que fala sobre o tibirá que é muito importante também, assim, dentro do teatro, dentro da literatura né, ocupa mesmo esse espaço. Daí eu comecei, eu sei que eu sou filha de uma liderança espiritual, que é o Pajé. Pajé Cícero potiguara. E vieram falar pra ele, que não existia filha de Pajé sapatão, isso não existia. E eu fiquei muito triste, “por que meu próprio povo não quer aceitar?”, “o que que eu faço?”, aí foi a hora mesmo de mostrar para eles. Mas hoje a gente tá na pandemia, mas a gente ocupa, principalmente na escola, pra falar sobre gênero e sexualidade pras crianças. Tentei escolas indígenas, já estamos colocando pra falar sobre, né? Já dei uma palestra na escola indígena, já foi um espaço bem importante pra gente né, estar ocupando.

Roger: Eu havia colocado a questão sobre sua afirmação de ascendência indígena LBGT, mas acho que você já vem falando um pouco sobre essa questão também, desde os 15 anos, você já se assumiu e aí vem o coletivo, certo? O coletivo nasceu antes mesmo dele chegar no Instagram, mas você... vocês sentiram essa necessidade de poder fazer, de compactuar com os outros parentes assim e aí criar essa rede mesmo? Como é que foi esse processo dessa criação do coletivo?

Yakecan: Então, foi mesmo assim pela necessidade né, estar abordando, estar mostrando também né, não só para os parentes, mas pra branquitude também, entender que temos indígenas que são LGBTQIA+, que está ali, falando sobre sua realidade, sobre sua história, o que que passa. Porque a nossa realidade tipo, eu sou Potiguara, mas um exemplo, eu sou Potiguara, outro parente é Tabajara, a gente... somos de uma realidade muito diferente, eu não posso chegar da mesma forma, a mesma criação do meu povo com o povo de um outro parente, é diferente né. Então a gente tem que mostrar a realidade de cada povo, só que assim... é, muitos são assumidos com homossexualidade, mas não se assumem como indígena LBGTQ. Por que? Porque já não basta ter racismo por ser indígena né, ainda mais levar nas costas uma bandeira né. E a primeira vez que eu falei sobre isso, foi em um encontro. Eu convidei alguns né, “vamos estar ocupando, vamos estar falando”, dentro de uma assembleia, dentro de um encontro sobre isso, nosso coletivo e uns que já estavam com medo né, porque alguns tem medo ainda né. E eu cheguei e “como que eu vou fazer?”, dancei toré, levantei a bandeira LBGT e muitos vieram agradecer por isso e eu sempre digo “vamos estar todo mundo juntos. Eu sei que é difícil, mas vamos estar lutando” e foi um momento mais importante pra mim, estar levando a bandeira no toré, porque o toré é uma dança sagrada né, no movimento indígena. Aí daí, foi assim, foi um momento que teve bastante compartilhamento né e hoje o coletivo Caboclas, ele tá tendo muita visibilidade. Eu sei que essa pandemia, tá sendo muito difícil pra gente, mas para alguns indígenas que estão militando em suas redes sociais né, falando sobre a comunidade e sobre sua história, o coletivo ele cresceu muito, bastante e acho que dois coletivos né, como já falamos, o coletivo Tibira que é um coletivo também que abre espaço pra gente, foi o primeiro coletivo que eu assim, eu participei, conheci outros parentes de fora e foi um momento assim bem, bem massa. E o coletivo Caboclas, também abre para todos né, é... a gente, temos, já teve o mês do orgulho né, que coloca alguns, convidamos alguns parentes para falar sobre sua realidade em

uma *live*, temos, é... o coletivo já está tendo campanha também, teve uma campanha assim, muito importante né, alguns artistas ajudaram, fizeram show para estar ajudando e tamo tentando realizar uma casa de acolhimento para os indígenas LGBT que não foram aceitos em sua comunidade, mas que está sendo aceito pelo coletivo Caboclas.

Roger: Nossa, que legal Yakecan! É... Essa casa fica aí mesmo? Como é que funciona assim, como os parentes podem acessar? E esta casa ainda está em processo de construção, é isso?

Yakecan: Isso. Estamos em um processo de construção, mas vai ficar mesmo aqui, no bairro... no bairro mesmo, onde eu moro né? E a gente já tem alguns materiais, é... nós trabalhamos também com áudio visual, né. Com alguns tem esse... gosta de câmera, de estar gravando. E a gente está nessa construção desta casa, pra estar abrindo um espaço né, pra eles, pra nós, pra estar ocupando. Então, estamos em construção, estamos construindo e pai Tupan vai ajudar, pra gente terminar e fazer uma linda inauguração. Vai ser muito incrível!

Roger: A vai ser mesmo. Nossa, eu estou... tô aqui já também pensando, o quão acessível também vai se tornando. Aqui na região, a gente tem através da prefeitura uma casa de passagem indígena. Então também, geralmente para os povos que vem para a cidade e não tem onde ficar durante o dia, durante a noite, vendem suas artes, enfim... na cidade e também precisam ficar em algum espaço para descansar ou dormir. É uma construção de uma política pública. A gente entende a necessidade disso, mas mais especificamente, também uma casa para indígenas com suas identidades de gênero e orientações e por ventura também, as vezes são expulsos das suas aldeias, das suas comunidades, é muito importante! As vezes acaba realmente não tendo esse espaço, mas que legal. É um projeto que vocês mesmos começaram a desenvolver?

Yakecan: Isso. Foi um projeto mesmo, que tá com um bom tempo né? É... começamos pensar de uma casa acolhedora, para estar acolhendo e infelizmente a gente não está tendo apoio de nada, nem de prefeitura; tô falando de apoio de política pública né? É... a gente tá lutando mesmo, fazendo os corres mesmo por campanhas, pedindo

ajuda nas redes sociais e assim, vamos ver como que vai dar, mas estamos com alguns materiais e como eu falei, se pai Tupan permitir, vai ser um momento assim... muito incrível. E vamos estar ocupando né? São 15 integrantes, mas estamos tendo mais assim... uns já estão começando chegar, mandando contato, conversando, mas vai ser assim... já é muito tempo um sonho meu, dos outros parentes, ter essa casa né? Porque aqui é uma cidade que tem muitos LGBTQ né, muitos coletivos também, só que não temos oportunidade, não tem uma casa para estar acolhendo né? E a gente está pensando nisso para acolher também, que vai ser assim, muito incrível!

Roger: Você é... não lembro se a gente já comentou sobre isso, mas você saiu da sua aldeia com quantos anos Yakecan?

Yakecan: Então, eu saí com... da minha aldeia quando tinha uns 17 anos, pra 18 anos, por aí né? Que foi assim, muito mais difícil. Porque eu me assumi com 15 anos né, já foi um processo assim, bem lento né. E... mas, pra mim foi assim, acho que foi com 17 anos pra 18 anos. Eu saí da comunidade pra... porque eu não tava me sentindo bem naquele momento né, tava tudo sendo novo pra mim, eu não tinha conhecimento. Não deu tua água, hoje, agora né, como eu podia falar, como eu podia me defender, defender minha companheira também né... então foi assim, bem lento né. Aí quando eles me convidaram de novo, eu acho que eu tava já, bem no começo da militância mesmo, já estava participando de várias assim... muitos coletivos me ajudaram assim né, nesse processo.

Roger: É difícil, depois né... eles chegaram a te convidar para voltar então também depois?

Yakecan: Sim, sim... chegaram me convidando de novo, porque a gente estava passando por alguns, alguns processos aqui mesmo na cidade onde eu moro. É... começo do... de um posto de saúde, uma luta, que já foi assim, de muito tempo. Aí o não indígena não queria, aí tivemos que lutar, se juntar todos pra falar sobre isso. Ficar firme e forte para não deixar acontecer e a branquitude estar com o posto de saúde né. Porque era um terreno que eles era... não queria né, que a gente ficasse e como somos esse processo ainda, indígenas aldeados e tem alguns indígenas e outros não indígenas morando, aí foi mais difícil pra gente né. Ainda tem essa

complicação ainda, mas no tempo era mais difícil e como eu falei, se querem minha presença, se querem que eu esteja junto, tem que me respeitar do jeito que eu sou né? A primeira vez que eu levei lesbicofobia dentro do movimento indígena foi uma liderança muito... uma liderança mulher muito importante lá do Ceará e a gente estava em um encontro; na hora que eu entrei no banheiro a parenta falou assim “ai menina, sai daqui, você não pode me ver assim” e eu fiquei um pouco assustada com isso né? Fiquei muito triste por ter acontecido isso. Eu sou sapatão, mas não é toda mulher que me atrai, eu respeito né? E eu fiquei muito triste, abalada, chorei muito e foi um momento que assim... na angustia, eu peguei o microfone e falei né, eu não vou deixar minha sexualidade por isso né? E eu lutei e hoje estou aqui. E essa mesma pessoa, hoje fala comigo, hoje é... conversa, mas tudo bem. Mas qualquer coisa eu, eu dou um “paah”, risos, eu dou um soquinho na cara, risos. Mas é isso.

Roger: É, a pessoa tem essa ideia né, parece... que a gente... me lembra muito aquela história né, tipo “ai, de apresentar para a gente”, “nossa, tenho um amigo também, que é gay, você não quer conhecer?...” bem... essa ideia bem estereotipada?

Yakecan: Isso mesmo.

Roger: Yakecan, e você assim, enquanto estava aldeada, você estudava na aldeia mesmo? Tinha uma escola na aldeia mesmo? Como é que foi essa sua história e carreira desde sua adolescência até agora.

Yakecan: Então, é... eu comecei a estudar quando... a gente não tinha escola indígena né? Comecei a estudar mesmo, do pré nas escolas não indígenas, das creches não indígenas. Aí em 2008 pra 2009, tivemos uma notícia que vinha escola indígena. Aí daí, começamos... eu comecei a estudar na escola indígena, passei do fundamental até o 7º ano na escola indígena. Aí não tinha o 8º ano e tinha que procurar uma escola não indígena, aí fui procurar outra escola e terminei meu ensino médio, hoje estou fazendo... cursando negatow, Tupi Antigo e Tupi Atual. 4 anos de curso, de língua indígena pelo FC e pra eu ver... pra eu começar, pra gente estar procurando nossas línguas né, que foram apagadas e daí, eu tô estudando a língua pra estar passando para os nossos curumins, para os mais velhos, pra juventude e... mas, foi assim, um processo bem difícil principalmente dentro das escolas não indígenas né. Eu tenho

um sobrinho de 13 anos, ele completou ontem 13 anos de idade e eu deixo ele na escola indígena né, já mudaram as salas né, era pequeno no meu tempo, agora cresceu mais. Aí ele tá na escola indígena ainda e pra ele... querendo montar um ensino médio ainda, pra ele... pra ele estar em uma escola não indígena, eu sempre tô ensinando a ele né, pra cortar o racismo. Porque eu já sofri muito dentro das escolas brancas né. Assim como, 19 de março, 19 de abril aliás, desculpa. Me apontavam o dedo, me fantasiavam como indígena né, aí mandavam eu desfilar com... toda trajada indígena, de cocvalho, saia e “olha, temos uma indígena na sala, uma índia” né? Pintavam os alunos com três risquinhos, botava aquele cocvalho de papel né, que sempre acontece e eu sempre... e ainda perguntaram assim “nossa, você é índia mesmo? Você não parece uma índia”, “mas teu cabelo é cacheado”, “mas você não tem o olho puxado”, aí eu pensei isso sobre meu sobrinho né, que ele tem 13 anos e não tem o cabelo liso né, o cabelo dele é bem crespo. E pra ele? Sair de uma escola indígena, pra ir para uma escola não indígena, eu estou ensinando isso pra ele, esse processo também. Pro racismo que a gente sofre dentro das escolas. Porque na escola indígena não, a gente está com os nossos parentes, nossos costumes; sim, ensinamos nossos costumes indígenas né, a língua indígena, o toré, o grafismo, mas a gente ensina também, os conteúdos que as escolas não indígenas passam, como o português, matemática e esse processo todo. Então, pra ele vai ser um pouco difícil, mas estou ensinando a ele para combater né?

Roger: É, exatamente? Eu me recordei agora também, eu atuei ali em uma comunidade... em um município aqui perto, em Inácio Martins, era uma aldeia Guarani, também tinha uma escola indígena ali e tinha algumas questões relacionadas a isso também assim, de adolescentes que saíam pra estudar, geralmente em escolas não indígenas na cidade, também sentiam esse impacto. Então é bem... exatamente, acredito que deve ser um processo muito difícil mesmo. Fazer essa transição é complicado. Muito mais nas universidades também, que agora... aqui no Paraná, agora que está tendo o movimento de pensar sobre cotas indígenas nas universidades também, nas universidades públicas. Agora que se tem pensando nisso, assim como cotas para transexuais também, que isso está sendo muito difícil ainda. Aqui no Paraná eu não vi ainda e agora na UNESP [Universidade Estadual Paulista], em São Paulo, na pós graduação, então também, é um processo que agora que anda sendo pensado. E engraçado que aqui na universidade no interior do Paraná, teve a primeira

cota indígena, agora... uns dois anos atrás e o município fez um evento, com a aluna que passou em cota indígena mesmo e no mês de abril, enfim... o município fez aquele show para dizer “olha como nós estamos nos colocando. Estamos nos mobilizando para inserir pessoas indígenas também nas universidades” e armaram esse show para o município estar sendo visível, enfim. E também assim, acho que o processo começa todo daí, é uma grande politicagem, fogem das questões de direitos, fogem da questão de refletir sobre esses processos mesmo históricos, colonizadores; é muito mais uma questão política. Então, é complicado mesmo Yakecan.

Yakecan: É tipo assim, usar um indígena como troféu né. São datas comemorativas né, comemorativas, que utilizam ou convidam algum indígena, como aconteceu agora como você falou, com a parenta né. Tá usando ela para dizer isso, pra politicagem, pra dizer que acolhedora da casa dos indígenas, que é antirracista, mas infelizmente não é. Então, é assim, acontece acho que todo o Brasil né, acontece com as casas indígenas que a gente está usando. E falar sobre as cotas, muitos utilizam as cotas para estar entrando né, garantindo uma vaga. Tem pessoas que é contra cotas indígenas, “mas por que?”, contra a cota negra, trans, travesti... e travesti é difícil né, estar entrando em uma universidade para estar ali, porque tem uma parenta daqui de Crateús, que é do coletivo Caboclas, ela não terminou o ensino superior dela porque não respeitavam o nome dela social, dentro da universidade né? Então isso, é um processo difícil dentro da universidade também, então ela saiu, desistiu do sonho dela porque não respeitavam o nome social; o próprio professor faltava respeito, então é muito triste, acontece isso. Eu sinto falta né, como diz, eu sinto falta de um travesti dentro da universidade, quando estou em uma roda de conversa na universidade, em um debate, eu sinto falta. “Por que que eu não vejo dentro das universidades?”, então é complicado isso.

Roger: É, exatamente. Yakecan, então voltando também aqui nas perguntas, para não tomar muito seu tempo. Pensando muito agora no seu processo de arte também, desse seu ativismo, enfim.... Como que você compreende que essa sua arte, ela é uma potência mesmo, uma arte que movimenta, que é política. Como você entende esse seu modo de fazer a arte agora enquanto uma indígena que está nesses centros urbanos e que está diretamente ligada nesse coletivo também, como isso se torna uma potência nas suas relações enquanto uma sujeita política, ética e ativista?

Yakecan: Então assim, eu utilizo meu ativismo, tá com uns tempos já né e eu vejo que eu sou muito forte assim, porque eu não só começo o ativismo nas mídias, dentro da minha comunidade mesmo né. A gente começou dentro da comunidade, lutar. Então, com meus 23 anos, eu comecei a utilizar meu ativismo e eu aprendi mesmo com as mulheres né; algumas mulheres indígenas são ativista, políticas né? E... primeiro a minha mãe né, que foi essa inspiração, por ser uma mulher que lutou assim, que ensinou né; que eu vou ter muitos desafios na frente, muito ataques nas redes sociais. Até deixei de usar um pouco meu ativismo assim, porque eu não estava aguentando os ataques nas redes sociais e meu psicológico... a gente tem que cuidar do nosso psicológico também né, saúde mental e ele estava triste mesmo né, abalado; aí foi voltado pro físico. Eu fui atacada ano passado aqui, botaram fogo quase na minha casa toda, por causa disso, por causa da luta que eu faço pelo meu povo, não só pelos Potiguara, mas por todos os povos indígenas. Mas com todos esses ataques, eu me afastei um pouco do meu ativismo pra cuidar mais de mim né e agora eu comecei de novo, porque a gente não tem que desistir né, temos que ser firmes e fortes; mostrar que somos indígenas, que queremos respeito, que somos povos originários, donos dessa terra. E agora eu, com isso tudo, eu vou estar abraçando as causas que está acontecendo, estou querendo ir pro ATL, que é o Acampamento Terra Livre, que eu estou fazendo campanha também. Porque estamos todos desempregados, estamos fazendo campanha para estar lá, eu estou fazendo o possível para estar com os meus parentes né, para estar conversando, conhecendo alguns pessoalmente também. Então, eu luto muito dentro da comunidade que eu vivo, mas é assim. Eu sei que muitos dizem “ai Yakecan, só quer visibilidade e tals. Tá usando esse ativismo só para ganhar curtidas” né, mas não, eu não quero isso, não sou disso. Quem sabe, quem me acompanha, acompanha meu trabalho sabe disso e muitos não me aplaudem por isso, mas outras pessoas sim, me aplaudem por reconhecer meu trabalho. Então, é um processo... pra você ser ativista tem que ter a saúde bem... bem mesmo sabe, porque é muito difícil, mas eu estou aqui firme e forte, e eu tenho muita força dos meus encantados; força de Jurema, que me ajuda muito e dos meus banhos de ervas, que me protegem sempre.

Roger: A que incrível! Eu tô bem feliz mesmo Yakecan, pela sua participação nesse projeto. É um projeto que eu venho trabalhando e com certeza, assim que finalizado, a gente dá uma devolutiva para você. Eu só tenho que agradecer mesmo você, por

estar participando da pesquisa e com certeza, vamos mantendo contato. Acho que eu me coloco muito a tua disposição enquanto um sujeito aliado também e como eu puder auxiliar também, em relação a questão da saúde mental né, a gente pode estar costurando, fazendo projetos, debates, do que vocês precisarem também, fico muito a disposição.

3.2 PEDRO KARYRY

Roger: Prazer querido, esse projeto de pesquisa, faz parte do programa da pós-graduação da UNESP – Assis, a princípio o objetivo de estar apresentando o trabalho de artistas indígenas LGBTQs no Brasil, mas após fomos reformulando, conversando com Yakecan, pra gente pensar em algo mais voltado pro coletivo CABLOCAS. A gente pensou nessa possibilidade de fazer algo sobre o coletivo em si, essa pesquisa vai ser direcionada, mas é uma pesquisa ampla e plural, pensando muito nos coletivos enquanto modo de potência, e espaços outros pra além das aldeias. Até por isso, é uma pesquisa com pessoas que estão nos centros urbanos e que ocupam outros espaços. E até pensamos em futuramente ir para Crateús, caso vocês topem, um encontro presencial, pensando muito no processo pandêmico também, mas são apenas ideias pra gente poder pensar. Enfim, foi a Yacekan que recomendou falar contigo, apesar de já conhecer seu trabalho em *lives*. A pesquisa é mais para conhecer o seu processo, enquanto artista indígena, que se utiliza da sua arte enquanto potência política, dentro dos movimentos, de resistência e de luta, enfim, fica bastante à vontade, pra contar sua história, de como conheceu o coletivo, e se você se sentir à vontade de falar sobre ser um indígena LGBTQ, e bom, vamos delineando na medida da conversa.

Pedro: Primeiramente, bom me chamo Pedro Henrique Venâncio Dias, da família Venans, da parte do meu vô, da região do Caribi, na década de 80, e a gente começou a retomada, e ao longo das minhas falas, eu vou me organizando. Sou conhecido também como, Itaokyíara Kariri, o significado “o senhor da casa de pedra” e Ita vem de Pedro, e Okyriara Henrique, daí, a junção do senhor da casa de Pedro, pois, bem... Sou gay, cis, moro no contexto urbano, como se diz, e também indígena ele também mora em qualquer lugar, tem esse ataque que a gente sofre diariamente, aqui no Ceara, na região nordeste, não tem indígenas. Sou conselheiro distrital da sala

indígena de Crateús, da etnia Kariri, Calabaça e Tupinambá, sou representante gay também da juventude indígena, um dos, porque existem vários, integrantes do coletivo Caboclas, pajés, e os demais que estão lá no Coletivo, e sempre estão dando ideias, em traze novas pessoas no coletivo, conhecer nossa realidade, de ajudar os parentes que estão em retomada também de sua própria sexualidade e também tem a orientação nossa. A gente não somos só um coletivo, somos amigos, conselheiros, a gente sempre está conversando com esses parentes que não teve ainda a coragem por ter medo de ser atacado pela própria etnia e a gente conversa, tem reuniões para que eles possam levantar a bandeira deles, de querer se identificar e ai moro em Crateús Ceará... Sou também militante do Levante Popular da Juventude, deixa eu ver se não esqueço de alguma coisa... há, sou Umbandista também, da religião afro brasileiro umbanda, filho de santo médio .. “oxum” , que é do axé, de mãe Alfrazina que habita em Teresina, e a minha trajetória, de ser LGBT, foi bem legal, entendeu, o começo do meu descobrimento, na verdade não é descobrimento porque eu já nasci ne, então foi bastante de boas, a aceitação dentro da minha família, da minha mãe e do meu pai, então não tive problemas com preconceito com os próprios da família, porque eu também sempre fui muito verdadeiro, do que eu sentia, do que eu sou, não tive porque mentir, porque minha mãe e meu pai são de boas, mas eu temia que eu fosse sofrer algum ataque vindo deles, porque geralmente os ataques vem de dentro de casa, a aceitação foi bem tranquila, e o que eu aconselho para as pessoas, que querem levantar a bandeira, é que elas criem coragem, não se aprisionem, com isso, pode vim a depressão, a ansiedade e causa sequelas nas pessoas.

Roger: Você tem esse contato com as aldeias, juntamente com o restante da sua família. Como é pra você se reconhecer nesses outros espaços e como é para você ser indígena no centro urbano.

Pedro: Como aqui, todas as aldeias, aqui em Crateús são cinco etnias, tem aldeia na zona rural, mas a gente mora no centro urbano, por outros fatos. A maioria das cinco etnias, moram aqui em Crateús mesmo, na aldeia que é alinhado a demarcação, e o nosso contato com as cinco etnias e de boa. As cinco, eram bastante distantes umas das outras, por desavenças, falta de contato, e assim foi evoluindo, e ainda está, e a intenção é que os povos se juntem novamente, porque no passado também era desse jeito. Todos os povos eram juntos, pra estar lutando e hoje a gente está retomando

essa atividade, de juntar a juventude, com os velhos, alguns jovens já estão velhos, e agora é a juventude que vai tomar a luta pra si, e não assim do nada, a gente para pra conversar com os pajés, caciques, pra ver o que eles falam, as lideranças. muitas lideranças apoiam a nossa causa, porque um tema bastante citado agora, indígena LGBT, e no contexto urbano, que é um tema bastante focado mesmo, nessa causa, na questão LGBT, e aqui em Crateús teve a primeira escola de formação, para que a gente possa estar formando, debatendo sobre ansiedade, depressão, sobre indígena LGBTQIA+ dentro da aldeia, e ai essa escola de formação, e isso foi maravilhoso que a gente pode estar discutindo, dialogando os jovens com os velhos, com as lideranças, e a gente quer fazer no próximo ano, os jogos indígenas, a assembleia dos povos indígenas jovens, entendeu? Que quem está em retomada é a juventude, que está agora, e é isso que a gente tem para o ano que vem, uma assembleia de retomada para todos os povos se conhecer. O coletivo também vai estar trabalhando essa questão, e alguns integrantes estão em retomada, tem pessoas que querem saber seu povo, qual foi a trajetória e aí a assembleia dos povos indígenas vai ser bastante aproveitada, porque os povos vão conversar, vão dialogar e aí tem a junção de histórias parecidas e aí eles vem descobrimento, de onde os avós veio, os avós e avôs, e ai entra nesse contexto o coletivo. No começo do ano, foi feita a revista no EUA [Estados Unidos da América] que saiu, não lembro direito, mas foram em dois países, feita uma revista do coletivo Cablocas, e estamos pensando em fazer uma associação que querem agregar no coletivo, mas a gente ainda não tem CNPJ [Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica], para participar de evento de projeto, e aí a cada dia a gente está evoluindo, e esses dias a gente tá meio parado, pra gente estar lutando devido a PL que é em Brasília, que está sendo bastante corrido. Em setembro tem a marcha das mulheres, novembro tem a assembleia dos povos indígenas que vai ser na aldeia Itaguaí, e a gente tem que correr com o tempo, com as atividades pessoas que a gente tem. O coletivo não está tendo muitas atividades, por conta da ausência dos projetos.

Roger: Quanto tempo você está no coletivo?

Pedro: Eu sempre estive dentro, porque meu contato com Jessica é grande, e ela primeiramente viu com o Tiago Guarani Potiguara, eles primeiro sentaram, tiveram a ideia de criar o coletivo, LGBT de Crateús e região, e quando eu vi, a Jessica já tinha

me colocado no coletivo, e aí ela me explicou o intuito de ajudar os LGBTs que são rejeitados e foi sobre isso que começou. Quando a gente viu, já estava fazendo projeto, já estava sendo conhecido como primeiro coletivo indígena de Crateús e região, e tinham outros, mas não indígena, e aí se destacou, e aí eu digo que ajudei bastante no coletivo e ainda estou, mas agora estamos ausentes, pra gente estar retomando as atividades. Eu estava até falando com meu colega, ele falou que estava ausente do grupo, mas eu disse, não rapaz, isso está acontecendo com todo mundo que está em retomada, porque tem reunião, viagem, *lives*, roda de conversa. Hoje eu passei a manha toda, até agora, ajeitando uma roda de conversa com os povos indígenas e os povos de terreiro, e aí foi muito puxado também e eu acordei agora, porque é bem puxado mesmo. O coletivo, daqui uns dias vai estar retomando nossas atividades, *lives*, rodas de conversa, pra gente estar ativando os jovens que estão de lado do coletivo.

Roger: Quantos vocês estão no coletivo?

Pedro: Eu acredito que uns 20 e poucos, porque assim, nem todo mundo que está no coletivo tem um celular, então a gente quando tem alguma atividade, a gente manda alguma mensagem, ou presencialmente, é nesse estilo que a gente faz. Porque tem muitos LGBTs que está no coletivo, mas não tem um aparelho para estar acessando, pra estar por dentro das atividades. Quando tem alguma atividade a gente manda o recado pra um conhecido, ou pra pessoa, porque aqui em Crateús é pequeno, todo mundo se conhece. Teve um encontro presencial, mas foram poucas pessoas, era uma atividade (eu não estava aqui), mas são atividades de lazer, sabe? Era como se fosse um sarau, tinha um grupo que dançaram, recitavam, liam poema, mas eu não estava presente em Crateús.

Roger: saudades um sarau!

Pedro: É sim, e aí agora na festa junina, virtualmente a gente fez uma fogueira, com cantor e tudo mais. Mas eu estava apresentando uma *live*, não pude participar, mas para o final do ano a gente quer se reunir.

Roger: Legal Pedro. Você tem planos para o futuro?

Pedro: Eu ainda estou cursando o ensino médio, terminando. E aí quando terminar, eu quero fazer cursos, para trabalhar na escola Indígena Kariri Tabajara, que estamos juntos trabalhando na construção da nossa escola. Já está bem caminho andado, a gente viu terreno, a documentação, só falta essa pandemia passar, para as coisas se agilizarem, mas é isso, trabalhar na parte ... uma coisa da saúde indígena, é que tem brancos ne, e aí, eles estão na vaga de indígenas, com coisa também que eu vou estar abordando na próxima reunião do coletivo, que a juventude possa estar estudando, terminando suas graduações para estar retomando o nosso direito, porque muitas das vezes quem está nas vagas de professores, dentistas, de enfermeiros em hospital... vem a nossa vaga de indígena mas não é ocupada pela gente, porque não temos qualificação, e o que a gente pede pra juventude que eles estudem, para que possamos ocupar nosso lugar, e se deus quiser aqui em Crateús, vai ter doutor dentista indígena, vai ter cirurgião, enfim... a gente tem que retomar esses nossos lugares que foram tomados pelos brancos, e até hoje eles tem autonomia de querer tomar, e não é assim, porque nós somos os povos originários e a gente tem por direito ocupar esse lugar. E uma coisa que a gente fica meio assim, é que a juventude estude, porque sem estudo, sem conversa, sem diálogo, as coisas ficam em vão, por não ter o conhecimento, não ter a sabedoria, que você tem, que o próprio indígena tem. É isso.

Roger: eu trouxe mais umas perguntinhas, pra não fugir do seu horário. Como você compreende o seu modo de fazer arte, o seu movimento artístico, enquanto potencias...

Pedro: Como eu me acho? Eu acredito que estou em um patamar que eu deveria estar, porque a gente tem que ocupar, onde a gente quer chegar, mas a ideia é que todos estejamos em um patamar só, porque assim, nem todo mundo vai na mesma ideia que a sua, mas daí são coisas diferentes. Eu trabalho bastante com espiritualidade, com a minha ciência, que eu cresci, com essa ciência de curar, de fazer artesanato, de dar conselhos espirituais, é sobre isso. Mas nem toda pessoa está no mesmo nível, então assim, fugindo um pouco, tem muita gente que fala: - Ah, o Pedro quer ser mais indígena que os outros, não é que a gente queira se achar mais indígena, mas tem coisas que a gente... a gente, tem que se permitir, sair daquele lugar, pra poder evoluir, e é uma questão que eu falo bastante. – Vamos entrar na

espiritualidade, a gente é assim, vamos tentar fazer isso, lideranças jovens de outros jovens, a gente sempre está batendo na tecla “vamos estudar, vamos procurar a espiritualidade, vamos se orientar, vamos se concentrar” pra que as boas energias possam vir e você poder fluir, é nisso que a gente trabalha.

Roger: Pedro, a gente vai terminando por aqui, mas você quer terminar com alguma fala que possa representar todo esse movimento, essa luta. Fica à vontade.

Pedro: Bom, tenho uma né, que a juventude é revolução indígena, porque, por conta dessas retomadas, que estamos entrando, de outros parentes, que estão vindo, se identificando, a juventude está muito aflorada, pra estar na luta, e a gente pede calma, pede compreensão, porque os nossos antepassados, eles foram ameaçados, passaram fome, não tinha comida, então o fruto que tinha por perto, eles se juntavam e comia. Então, as coisas estão mais modernas, mais avançadas que os anos 80, 90 por aí. E que a gente evolua, para bem melhor, do que a gente se conscientize, do que é miliar e você só querer atrapalhar também ne, porque tem gente que se diz militante, mas não pratica aquilo que você está militando, de falar – “Ah, eu sou feminista!”. Mas na primeira oportunidade que você está ali com a sua namorada, você a deixa com o filho em casa, e vai pro bar beber. É nessa questão de ter consciência, se equilibrar, não perder o foco, do que você está praticando, então é isso, então a evolução é com os jovens indígenas, que estão retomando essa luta, por conta dos troncos velhos que estão envelhecendo, estão se acabando, porque depois disso é a gente que tem que fortalecer, para o movimento indígena não morrer, segurando a mão de todo mundo e se unir.

Roger: Pedro, preciso somente te agradecer, e deixo aberto para novos projetos, e trabalhos futuros com o coletivo e com você, fazendo alianças e movimentando outros lugares, fazendo essa rede de conexões entre as pessoas...

Pedro: Eu sou muito verdadeiro, eu falo bastante e era o que eu estava falando com meu primo Lucas. A gente precisa estar colocando os povos de fora, que acompanha, pra dentro do nosso movimento para que participe e tenham em mente, o que a gente faz, qual a nossa resistência, pra poder repassar para outras pessoas. O pessoal daqui de Crateús mesmo, que não entendia o que era aldeamento e os indígenas que

moram na aldeia, que é uma coisa que está em luta, quebrando o tabu que existe, de que indígena só é indígena se está dentro da aldeia, e eu só quero agradecer o convite de eu estar falando um pouco sobre minha resistência do lado pessoal, e também do lado do coletivo, porque isso é uma ciência, uma história que está sendo contada para você ou outra pessoa estar repassando de um para outro, pra estar reconhecendo mais melhor o que é o movimento Crateús, e obrigado e pode deixar que quando a gente tiver “aperriado”, quando chega projeto aqui, a gente fica louco, a fazer esses projetos... vai dar certo, se você quiser, estar marcando outra hora, para estar conversando com outros do coletivo, convidando, e pode se dizer, bem, a frente também do coletivo, que eu acredito que com essa conversa, você está cheio de conhecimento.

3.3 DAVILO MACHADO

Roger: Oi Davilo, tudo bem? Bom, pensei de você contar um pouco sobre a sua história, enquanto um sujeito de ascendência indígena e principalmente essa sua inserção dentro do coletivo. Se você quiser contar um pouco sobre essa sua trajetória, das suas formações, quantos anos você tem, o que você está fazendo de novo, enfim...

Davilo Machado: Então, o meu processo... eu estava em um processo de retomada. É, por exemplo, eu vim me reconhecer enquanto indígena agora, no ensino superior. Eu sempre tive consciência que minha mãe é indígena, sabe? Por exemplo, na infância, ela sempre me levava para a aldeia do Pajé, tudo mais; ela participava dos eventos. Só que eu achava, na minha cabeça, naquele tempo, eu achava que eu não poderia ser indígena por eu ser filho de homem branco. A minha mãe era casada com um homem branco sabe, e eu sempre achava “não”, que para eu ser indígena, eu teria que ser filho de um outro indígena, só que eu estava completamente errado a respeito disso. E eu só vim me reconhecer indígena mesmo, depois de ter uma conversa com a Yakecan. Conversei com ela, falei e tudo mais, “Yakecan, o que eu realmente sou? Porque minha mãe é indígena, ela é indígena da Potiguara, o meu pai é branco, o que é que eu sou? Sou um mestiço?”. Eu não sei o que eu sou, porque quando as pessoas perguntavam tipo “mas se tua mãe é indígena, você também é indígena”, mas eu falava “não, mas eu não posso ser indígena”. Então ficava uma

dúvida constante em mim. Aí eu conversei com ela e ela disse que sim, de fato eu sou indígena por minha mãe ser indígena e tudo mais. E a partir disso, eu comecei a entender né, conversar com a minha mãe a respeito disso, pesquisar sobre a etnia Potiguara de outros estados, não somente daqui da minha região, Crateús. Então, foi toda uma busca de aprendizagem, estou indo passo a passo, conhecendo, participando, entrando no mundo do ativismo né. E é basicamente esse o meu contexto com a relação indígena. É isso.

Roger: Você está cursando a pós graduação então. Que curso você faz?

Davilo: Não, eu ainda estou na graduação. Eu faço engenharia.

Roger: Quantos anos você tem mesmo, Davilo?

Davilo: 20 anos.

Roger: E Davilo, como é que você conheceu a Yakecan?

Davilo: Então, como a Yakecan é filha do Pajé... assim, a nossa família, ela é interligada. Por exemplo, o irmão do Pajé é meu padrinho, como a irmã do Pajé, também é minha madrinha. Tipo, é muito interligada as nossas famílias e como ela é filha do Pajé, aí eu sempre conheci ela, desde criança.

Roger: Então, já faz um tempo. E como é que foi essa questão de você estar se inserindo dentro do coletivo? Tipo, todo mundo se conhecia? Como é que está?

Davilo: Então, quando eu entrei no coletivo, eu tive muitos receios. Porque eu sempre achava que o pessoal do coletivo não iria me aceitar enquanto indígena, sabe? Como eu estava no processo, eu não tinha muito o que oferecer de conhecimento, então eu sempre pensava isso, que eu não tenho é... por exemplo, alguma vivência a ser falada, alguma questão a ser discutida. Eu sempre achava que eu não tinha voz para falar quase nada. Eu até falava para a Jessica, "Jessica, eu acho que eu estou mais aqui como simpatizante, do que como indígena", porque eu tenho muito receio do que falar; sempre deixava eles falar. Até hoje mesmo, eu deixo muitas pessoas que tem

experiência dentro do coletivo falar, porque realmente eles têm lugar de fala e propriedade de fala, eles vivenciaram tudo isso; eu não. Um pouco por eu ser indígena do contexto urbano, eu não tive... podendo dizer, a dificuldade que os indígenas aldeados sentem na pele. Por exemplo, a luta por terras. É tipo, o que está totalmente marcante atualmente. Enfim, eu nunca presenciei isso. O preconceito que eu vivenciei, foi só basicamente aqueles estigmas que... por exemplo... a maioria das pessoas tem enraizado no cérebro delas a questão de que o indígena tem que ser aquele indígena lá do período colonial; a gente tem que estar no mato, tem que usar aquela roupa, o cabelo liso e tudo mais, só que as coisas não funcionam mais assim. Existe a miscigenação, existe toda uma questão de evolução, as coisas vão ficando modernas e o indígena vai se inserir na cidade; seja de forma forçada ou seja por escolha. Então, esses foram basicamente os estigmas que eu vivenciei após eu dizer que sou indígena, sabe? Tipo, “como você é um indígena se tu tem um cabelo crespo? Mas como você é indígena se tua pele é mais clara?”, entendeu? Esses foram os estigmas que vivenciei, mas nada comparado ao que os aldeados sentem na pele, eu acho que tem níveis diferentes. Então, é isso.

Roger: O coletivo, ele... acho que ele nasceu em 2017/2018 né? Que a Yakecan falou para mim que fazia um tempo. E só depois de muito tempo que ele se tornou presente nas redes sociais né? E você já conhecia esse coletivo? Como é que foi para você se inserir dentro desses espaços e dialogar com o resto da galera?

Davilo: Eu não conhecia o coletivo antes dela me convidar. Eu não tinha noção do coletivo, aí ela me convidou, me explicou, tudo mais e eu achei totalmente bacana, porque eu... por exemplo, eu faço parte da comunidade LGBT e por mais que a gente faça parte, eu não sei você, não... enfim, essa é uma pergunta muito individual. Mas nós que somos da comunidade LGBT, tipo, trans, gays, enfim... nós nunca paramos para pensar que existiam indígenas, talvez você também nunca parou para pensar e eu achei tipo, totalmente incrível ter a existência desse grupo, desse coletivo mesmo. Porque simboliza mesmo, de fato, que a questão indígena dentro da comunidade LGBT, nem por nós nem por fora; não é à toa que quando você fala que você é indígena LBGT, as pessoas ainda duvidam, sabe? Como se fossem coisas que não desse pra explicar, coisas distintas, que tecnicamente os indígenas não podem ser LBGT, eles só podem ser indígenas. Então, é basicamente isso. Eu achei totalmente

interessante ter feito esse coletivo, eu adorei participar dele, tô adorando participar. Está sendo totalmente construtivo para mim, sabe? Tanto mentalmente, quanto espiritualmente. Está fazendo bastante eu me reconectar com tudo, como eu não quis me conectar na minha infância e acho que é basicamente isso.

Roger: Acho que tem uma surpresa, tem esse impacto né, quando faz a gente pensar. Eu também, eu sou gay, mas em nenhum momento durante minha formação dentro da psicologia se trabalhou sobre questões indígenas e também em discussão de gênero, enfim. Aí é uma falha que as instituições vão tendo ao longo da sua história. A gente vai replicando exatamente esse processo colonial, de colocar em caixas e não pluralizar mesmo, principalmente os movimentos LGBTs. Então acho que... por isso que eu agradeço real assim, a importância deste trabalho para a gente poder explicar um pouco mais a temática e assim gerando também, principalmente dentro das academias, esse processo de reflexão dentro dos movimentos LGBTs mesmo. E assim Davilo, dentro do coletivo, vocês têm encontros? Como é que funciona as pautas?

Davilo: Então, no momento que eu fui convidado para o coletivo, no momento que eu entrei no coletivo, já estava no contexto pandêmico. Então todos os encontros, todas as conversas, reuniões, foram baseadas pelo *Google Meet*. A gente sempre tem encontros, a gente sempre fala sobre algum assunto importante. Nesse caso da PL-490, a gente se reuniu para falar sobre, ver como o coletivo pode se manifestar em frente a isso também, que é importante, sabe? Porque aqui na nossa cidade, tanto os indígenas não aldeados, como os aldeados, eles são questionados pela sociedade como um todo. A sociedade não aceita nós como indígenas, sempre questionam, se somos indígenas de verdade, "que indígena é esse que tem uma moto?", entendeu? São pensamentos que eu fico pensando "como é que essa pessoa pensa?". É isso. Então, basicamente os encontros são feitos dessa forma: virtuais; a gente escolhe uma temática, a gente se reúne para discutir o que a gente tem que fazer. Por exemplo, teve o mês orgulho LGBT, então a gente passou um mês quase que inteiro, se reunindo com a galera indígena e não indígena, pra gente falar sobre como é o orgulho, como é a carreira artística, como é a questão de levantar essa voz dentro da universidade, então foram várias temáticas, com várias pessoas. Tudo voltado para o

orgulho LGBT. Foi muito importante, muito importante mesmo. Inclusive eu... é outra coisa, é isso.

Roger: Mas se você quiser falar, complementar, pode falar.

Davilo: Não, era só comentando, dizendo que... explicando que essa parte do ativismo, de inserir na cultura indígena e tudo mais, fica muito complicado para mim... é, espera aí, eu acho que já cheguei a dizer para você que eu sou autista né. Então, aí tudo que muda do que é padrão pra mim, as vezes me assusta, sabe? Então, tudo pra mim... a vida é cheia de padrões. Aí por exemplo, eu conversar com outra pessoa assim, ao vivo, sempre me incomodou. Aí no mês do orgulho LGBT, falar sobre as temáticas me deixou totalmente paralisado, mas enfim, isso não cabe ao assunto. Risos.

Roger: Imagina! Extremamente importante, Davilo. Se você se sentir confortável também, é óbvio, de trazer junto, até para a gente pensar sobre outras nuances que vão sendo atravessadas pelas questões de sexualidade, pelas questões das nossas lutas, dos nossos movimentos. Muito se fala também, sobre outras questões. Agora vem esse movimento das questões do antipacitismo, que eu acho que seja fora demais para a gente poder ampliar a discussão, principalmente dentro... existem muitas... agora a gente está vendo principalmente sobre a comunidade LGBT, que possui alguma deficiência física, que também não se fala muito. Esses tempos eu vi um artigo sobre a gente não infantilizar, principalmente pessoas com uma questão de saúde mental, que possui uma debilidade na saúde mental. A gente vai infantilizando essas pessoas, porque parece... e elas já são adultas. Então, eu acho que as temáticas são atravessadas né. Não se fala sobre autismo também, dentro dos movimentos LGBTs; pelo menos nos que eu ando pesquisando assim e na universidade mesmo, não se fala sobre isso. Eu acho que é muito necessário a gente poder trazer. Mas eu acho que é um movimento, da gente poder conhecer, poder se aliar; acho que a palavra é essa. A gente poder fazer alianças com pessoas que vão contribuindo com as nossas formações, movimentos e lutas. Mas voltando para a questão, o ativismo para você, de alguma forma, como é que você entende o ativismo na sua vida hoje? Enquanto um sujeito que se afirma indígena LGBT, como é que funciona? Como esse teu ativismo e essa sua arte também são potências políticas,

são potências de movimentos, como é que você compreende essa sua prática dentro do coletivo, dentro das suas questões sociais, dentro da universidade?

Davilo: Então, para mim, o ativismo serve como forma de falar; falar o que outros indígenas atrás, outras pessoas da comunidade LGBT atrás, não teriam como falar ou não entenderiam. Ativismo pra mim, eu enxergo isso: É o lugar de fala. No momento, os meus lugares de fala são as redes sociais, por questão da pandemia mesmo e é isso. Meu lugar de fala, por enquanto são nas redes sociais. E o ativismo, eu enxergo dessa forma. Ativismo é o lugar de fala, é o lugar de você mostrar para outras pessoas que não entendem quão machuca certos pontos, como é necessário entender que alguns movimentos sociais tem uma questão estrutural no meio, tipo explicar uma penca de coisas. É isso.

Roger: E no meio disso tudo, Davilo, você entende que esse ativismo também é uma forma artística de você se colocar assim ou você acha... você se sente um artista também? Por mostrar essa luta em alguma arte assim.

Davilo: Sim, principalmente pegando pela minha questão mais étnica, principalmente as artes do nosso corpo, sabe? Quando a gente faz arte para insinuar uma luta, eu acho que isso é representação artística. Eu já vi... tanto demonstra a arte como fala, então eu acredito que leva para esse lado também.

Roger: Então você contou um pouco, sobre na sua infância você ainda não ter um pouco dessa sua afirmação ou essa construção de se pensar como um indígena também. A tua mãe... como foi esse processo dentro da sua família também? Sua mãe é Potiguara?

Davilo: Isso, minha mãe é Potiguara.

Roger: E como foi você conversar com ela sobre esse movimento e se pensar dentro desse coletivo, e a tua família? Você conversou com ela sobre sua sexualidade também? Tudo bem se você não quiser falar, mas como foi esse processo de você contar para sua família que está dentro desse coletivo.

Davilo: Então, a minha mãe foi totalmente de boas, tipo totalmente de leve pra ela, eu acredito. Eu me lembro que eu cheguei pra ela e falei assim: “mãe, eu sou indígena né”, de forma totalmente isolada, aí ela falou “e só agora tu foi perceber isso?”, entendeu? Porque ela sempre me levou, sempre me fez fazer contato, ela sempre esteve ligada na cultura dela, todo evento que tinha na aldeia, ela estava lá. Enfim, ela sempre esteve dentro disso. Eu e minhas irmãs nunca quisemos estar dentro para entender e tudo mais. Mas no momento que eu cheguei e se dei para ela que eu sou gay, primeiramente que eu sentia que não havia necessidade de falar para ela. Eu ficava tipo, “mas pra que eu vou falar?”, porque assim, existem pessoas heteras, minhas irmãs são heteras e elas nunca tiveram que chegar e falar que eram, “por que eu tenho que chegar nela e dizer que sou gay?”, eu ficava pensando nisso, sabe? Aí eu peguei e pensei que como agora eu estou namorando, eu tenho que contar para ela que estou namorando. Minhas irmãs falaram que estavam namorando, então eu também tenho que falar que estou namorando. Aí eu cheguei pra ela e disse “olha mãe, eu estou namorando e é um outro rapazinho”. E foi isso basicamente, e ela ficou totalmente leve, disse “ok, tudo bom, me apresente” e tals, e foi só isso.

Roger: Ai que legal! Foi o mais natural possível né. A entrevista na verdade, ela é muito ampla também né e eu não quero prolongar. Não sei se tem mais alguma coisa que você queira falar também... você sabe quantas pessoas são no coletivo?

Davilo: Olha, as vezes ficam saindo pessoas e entrando outras, sabe? Mas no tempo que eu fui olhar a quantidade certo de pessoas, tinham 11 pessoas, isso foi recente, tá? Mas eu não sei, pessoas saem, outras entram.

Roger: Mas Davilo, então é isso. Eu estou extremamente feliz por a gente ter feito essa entrevista, esse papo. Eu sei que no começo, as vezes é um pouco chato, por conta da documentação, que tem que assinar e tudo mais, porque não sei se está no tempo do TCC [Trabalho de Conclusão de Curso] já.

Davilo: Não, eu ainda estou no início do curso, calma. Risos

Roger: Mas eu quero agradecer mesmo, pela entrevista.

4 O QUE A DISSIDÊNCIA SEXUAL TEM A VER COM A ANCESTRALIDADE?

Em uma de suas apresentações orais no canal do *YouTube*, a Vieira H. (2021b), comenta sobre como corpos dissidentes, se tornam representações e técnicas de funcionamento que não pertencem a si, e que são destituídos do eu e de singularidade. Segundo a autora, um corpo dissidente não pede autorização porque todos já estão previamente concedidas, autorizadas e se configuram enquanto corporificações públicas. Sendo assim, um corpo dissidente, seja este, um corpo fora da hegemonia europeia, está suscetível a uma reprodução de trabalho social, que todos podem dizer o que bem entendem a partir do que se entende sobre estética, beleza, arte, expressões, falas ou qualquer outra face sobre os corpos.

A dissidência na perspectiva desta pesquisa em si, se configura enquanto um sujeito indígena que é atravessado pelas corporalidades diversas, e dentro desse processo, se faz presente enquanto uma sujeita LGBT, atravessados pelas diferenças, carregadas de sentidos e dizeres ancestrais, que se expressam e falam a partir de diversos lugares possíveis. Estes corpos são frutos de residência e de lutas que tencionam ao longo da história, gritos de poder e de saber, carregadas com marcas e simbologias ancestrais. Os sujeitos aqui fogem da heteronormatividade hegemônica CIS patriarcal e se afirmam na medida em que se coletivizam e atravessam/ocupam espaços urbanos e movimentando outros lugares.

As identidades localizadas nesta pesquisa, são corpos que se afirmam indígenas e que são representadas por diferentes etnias, além do próprio sentido de arte que vai sendo localizada enquanto processo político e estético, propondo uma arte descentralizada dos paradigmas sociais, do sentido sobre arte indígena. Esses gritos, essas imagens, esses grupelhos são identidades possíveis, que se integram para sobreviver ao poder central, desde a colonização ocidental. Os povos originários lutam com o fim do mundo, há muito tempo, já nos recorda Ailton Krenak. Por isso, falar sobre dissidência é também trazer o processo de identidade, e do próprio sentido da diferença.

O conceito de identidade aqui atribuído, vai muito além de algo processual ou conceitual, ele se caracteriza nas nuances, e nas margens, que vão se consolidando na medida em que entendemos as especificidades étnicas e culturais de um determinado povo, mas quando o processo é artístico, não há centralidade possível e aparente que enquadre qualquer termo proposto. A intenção conceitual nesta

construção, não se limita em sua integralidade dissecar cada esfera proposta referencialmente por autorias ou formações específicas, mas de entender as 'vicissitudes e as sazonalidades' (NÚÑEZ, 2021) que permeiam o processo de identidade ou da diferença.

Dentro do campo das identidades, há um grande volume de conceituações que estão alicerçadas ao termo propriamente dito, desde os aspectos filosóficos, quanto as questões culturais, de gênero, sociais, linguísticas, nacionais e digitais, que reverberam e se intensificam na medida em que são colocados e localizadas enquanto conceitos importantes na elaboração de uma problemática ou para dar sentido a algo.

Coelho e Mesquita (2013) mencionam que os processos identitários dos indivíduos, se transformaram a partir das relações que delineamos ao longo de nossas vivências com os saberes de gênero, classe, etnia, raça e religião. As autoras relatam ainda que ao longo das referidas relações, o conceito transitou e emergiu novas possibilidades de identidades, traçados por um mundo moderno de indivíduos modernos. Estas reflexões partem de uma análise, entendendo a crise e as mudanças estruturais que se intensificaram ao longo dos anos na sociedade na qual atingiram diversos setores sociais e que impactaram no conceito de identidade, "o indivíduo que antes acreditava ser integrado, centrado, uno, dotado de uma identidade unificada e estável cede lugar ao indivíduo descentrado, fragmentado, deslocado, composto por várias identidades" (COELHO; MESQUITA, 2013, p. 28).

As autoras Coelho e Mesquita (2013) finalizam seus escritos, nos evidenciando que a constituição das identidades se configura no decorrer das vivências do sujeito, na medida em que o mesmo atravessa seus processos de identificação. Nesta travessia, o sujeito demarca diferentes lugares de identidade, e também se identifica com outrem, por isso, estas configurações identitárias não são fixas ou unívocas, elas se movimentam e potencializam na medida em que aquele contexto muda e que nos identificamos com outras identidades, movendo-se e se constituindo de outras formas recorrentemente.

Na relação que se estabelece a partir da linguagem, a identidade se faz presente e movimento espaços, a partir de diversas significações, como parte fundamental para a nossa construção enquanto sujeito. Culturas, fatos, política, pensamentos, sistemas, interações e relações, nos constitui e nos configura produtos sociais, históricos e culturais, possibilitando que o conceito de movimento seja parte

fundamental para estas interrelações, bem como, a própria experiência que vamos delineando a partir da linguagem.

Observamos que o conceito de identidade transita em espaços, tempos e contextos diversos, nos evidenciando definições que estão enraizadas em lugares e posições que sustentam ideias e conceituações diferentes, nos propondo a refletir mais do que as similaridades etimológicas, mas que derivam da conceituação de identidade que se cruzam, trilham e movimentam em outras vertentes, perpassando a lógica da diferença e dos processos identitários. Tangencialmente atravessados pelos territórios da antropologia, alicerçados pelas influências relacionais com o outro, das ideias da diferença, filosoficamente pelos processos de reflexões de variações ou dos campos em áreas sociais, a identidade se propõe a não ser unilateral ou homogeneia, a identidade delinea outros caminhos que partem da própria ideia da diferença que promove variações e devires substancialmente.

Conforme Silva T. (2000), a identidade é parte do que o sujeito é, substancialmente positivo, um marcador de independência, singularidade, autoafirmada. No mesmo viés, a diferença seria uma parte de “entidade independente” (p. 74), tendo como base o outro, afirmando assim, duas perspectivas que existem respectivamente de modos diferentes e de relações sinuosas. A afirmação de identidade só existe porque há diferença e nos permite entender também o que é o outro em sua singularidade, visto que a identidade também se faz com aquilo que não é, sobre suas negações, enquanto uma cadeia de reações, de declarações e afirmações.

Ainda para o autor, o termo da diferença aparece antes mesmo do processo de identidade, visto que é partir da diferença que entendemos o que não somos, considerando de modo radical que a diferença tão somente faz parte de um processo resultante, mas do que se alinham a identidade com a diferença. Ainda neste mesmo movimento, o autor problematiza a linguagem como parte fundamental na caracterização destes conceitos, pois, como parte de uma produção cultural e social, a identidade e a diferença são criações que se acoplam nos atos de linguagem e dos sentidos que os compõem, sendo parte de um processo resultado pelos seus sentidos simbólicos e também discursivos.

Tornar-se, ou melhor, se reconhecer como diferente é parte do processo desta escrita e diz mais sobre as afetações ao longo da pesquisa do que seu produto final. A proposta é essa, olhar a diferença como possibilidade, como emergente e

atravessar essas narrativas com o cuidado, sem pré determinações ou uma direção unívoca, sentindo e percebendo como somos subjetivados por tantos caminhos dessa diferença, afinal, falar sobre cartografias é também se perceber nesse processo e nas afetações com as bordas. Silva T. (2000) também observam que a identidade e a diferença, marcadas pela linguagem, são conceitos fundantes para a compreensão do processo simbólico e discursivo, e de que os lugares que os sujeitos transitam não são fixos, tampouco absolutos, assim, cada espaço e posição que estamos é parte de uma rede de sentidos e de significados. “Em suma, a identidade e a diferença são tão indeterminadas e instáveis quanto a linguagem da qual dependem” (SILVA T., 2000, p. 80).

Quando trazemos a discussão de identidade, pensamos o processo da diferença enquanto possibilidade, e não nos atemos em uma variante específica sobre o que é identidade em sua integralidade, visto que não há uma preocupação deste pesquisador em trazer unívocas conceituações, tampouco suas problemáticas alicerçadas pelas bases epistêmicas sobre o assunto. Mas tencionamos nossa escrita na esfera da diferença e como ela se propõem a ser sujeito ou sujeita nesse movimento.

Nesse processo de caracterização, propomos o olhar da diferença e da arte enquanto potências que corroboram entre si, nas ações e práticas desenvolvidas nessa pesquisa. Como parte fundamental da elaboração desta escrita, pensamos um coletivo que se atém a uma possibilidade dissidente contraposta a ideia da lógica colonial e da própria identidade, e que não se atém a um único grupo étnico, tampouco, tem suas bases centrais ancestrais ou com bases semelhanças linguísticas e culturais. O coletivo “*CABOCLAS indígenas lgbtqi+*” da cidade de Crateús, interior do Ceará, nasce com o objetivo de construir possíveis, de rachar, fomentar e dar visibilidade a resistência indígena LGBT e evidenciar a inserção destes nos centros urbanos, através de encontros regionais, pensando o processo de retomada da própria existência e de estabelecer alianças em outros territórios.

Lunelli e Almeida (2021) comentam a respeito à urbanização dos povos indígenas, em uma perspectiva do estado da Amazônia, tangenciando uma problemática enfrentada a anos através de estigmas e pré conceitos de afirmações equivocadas sobre territorialização e o deslocamento de povos para os centros urbanos. As autoras ainda enfatizam que só foi a partir do Censo Demográfico de 1991 que houve a construção da ideia de localização da população indígena brasileira,

com o critério de autodeclaração (LUNELLI; ALMEIDA, p. 46). Nesse movimento, houveram mudanças significativas para o avanço das pesquisas na área de políticas indigenistas e também socioambientais.

A publicização de dados sobre a população indígena permitiu não só um avanço na caracterização étnicoracial dessa parcela populacional brasileira, mas também contribuiu ao progresso das pesquisas socioambientais no país, bem como à possibilidade de definições de novas práticas de planejamento da política indigenista – marcadas essa última, sobretudo, pelo desafio de superação das práticas integracionistas. Além disso, a constatação da pluralidade cultural trouxe inúmeros desafios à gestão governamental, dada as especificidades e dinâmicas próprias de cada povo e a necessidade de se evitar uma totalização na análise desses dados. Isso porque, a respeito dos últimos dados censitários nacionais divulgados (IBGE, 2010), pode-se conhecer a existência de uma população indígena de 817.963 indivíduos (homens e mulheres), pertencentes a 305 povos distintos culturalmente que, juntos, representavam 0,4% da população nacional. (LUNELLI; ALMEIDA, 2021, p. 46).

Frente aos processos culturais dos Povos Originários, Bosi (1992) ressalta que é equivocado colocarmos o conceito de cultura em uma posição singular, quando o assunto é sobre a pluralidade dos povos originários, e foi através do modernismo que acabamos engessando e homogeneizando as culturas sociais brasileiras de modo geral. O autor cita como exemplo a diferença étnica dos povos Bororo e Nhambiquara, que são formações atravessadas por territórios distintos, saberes, espiritualidades diferentes e que compõem outras divisões culturais. No aspecto nacional, historicamente o Brasil, referencialmente no campo antropológico, aplicou seus critérios raciais para classificar o que se entendia sobre cultura, como a distinção de uma cultura negra, cultura indígena e cultura branca por exemplo, sem evidenciar os lugares dos povos e de suas singularidades.

Galvão (1960) já havia observado que estas singularidades étnico-raciais brasileiras, entravam em déficit nas pesquisas sobre aplicações nas culturas indígenas. Além disso, estas pesquisas eram centralizadas através dos estudos antropológicos dos norte-americanos, e apresentavam dificuldades na compreensão das informações sobre as tribos da época e sobre a redução territorial destes Povos Originários brasileiros. “Seguiram-se outras classificações de base cultural, sempre de iniciativa de antropólogos estrangeiros. Visavam o quadro geral da América do Sul e distinguiam-se pela ênfase em problemas de desenvolvimento histórico das sociedades ameríndias” (GALVÃO, 1960, p. 4). Nesse mesmo sentido, houveram referências que problematizam e refletem sobre estes processos de identidade

cultural, Cooper por exemplo observou a necessidade de uma subdivisão partindo da lógica de “tipos culturais” que exprimem níveis de integração cultural. Estes esquemas foram delineados e ratificados na medida em que se compreendia mais sobre as etnias brasileiras e da densidade de povos indígenas em território nacional.

Os autores Cunha (1992) também relatam que na presente história do Brasil, houveram perdas significativas em relação a diversidade cultural, fracionando as etnias e homogeneizando as identidades. O resultante destes agrupamentos nos leva a refletir sobre as possíveis perdas no âmbito das diversidades culturais, “em suma, o que é hoje o Brasil indígena são fragmentos de um tecido social cuja trama, muito mais complexa e abrangente, cobria provavelmente o território como um todo” (CUNHA, 1992, p. 12).

A autora ainda menciona que estes processos foram devastadores em diversos aspectos na esfera identitária dos indígenas, e foi através da expansão europeia, e de uma locomotiva mercantil que resultou nos genocídios históricos que permeiam até os dias de hoje no Brasil. Tanto no avanço epidemiológico de doenças trazidas junto com a devastação cultural pelos colonizadores, quanto as guerras pelos ataques de tomada de terras e a exploração de trabalhos. A colonização, colonização de povoamento ou colônia de povoamento, são expressões denotadas, que abarcam estes terrorismos e genocídios socioculturais e étnicos, que exploram e ocupam lugares e sujeitos com base na ideia mercantil, territorial e exploratório.

Nesse histórico de desmanche de etnicidade dos povos originários no Brasil, somos rachados pela força ancestral que nos convoca a repensar como trabalhar o conceito de descolonialidade e sincronizar possíveis dentro das margens que compunham os povos originários atualmente. Este trabalho se faz coletivamente e integra vozes que compunham com o fogo ancestral de cada sujeito aqui entrevistado.

Yakecan Potyguara se apresenta como uma das fundadoras do Coletivo Caboclas, ativista, fotógrafa, atriz e sapatão, residente atualmente na periferia de Crateús e ativa nas mais diferentes atividades através do coletivo, tendo como uma de suas perspectivas, trabalhar o processo de reconhecimento da etnia e da ancestralidade dos parentes da região. Yakecan ao longo de sua narrativa, problematizou o processo de retomada e também das construções históricas frente aos movimentos de demarcação e autonomia e lutas políticas do indígena no contexto brasileiro.

[...] somos da comunidade não aldeados, somos da comunidade urbana. E nós começamos mesmo o movimento aqui, em 2005. É, minha família assim, a gente sabe que vem desse apagamento muito forte, principalmente nós daqui do Nordeste, né? Aí, ainda do Ceará, do sertão, de uma cidade que tem cinco povos. Potyguara, Tabajaras, Cariris, Calabaças e Tupinambá. E, meus pais são de “retomada” né. Que fizeram o processo de retomada e, mas foi assim bem difícil, porque falavam que não tinha indígena, não existia, só existia na Amazônia, esse processo todo né, porque a gente sabe que esse capitalismo é grande demais e o apagamento também. (YAKECAN POTYGUARA, 2021, informação verbal).

O que se demarca também, são as telas, as músicas, os escritos, os poemas, as produções, e essas artes remontam uma história de resistência, de firmamento de vida, de retomada, de existência, e essas são potências cintilantes que irradiam suas forças ancestrais aonde tocam, aonde chegam, aonde estão. Firmando e reafirmando a própria vida.

O processo de retomada, segundo Gomes (2015) é um termo que se utiliza como afirmação de reconquista territorial dos povos originários, tendo em vista todo o apagamento cultural e histórico ao longo dos anos. Os povos originários ao longo da história passaram por diferentes momentos, entre lutas, movimentos, (des)conquistas territoriais, de emancipação e de “direitos” constitucionais, e a própria nomenclatura é revisada, pensando nesse processo de lugares, de retomada, de cuidado e de direito.

Caleffi (2003) problematiza em seus estudos a posição do indígena no Brasil no século XXI, afirmando que a denominação “Índio” é uma afirmação que não corresponde a um unívoco grupo étnico, mas de pessoas de diferentes grupos que ao longo de suas histórias, vivenciam situações de lutas e de movimentos de identidades políticas e culturais. Ao longo dos anos, essa atribuição antes denominada, passa por uma série de problematizações e de reformulações que nos orienta a (re)pensar os modos de demarcação e autonomia indígena no Brasil.

Baniwa G. (2007, p. 128) exemplifica a definição de Movimento Indígena enquanto um “conjunto de estratégias e ações que as comunidades, organizações e povos indígenas desenvolvem de forma articulada em defesa de seus direitos e interesses coletivos”. Ainda ressalta que no Brasil existem diferentes movimentos indígenas e que cada aldeia em sua singularidade estabelece a própria forma de luta por seus direitos, sem deixar de lado o movimento articulatório coletivo entre todos os povos. O autor afirma a existência dos movimentos indígenas como uma estratégia política para impedir um processo denominado por ele de “suicida do processo

colonial”, processo de opressão vivenciado pela comunidade indígena no período do Brasil Colônia” (p. 129).

Quesada (2019) nos estudos frente a colonização indígena no Brasil, comenta que a lógica eurocêntrica se posicionou contrária aos costumes e tradições indígenas e foi a partir disso e do forte impacto cultural, que houve uma fragmentação territorial e do modo de vida, onde a cultura religiosa cristã e o saber “branco” sobrepõem ao universo nativo.

No processo de construção do coletivo, há um forte movimento de localização que se propõem a refletir sobre o impacto da ocidentalização e da colonização europeia, na perspectiva do contexto indígena brasileiro. A primeira postagem do coletivo, pela rede social *Instagram*, conta a história do indígena Tupinambá Tibira, na qual se refere ao primeiro caso de um homicídio de homofobia indígena que se tem registrado no Brasil.

Pra uma mulher que eu sou, uma mulher CIS, uma ativista indígena, liderança com 23 anos, tão nova e uma fundadora de um coletivo né, porque... um coletivo que tem, que tem um processo, que a gente sabe que é de homofobia né. Foi o primeiro que levou uma homofobia foi um indígena, Tibira, daqui do Maranhão, em 1913 a 1914. E com a religiosidade dentro das comunidades indígenas, apagaram isso. Mas para criar um coletivo, ainda no Nordeste, ainda no Ceará e no sertão, foi complicado sim, porque dizia assim, quando eu cheguei falar sobre LGBT, né, porque eu sou lésbica, é... de eu me assumir com 15 anos de idade para minha família, foi um processo bem complicado. Eu tive que falar, chegar para os meus pais, dizer “olha eu, eu gosto de mulher” e meus pais, eu acho que eles são bem, assim, abertos né? Porque entenderam, aceitaram, mas infelizmente a comunidade não aceitou; eu “tô” falando do meu povo Potyguara, eles infelizmente não aceitaram. E eu via que esse processo, de preconceito dentro do meu povo, “que que eu posso fazer?”. (YAKECAN POTYGUARA, 2021, informação verbal).

Fotografia 2 - Perudá projeto indígenas LGBTQ+



Fonte: Maria Gabriela Zanotti e Daniel Sakimoto/Perudá

Fernandes E. (2016) relembra a história de Tibira do Maranhão, o primeiro caso que se tem registrado de homofobia no Brasil. A palavra -tibira- tem em seu significado a ideia de “homens indígenas que praticam o nefando” (p. 6). Tibira, reconhecido como homossexual é amarrado e colocado juntamente com uma bala de canhão em Forte de São Luiz - Maranhão e executado logo em seguida, em meados dos anos de 1614, sendo assistida por membros principais de outras aldeias. É importante destacar que segundo o autor, “Tibira” foi o termo na qual se expressava a indígenas que tinham comportamentos sodomitas. O autor ainda cita as cartas de Padre Manoel de Nóbrega que relata os costumes da época, e frente aos “pecados” cometidos pelos índios do Brasil na ocasião.

Fernandes E. (2016) também comenta através dos fragmentos retirados de Obermeier sobre a brutalidade e a intencionalidade de purificar as terras daquela localidade, através do linchamento de Tibira do Maranhão que foi apanhado e executado por artilharia, em 1614 por uma embarcação francesa liderada pelo frade capuchinho Yves d'Évreux. Os relatos que se referem a execução de Tibira, podem ser lidos no Capítulo V em “Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614” de Yves d'Évreux.

Luiz Mott, antropólogo, historiador e pesquisador, apresenta na Semana de História da Universidade Federal do Maranhão em 1993, “A inquisição no Maranhão”, contando toda a história do indígena Tupinambá Tibira e a sua execução trágica na boca de um canhão, sendo este acusado de sodomia (MOTT, 1994). Segundo o portal de notícias do G1 (2020) a partir de 2014, Mott começou uma campanha para que a igreja católica pedisse perdão publicamente pela execução de Tibira e o início do processo de canonização, como um santo homossexual. Em 2016, um monumento foi construído na Casa do Maranhão dedicado a Tibira.

O artista, cantor e autor, João Nyn, remonta a passagem de Tibira também, a partir de seu livro intitulado “Tybyra uma tragédia indígena brasileira”, lançado em 2021, através de uma escrita profunda e que denuncia e anuncia um grito de resistência pelos povos originários LGBTs ao longo da história. A partir desse monólogo, o autor se utiliza de uma escrita com o uso de “Y” que se propõem a retomar uma vogal apagada e sagrada pelo Tupy Guarany.

“Preso a boca de um Canhão, prestes a ser executado por sodomia por soldados franceses, Tybyra, Indígena Tupinambá, relembra a própria vida e propaga

suas últimas palavras como se, depois de relâmpagos, o som dos trovões saísse de sua boca” (NYN, 2021, p. 5).

Tibira é um dos símbolos mais emblemáticos de luta e resistência de indígenas LGBTs que se tem na história, e se faz presente tanto nos coletivos, quanto nos livros, no teatro e nas histórias. Em 2019, o espetáculo “Tibiras” estreou e no elenco 10 atores e atrizes se encontram com a narrativa mítica de Tibira para trazer à tona questões e temáticas que atravessam as existências LGBTs. “Tibira surge atravessando a floresta e abrindo caminhos. É vento, ventania. Entre os bambuzais ela cruza o corpo e abre portais. É através do vento que chega o movimento, a vida. Que possamos cada dia mais, respirar” (TIBIRAS ONLINE, 2019).

O registro de Tibira é importante porque nos evidencia a colonização do gênero, na qual Lugones (2014) nos orienta demarcando as interseccionalidades entre raça, gênero, classe e sexualidade enquanto um sistema moderno colonial. Colonizar corpos dissidentes é parte da maquinaria maquiavélica hegemonia e supremacia branca e catequética que se coloca em nosso meio de ser e estar na sociedade desde a invasão. E se perde os corpos, se perde a fala, se perde a escrita, a subjetividade.

E nesse meio de retomada da própria existência, João nos convida também a retomar a própria escrita enquanto processo de resistência, e ressalta a importância de ter trazido a letra Y em seu livro enquanto um -possível-, demarcando a própria existência e de seu povo.

Parece óbvio, mas se somos uma plurynação multyétnica, por que não aprendemos em todas as escolas ao menos uma língua nativa, já que temos mais de 274 línguas locais? América também é uma ficção, uma Matrix Colonial com nome dado em homenagem a um colonizador. ABYA YALA, na língua do povo Kuna, significa “Terra madura”, “Terra Vyva” ou “Terra em florescimento”. É como os Movimentos Indígenas Contemporâneos desse continente a têm chamado. (NYN, 2020, p. 9-10).

Nesse sentido, o autor traz essa característica da vogal Y, não enquanto um recurso gráfico, mas retoma o que Eliane Potiguara comenta sobre ser um interlocutor da própria história, que acena e retoma a sua própria ancestralidade. E pensar sobre o processo de retomada, é também ser provocado nesse lugar da escrita, da linguagem, dos processos que somos subjetivados ao longo da vida. Esse processo de retomada também evidencia substancialmente toda a história geracional dos povos

originários e demarca lugares, como estão sendo os debates e produções do coletivo Caboclas, desde sua origem.

Eu vim me reconhecer enquanto indígena agora, no ensino superior. Eu sempre tive consciência que minha mãe é indígena, sabe? Por exemplo, na infância, ela sempre me levava para a aldeia do Pajé, tudo mais; ela participava dos eventos. Só que eu achava, na minha cabeça, naquele tempo, eu achava que eu não poderia ser indígena por eu ser filho de homem branco. A minha mãe era casada com um homem branco sabe, e eu sempre achava “não”, que para eu ser indígena, eu teria que ser filho de um outro indígena, só que eu estava completamente errado a respeito disso. (DAVILO MACHADO, 2021, informação verbal).

O grupo Caboclas vem se fortalecendo e se caracterizando enquanto um meio possível de acolhida e de movimento de indígenas LGBTQs em diferentes contextos, e sem especificidade étnica, refletindo sobre lugares e espaços que estes possam ocupar, neste caso especificamente, na relação que estes têm com os centros urbanos.

O coletivo acontece desde 2017, que a gente estava correndo atrás, mas só conseguimos em 2019, começamos com o Whatsapp, dialogando com os outros parentes, porque a gente sabe que os costumes são diferentes, não são iguais. E daí, 2019, fundamos o coletivo e criamos uma página no Instagram, que é essa página está tendo muita visibilidade, né? E já passamos de muitos encontros e são 15 integrantes. E a gente sempre coloca biografia, as histórias dos nossos parentes, para estar abordando mesmo, para estar colocando e mostrando que somos indígenas LGBTQ e existimos sim. (YAKECAN POTYGUARA, 2021, informação verbal).

Pensando nisso, outros coletivos se intensificam enquanto potencialidade e permeiam espaços outros que saem da convencionalidade estereotipada pela branquitude de indígenas aldeados, rachando e fissurando lugares engessados pela supremacia colonial, como é o caso do “Coletivo Tibira”, que também foi se efetivado através das redes sociais, enquanto uma potência micropolítica, a fim de dar visibilidade a indígenas LGBTQs. Este perfil foi desenvolvido a fim de construir espaços de “experiências, informações, fortalecimento e protagonismos entre indígenas e aliados da causa” (INDIGENASLGBTQ_CRATEUS, 2020). Devido à ausência de visibilidade e de discussões deste movimento, a ideia é trazer um posicionamento social e político, com narrativas indígenas tanto no espaço das aldeias quanto nos centros urbanos. Denominada “Tibira”, este perfil, foi o primeiro desenvolvido por indígenas LGBTQ brasileiros, e tem o intuito de dar novos sentidos e direcionamentos

através de exposições de suas próprias artes, corroborando com os estudos de gênero, decolonialidade e de dissidências.

E eu conhecia o coletivo Tibira, conheci o Danilo, e a partir também desse coletivo, eu fui entendendo e conhecendo esses outros coletivos. Li o livro de João Nyn, o que fala sobre o Tibira, contando de uma forma bem teatral, sobre a história de Tibira e é exatamente, acho que o processo é esse, de muita luta e resistência. (YAKECAN POTYGUARA, 2021, informação verbal).

Artistas e ativistas como Katu Mirim, Kae Guajajara, João Nyn, Neimar Kiga, Danilo Tupinikim e outros tantos indígenas, já expuseram suas artes potentes nestes coletivos, e consolidam suas presenças dentro destes espaços, refletindo sobre o processo de retomada, sobre o desmonte de políticas de garantia de direitos no âmbito dos Povos Originários, visto a atual condição política brasileira, e debatendo sobre tantas outras demandas que pulsam sobre estes territórios. Katu Mirim por exemplo, é rapper, cantora, indígena e ativista futurista dos movimentos e em suas redes sociais provoca através das caricaturas e memes, como a imagem do indígena ainda é estereotipado pela sociedade branca e pelo Estado.

Fotografia 3 - Katu Mirim



Fonte: Instagram @katumirim

A maioria das pessoas tem enraizado no cérebro delas a questão de que o indígena tem que ser aquele indígena lá do período colonial; a gente tem que estar no mato, tem que usar aquela roupa, o cabelo liso e tudo mais, só que as coisas não funcionam mais assim. Existe a miscigenação, existe toda uma questão de evolução, as coisas vão ficando modernas e o indígena vai se inserir na cidade; seja de forma forçada ou seja por escolha. Então, esses foram basicamente os estigmas que eu vivenciei após eu dizer que sou indígena, sabe? (DAVILO MACHADO, 2021, informação verbal).

Katu nos convida a reflexão e acentua a discussão sobre como é ser indígena LGBT em territórios urbanos, imersos nas universidades, em escritórios, em casas de shows, nas ruas, movimentando, resistindo e lutando por espaços de visibilidade. Em um de seus últimos trabalhos, a cantora lança seu single “Indígena futurista”, mencionando trechos que vão desde o processo genocida colonizador, ao processo de luta em ser uma “popstar”. Kaê Guajajara também é musicista, rapper indígena, arte educadora e atriz e atualmente, pelas redes sociais, vem se fortalecendo enquanto uma artista inserida no contexto urbano, buscando através de sua ancestralidade inspiração para as letras de suas músicas. Kaê ao longo do ano de 2021, assim como diversos artistas indígenas e não indígenas, tomaram a frente para as discussões políticas e pautas em relação ao Projeto de Lei 490, que dificulta a demarcação de terras indígenas no Brasil.

O projeto teve sua origem em 2007, concentrada e encabeçada pela bancada ruralista, prevendo que terras indígenas sejam abertas para garimpeiros, facilitando o acesso e liberdade destes em solo indígena. Ao longo dos anos, este projeto foi debatido, arquivado e desarquivado três vezes, e na atual gestão Bolsonaro, o projeto entra em vigor novamente e encaminhado para votações no plenário da Câmara dos Deputados. Segundo a colunista Castro (2021), o PL490

[...] cria um "marco temporal": só serão consideradas terras indígenas os lugares ocupados por eles até o dia 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição. Novos pedidos que não tiverem essa comprovação serão negados, caso a lei seja aprovada, e o processo de aprovação caberá ao Congresso - e não ao Executivo. Além disso, fica proibida a ampliação das reservas indígenas já existentes. Outro ponto que altera a Constituição é quanto ao uso exclusivo dessas áreas pelos povos tradicionais. As novas regras abrem espaço para a exploração hídrica, energética e mineração e garimpo, expansão da malha viária, caso haja interesse do governo, e libera a entrada e permanência das Forças Armadas e Polícia Federal, sem a necessidade de consultar as etnias que ali habitam. Fica também liberado o cultivo de plantas geneticamente modificadas em terras indígenas e o contato com povos isolados em territórios de "utilidade pública". (CASTRO, 2021, recurso online).

Houve então no ano de 2021, uma das maiores manifestações indígenas no estado de Brasília, contra esse projeto, com diversos líderes das aldeias de todo Brasil, e aliados aos movimentos que se propuseram a lutar e resistir a este descaso aos direitos dos povos originários. Davilo, comentou sobre este movimento em determinado momento.

A gente sempre tem encontros, a gente sempre fala sobre algum assunto importante. Nesse caso da PL-490, a gente se reuniu para falar sobre ver como o coletivo pode se manifestar em frente a isso também, que é importante, sabe? Porque aqui na nossa cidade, tanto os indígenas não aldeados, como os aldeados, eles são questionados pela sociedade como um todo. (DAVILO MACHADO, 2021, informação verbal).

Segundo a reportagem da jornalista Martha Raquel, no portal de notícias Brasil de Fato, o projeto

[...] abrange diversos pontos considerados um retrocesso para as populações indígenas, como por exemplo o Marco Temporal e a tentativa de regularizar a mineração, apensados dentro do PL 490. "Quando se coloca em votação o Projeto Lei e se considera o texto substitutivo que o relator apresenta, que muda totalmente, também se coloca em votação os que estão em anexo, e os textos que estão apensados - que muitas vezes não são analisados e tratam de matérias totalmente inconstitucionais, como a questão da posse e usufruto", explica a deputada federal. (RAQUEL, 2021, recurso online).

Fotografia 4 - #NãoPL490 #NãoMarcoTemporal. Levante Indígena. Ocupamos Brasília e demarcamos as telas!



Fonte: José Rui Gavião/APIB (2021).

O racismo nunca acaba né, sempre acontece todos os dias, é... a gente vem nesse, é difícil da gente, de estar nas ruas, de mostrar que tem indígenas. Ocorreu agora esse tempo, nesses dias, foi dia 30; fizeram um PL e a gente se manifestou aqui em Crateús, na cidade e ainda fomos barrados, colocaram que era para nós estarmos trabalhando e não fechando as ruas, foi um processo bem difícil. (YAKECAN POTYAGUARA, 2021, informação verbal).

Esse movimento ressoa intensamente e demarca um processo histórico de resistência ao poder central, da hegemonia eurocêntrica instalada no Brasil a tantos anos, que genocida e etnocida os povos originários.

Guimarães R. e Braga (2019) comentam sobre os marcadores em movimento que perpassam a lógica colonial e das proposições estéticas que são retomadas ao longo da história, adjunto aos processos de subjetivação dos sujeitos, numa postura crítica e que tangencia as fronteiras, há essa inconstância que remonta toda uma construção sobre o “branqueamento/recusa ao branqueamento” (p. 317), e essas proposições são reafirmadas por todo um processo de se pensar corpos que são subalternos e encontrados nas fissuras. Pensando nessa configuração de centralização de poder nas mãos da branquitude, Mignolo (2017a, p. 2) comenta que o conceito de colonialidade teve suas raízes descritas pelo sociólogo e pensador humanista Aníbal Quijano, a partir de suas teorias críticas frente ao processo de colonização europeia e das questões sociais da época. A possível etiologia do termo colonialidade se deu no Renascimento, que se propôs a refletir sobre um possível “projeto” de modernidade, através das invasões de territórios e de imposições culturais e dos modos de vida das pessoas. De todo modo, essa modernidade é parte da construção da civilização europeia, em suas bases fundamentadas pelo colonialismo, de modo que a expansão territorial não se atenha apenas aos muros geográficos, mas que abarcam toda uma logística cultural, do modo de ser e estar de outros povos, atravessados por uma narrativa hegemônica, cristã, patriarcal e impositiva de um poder centralizado nas mãos europeias.

Segundo Smith (2018) em seu trabalho frente as aventuras em terras indígenas, a autora comenta sobre os viajantes ocidentais e de suas missões na colonização dos povos originários. Estas ocupações, eram bem delineadas, sendo elas, a partir da lógica religiosa, científica ou empresarial, todas elas voltadas pela lógica mercantil e motivadas pelas aventuras de estar no Novo Mundo. Para a autora, dentro da perspectiva missionária, existiam muitos nativos que necessitavam de salvação, e no território explorado encontraram uma oportunidade de estabelecer um

resgate das “almas” que se evidenciavam como perdidas. Houve também a representação através das artes do que seriam os povos indígenas e a necessidade de registro para novos estudos que eram debatidos pela comunidade científica europeia, após as viagens dos “aventureiros”. A autora comenta ainda, a partir dos modos de um sistema colonial, como as sociedades indígenas passaram a ser institucionalizadas em território da Nova Zelândia e explicita o contexto e a posição romantizada da colonização naquele território, trazendo trechos que enfatizam a relação entre os povos indígenas e a relação com o branco “nesse processo, é preciso reconhecer a complexidade do papel exercido pelos bem intencionados agentes governamentais, missionários, comerciantes e aventureiros que se familiarizaram com os costumes e as línguas indígenas” (SMITH, 2018, p. 97) e ainda complementa ressaltando que estes “amigos” dos indígenas, eram valorizados, ganhando terras e tendo filhos com mulheres indígenas, além de se tornarem pesquisadores e outros comerciantes “orientalistas”, implicando na elaboração da exploração das culturas indígenas e da influência ocidental sobre os elas.

Para Barbosa (2019) a expansão europeia expressou seu domínio em terras indígenas partindo da análise de que os povos que ali habitavam não se comunicavam de modo escrito alfabético e, portanto, deveriam se deixar colonizar. Essa invasão emerge o que denominaram de ambiente moderno e a vida como modelo de produção, partindo da análise de possibilidades de crescimento político e econômico, fortalecendo as dimensões de uma hegemonia cultural europeia, étnica e civilizatória. O processo de colonização impõe dispositivos de controle nos corpos dissidentes, e ataca a liberdade de ser quando não está integralmente nos moldes hegemônicos e normativos.

Lugones (2014) comenta também que a modernidade é parte constitutiva da elaboração categórica homogênea e separável que centraliza e hierarquiza as interseções de raça, classe, gênero e sexualidade. Na problemática de colonialidade do gênero, a autora enfatiza que homens e mulheres ao longo da história colonial, de modo dicotômico e hierárquico, foram sendo marcados pela lógica civilizatória do que é ser – humano e não humano, e cita a discussão de que os povos indígenas, e africanos escravizados eram classificados e deliberados enquanto animais selvagens. O homem europeu era ‘apto’ em tomar decisões tanto na esfera política, social e civil, e as mulheres burguesas entendidas como passivas a serviço de seus esposos, detentoras de uma pureza sexual e de uma reprodução racial.

Nesse sentido, a autora menciona que essas situações fazem parte de uma conjectura de primeiras impressões sobre a modernidade e nas tencionalidades brutais de uma colonização de gênero, visto as imposições europeias no modo de ser dos povos originários, marcando uma ferramenta de centralidade de poder e normatizadora. Na evangelização e pela imposição civilizatória, a conversão cristã fez parte desse processo enquanto ferramenta de conversão aos costumes. Sendo assim, homens colonizados – não humano – eram identificados enquanto animais (machos) e as mulheres (fêmeas) uma inversão aos homens. “[...] pessoas colonizadas tornam-se machos e fêmeas” (LUGONE, 2014, p. 937).

Yakecan comenta em um trecho de sua entrevista, o percurso que passou frente a toda problemática de se reconhecer enquanto uma mulher indígena lésbica e o quanto há diversas incongruências e debates, muitas vezes colonizados, que delinea uma centralização destes corpos dissidentes.

Eu encontrei o “Existe um índio gay?”, escrito pelo Estevão né? Que foi a primeira literatura que eu li assim, indigenista né, mas abriu muito espaço pra nós que estamos nessa caminhada, de indígenas LGBT. Daí eu li e mostrei algumas coisas para eles e eles ficaram assim, alguns ficaram assustados, outros já começaram ouvir, sentar e perguntar, né? E eu sempre indico é... esse livro e também a trajetória do Juão Nyn, que é um indígena Potiguara, que fala sobre o tibirá que é muito importante também, assim, dentro do teatro, dentro da literatura né, ocupa mesmo esse espaço. Daí eu comecei, eu sei que eu sou filha de uma liderança espiritual, que é o Pajé. Pajé Cícero potiguara. E vieram falar pra ele, que não existia filha de Pajé sapatão, isso não existia. E eu fiquei muito triste, “por que meu próprio povo não quer aceitar?”, “o que que eu faço?”, aí foi a hora mesmo de mostrar para eles. Mas hoje a gente está na pandemia, mas a gente ocupa, principalmente na escola, pra falar sobre gênero e sexualidade para as crianças. Tentei escolas indígenas, já estamos colocando pra falar sobre, né? Já dei uma palestra na escola indígena, já foi um espaço bem importante pra gente né, estar ocupando. (YAKECAN POTYGUARA, 2021, informação verbal).

Fernandes E. (2016) menciona que falar sobre indígena gay (e isto se estende ao universo LGBT) está diretamente ligado aos processos políticos, mas mais do que assumir este lugar é compreender as implicações de ser indígena LGBT, “assumir-se como gay, em aldeias é muitas vezes um ato político, assim como assumir-se como indígena, fora delas” (p. 7).

A colonização por sua vez, nos diferentes âmbitos hegemônicos, e nas diferentes técnicas de apagamentos da diferença, se tornam e se intensificam na medida em que as “narrativas unilinear(es) e teológica” (FERNANDES E., 2016, p. 9) se tornam parte de uma justificativa processual para alimentar seus próprios desejos

e representações, na busca de um sistema que anula nos outros a – diferença – e se empodera de uma ideia de sujeito central, enquadrando e adequando aqueles que estariam contra a ordem social, política, sexual, e qualquer outro caminho que não fosse dos modelos estabelecidos pela hegemonia branca europeia, “assim, cura-se gay: não porque sua existência deixe evidente as contradições de um sistema moral heteronormado e violento, mas para ‘salva-lo’ do inferno” (FERNANDES E., 2014, p. 9-10).

Lugones (2014, p. 937) nessa mesma problemática, comenta após as discussões sobre as normativas dicotômicas dos colonizadores frente aos colonizados, que “hermafroditas, sodomitas, viragos e os/as colonizados/as, todos eram entendidos como aberrações da perfeição masculina” e ainda sinaliza que a “‘feminização’ de ‘homens’ colonizados parece mais um gesto de humilhação, atribuindo a eles passividade sexual sob ameaça de estupro. Esta tensão entre hipersexualidade e passividade sexual define um dos domínios da sujeição masculina dos/as colonizados/as” (LUGONES, 2014, p. 937).

Nessa narrativa, o que se tem é a construção de uma colonialidade de gênero que se propõem pautar suas ideias nessas centralidades, e estas missões civilizatórias violentavam os corpos através dessas imposições e controles sistêmicos, utilizando dessa lógica dicotômica hierárquica e de marcas cristãs que se abastavam de ideias divisíveis entre o que é bom e o que é mau, nas idealizações do homem europeu.

Na construção desse debate, Lugones (2014, p. 939) ainda enfatiza que refletir sobre a colonialidade de gênero é entender não somente sob a ótica das classificações civilizatórias, mas também sobre “o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o colonizado menos que seres humanos”.

Perra (2014) comenta em um de seus artigos que problematiza a teoria Queer enquanto conceito colonizador no contexto sul americano – sudaca – como bem recorda, a interposição de homens indígenas que eram estereotipados por suas vestimentas e ornamentações enquanto sujeitos selvagens afeminados e as mulheres sádicas e fogosas pela nudez de seus corpos. A colonização viola o próprio universo de ser, e padroniza os corpos através de seus parâmetros hegemônicos, herdados da ideia europeia, valorizando a questão social, a religiosidade e a moralidade, ordenando e ratificando o paradigma europeu. E ainda complementa que nesse

conjunto processual colonial, o que se tem, é o encontro de uma regra que só valoriza a voz sudaca quando somos dominados pelo colonizador, e existimos como parte da própria criação colonial. “Como se a história anterior a colonização não existisse e tudo partisse do descobrimento da América para estes indivíduos que não sabiam nem sequer onde estavam” (PERRA, 2014, p. 2).

Achinte (2013, p. 84) menciona que o processo missionário e evangelizador europeu, tinha a pretensão de redimir os taxados “selvajes índios y a los infieles negros africanos y que permitió, em consecuencia, encomendar a unos y esclaviza a otros em esa gran empresa militar de expansión del capitalismo hacia esta parte del mundo”. Nessa concepção, há então a ideia de um movimento antes e depois, que determinava quem era os “otros” sujeitos antes da modernidade, e das sociedades estruturadas, sistemáticas e organizadas, referidas como “después”. Essa lógica gerou um sistema hierárquico de cor de pele, que resultou no que o autor chamou de “cromática del poder”, onde essa cor de pele é tomada como fundamental enquanto uma representação social, de classe e de controle. “El cuadro que configuró la colonialidad (Quijano 2001) em sus diversas manifestaciones, del poder, del saber y del ser fue pintado com uma paleta de colores em donde la diversidad cromática se convirtió em un problema” (ACHINTE, 2013, p. 85). Nessas concepções, o autor bebe de fragmentos de Fanon que explicitam essa ideia enquanto uma problemática da supremacia branca, e que havia a ideia de uma despigmentação para que os sujeitos fossem aceitos, e se considerarem puros. “En este sentido, la cromática, coadyuvó a la racialización, la negación y la exclusión, así haya quienes consideren se trata de una especulación y um delirum tremens de algunos embriagados de fantasia” (p. 85).

Lugones (2014, p. 939) ainda enfatiza que seguindo a análise de Quijano, o termo de “colonialidade do poder” é atravessado pelo sistema de exploração e racionalização, que se constituiu partindo da premissa capitalística, ancorada pelas colonizações Americanas, e que esse processo tão somente se preocupa com um sistema econômico classicista, mas da própria intencionalidade de acesso “sexual as mulheres”. Nesse contexto, segundo a autora, falar sobre colonialidade de gênero também é pensar sobre “redução ativa das pessoas” (p. 939) e a interseccionalidade, entre raça, gênero e classe, que ainda permeia nossos contextos, através do poder central e nos oprime unilateralmente enquanto sujeitos.

A sugestão é não buscar uma construção não colonizada de gênero nas organizações indígenas do social. Tal coisa não existe; “gênero” não viaja para fora da modernidade colonial. Logo, a resistência a colonialidade do gênero é historicamente complexa. Quando penso em mim mesma como uma teórica da resistência, não é porque penso na resistência como o fim ou a meta da luta política, mas sim como seu começo, sua possibilidade. [...] A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão \leftrightarrow resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno. (LUGONES, 2014, p. 939-940).

Ballestrin (2013, p. 89) nos propõe a pensar sobre o processo de constituição do pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade, sendo este um movimento elaborado por intelectuais latino-americanos que se propuseram a pensar sobre os processos coloniais vivenciados nos chamados terceiro mundo “o coletivo realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de ‘giro decolonial’”.

O giro colonial é um conceito elaborado primeiramente por Nelson Maldonado – Torres em 2005, que significa então um “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 105). Pensando nisso, o processo decolonial então uma outra unidade constituída a partir da própria colonialidade. Mignolo (2010, p. 9) ainda bebe dos escritos de Fanon e relata que necessitamos descolonizar a “mente” e também o “imaginário” para enfim podermos elaborar o “conhecimento” e o “ser”, o modo de descolonizar também implica no nosso modo de operar nas nossas relações e na subjetividade, do ser, e do saber.

la descolonialidad se convirtió en la expresión común emparentada con el concepto de colonialidad y se extendió la colonialidad del poder (económico y político) a la colonialidad del conocimiento y a la colonialidad del ser (de género, sexualidad, subjetividad y conocimiento); éstos fueron incorporados al vocabulario básico de los miembros del proyecto de investigación. (MIGNOLO, 2010, p. 11).

Mignolo (2017b, p. 2) ainda ressalta que os processos descoloniais surgiram a partir dessa opressão e hostilidade do colonialismo, no século XVI, como uma resposta a essa vertente de um projeto de modernidade, como uma “terceira opção ao capitalismo e ao comunismo”. Assis (2014, p. 613) comenta que a partir do século XIX surgiu o pensamento do neocolonialismo, que nem mesmo com a independência

das nações (África e Ásia) foram suficientes para que se houvesse uma “emancipação político-econômica e cultura dos países periféricos”, como parte deste pensamento e o colonialismo engessado nas bases estruturais sociais da sociedade, é difícil que países historicamente oprimidos se desmembrem desta lógica imperialista, seja através dos seus modos de ser, agir e estar.

Para Mignolo (2019), a decolonialidade se preocupa em não elaborar um conceito universal ou unívoco, mas de debater e construir em um viés emergente as cronologias determinantes existentes. Este conceito é fundamentado e se constitui através de sua episteme, se posicionando contrário ao paradigma dominante colonial, e enfatiza que a decolonialidade não pretende se igualar ao movimento cartesiano nem marxista, mas sim refletir sob a ótica da existência da imperialidade colonial, outros modos de se pensar as estruturas sociais.

No que tange o paradigma decolonial, Grosfoguel (2008) ressalta que a expansão europeia fez parte de um processo que visava a exploração territorial e a inserção nestes espaços através de uma cultura eurocêntrica a partir da lógica colonizadora. No trecho a autora segue problematizando:

como seria o sistema-mundo se deslocássemos o locus da enunciação, transferindo-o do homem europeu para as mulheres indígenas das Américas, como, por exemplo, Rigoberta Menchu da Guatemala ou Domitilia da Bolívia? Não tenho a pretensão de defender ou representar a perspectiva destas mulheres indígenas. O que pretendo fazer é deslocar o lugar a partir do qual estes paradigmas são pensados. (GROGOGUEL, 2008, p. 49).

Para os autores Reis e Andrade (2018, p. 3) o pensamento decolonial tem como objetivo

problematizar a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, buscando a emancipação absoluta de todos os tipos de opressão e dominação, ao articular interdisciplinarmente cultura, política e economia de maneira a construir um campo totalmente inovador de pensamento que privilegie os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela situação colonial.

Já os estudos denominados subalternos e pós coloniais, vem sendo desenvolvidos nas últimas décadas como um modo de se repensar a lógica colonial e moderna, estudos e pesquisas que se propuseram a pensar fundamentalmente, epistemologicamente, filosoficamente as questões na qual Quijano (2000) irá chamar de “colonialidade do poder”.

Assim, com o advento do episódio chamado “descobrimto das Colonialidades do crer, do saber e do sentir américas” o cristianismo já incorporado à cultura da civilização ocidental reproduziu nos territórios colonizados a naturalização da noção de superioridade dos colonizadores. Este empreendimento filosófico-religioso foi central na consequente justificação da dominação política, social, econômica epistêmica dos povos ditos civilizados sobre os bárbaros. (SILVA A.; PROCOPIO, 2019, p. 17-18).

É importante ressaltar que os estudos e as críticas pós coloniais e ou decoloniais são pensamentos que transcendem as diversidades teóricas, e elas perpassam fronteiras geográficas do conhecimento, das artes, das expressões, das transdimensões da cultura, do modo em que pensamentos sobre as relações e como nos compreendemos enquanto sujeitos.

O debate decolonial nos coloca em outro modo de conceber o mundo, que vai além do saber eurocêntrico e colonial (principalmente da América Latina). As práticas coloniais não só colonizaram nossos territórios, mas toda nossa existência e práticas, sejam elas no fazer científico, político, nos modos de ser e/ ou no pensamento. Todas as relações estão afetadas a partir do saber/ ser/poder colonial. Sendo assim, a prática/ estudo/ perspectiva decolonial enxerga os outros modos de reexistência dos povos, dos territórios, da noção de desenvolvimento, do feminismo, da sexualidade e do entrelaçamento com toda as práticas "modernas e ocidentais" que adentraram em nossa cultura, o qual um dos autores designam como a “ferida colonial” (FANON, 2005).

As bases históricas da decolonialidade se encontram na Conferência e Bandung de 1955, na qual se reuniram 29 países da Ásia e da África. O principal objetivo da conferência era encontrar as bases e a visão comum de um futuro que não fosse nem capitalista nem comunista. O caminho que encontraram foi a “descolonização”. Não se tratava de uma “terceira via” ao estilo de Giddens, mas de desprender-se das principais macro-narrativas ocidentais. (MIGNOLO, 2017b, p. 14-15).

Para Reis e Andrade (2018), o colonialismo europeu trouxe diferentes marcas civilizatórias, entre transformações de identidades culturais, econômicas e configurações dos povos colonizados, com a ideia de expansão territorial europeia em diferentes continentes ocidentais, o paradigma dominante passa a ser eurocêntrico. Com o passar dos anos e de suas respectivas independências, o movimento pós-colonial surge como uma alternativa, ao problematizar “a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, buscando emancipação absoluta de todos os tipos de opressão e dominação” (REIS; ANDRADE, 2018, p. 3).

Quesada (2019) relembra o pensamento “pós-colonial” como um movimento de retomada reflexiva frente os comportamentos culturais de territórios colonizados e seus impactos sociais. O autor ainda ressalta que os processos de descolonização no Brasil ocorreram no século XIX, juntamente com outros países da América Latina, através de lutas e conflitos a fim de autenticar sua independência.

As teorias pós-coloniais se fundamentam no dilema da construção de uma identidade nacional e, neste ponto, a arte e a literatura formam um papel político importantíssimo para tal construção identitária. As particularidades de cada região são diversas e, em cada território liberado da opressão colonizadora, assume-se e rejeita-se, assimila-se ou nega-se a cultura ocidental de distintas formas. (QUESADA, 2019, p. 26).

Para Costa e Grosfoguel (2016), o “pós” colonial é parte de uma reflexão crítica intelectual a fim de compreender os efeitos, conflitos e uma possível releitura sobre colonização. O pós-colonialismo surge a partir de debates após a Segunda Guerra Mundial, por intelectuais frente as colônias africanas e asiáticas em meio as reações e a urgência subversão do poder colonial. Os autores ainda ressaltam que a colonização é parte de um engessamento tanto cultural/subjetivo quanto físico, como ressaltam os autores nesta citação:

corpos destituídos de alma, em que o homem colonizado foi reduzido a mão de obra, enquanto a mulher colonizada tornou-se objeto de uma economia de prazer e do desejo. Mediante a razão colonial, o corpo do sujeito colonizado foi fixado em certas identidades. (COSTA; GROSGOQUEL, 2016, p. 19-20).

Costa e Grosfoguel (2016) ainda afirmam que os estudos decoloniais partem da premissa da não obrigatoriedade conceitual fixa, pois, estaríamos em uma tentativa colonizadora intelectual desta vez e, por essa razão, o estudo decolonial entende e reconhece a complexidade da dominação colonial e de suas ramificações.

Portanto, descolonizar, e mais especificamente, descolonizar o gênero reitera uma prática crítica aos engendramentos opressivos e racializados coloniais, e dos sistemas envolvidos pelas complexidades de opressão. “Chamo a análise da opressão de gênero racializada capitalista de ‘colonialidade do gênero’. Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do gênero de ‘feminismo descolonial’” (LUGONES, 2014, p. 941). Assim, para a autora Lugones (2014), bebendo de ideias outras que compactuam com seus possíveis frente aos processos descoloniais,

entende que gênero também faz parte de uma imposição colonial, e há de ser necessário outros movimentos que nos auxiliem a repensar os modos de existir e das diferenças. Na modernidade, o controle impera e estabelece a completude de uma lógica negacionista sobre as subjetividades e intrasubjetividades dos colonizados, e invade a existência do próprio tempo. Esse processo faz parte da colonização dos corpos que integram a diferença.

Nesse processo de se pensar subjetividade, Mansano (2009) problematiza o conceito, a partir do olhar divisível entre três autores, Félix Guattari, Gilles Deleuze e Michel Foucault, ressaltando a relevância no campo conceitual que abarca toda uma esfera social potente e variável. A fim de compreender a perspectiva de subjetividade, a autora comenta, a partir de Guattari que este conceito não produz em si um sentido de “posse”, mas de uma construção produtiva motivada pelos encontros que delineamos com o outro e com o meio, perpassando pelas naturezas sociais e acontecimentos, produzindo efeitos na vivência de cada sujeito. Essas produções fazem parte de com conjectura de muitas subjetividades e transitam em campos múltiplos sociais.

Partindo dessa mesma analogia, a autora ressalta ainda que em um viés filosófico, a subjetividade pode ser tomada como um processo de natureza, como parte da própria existência humana e de sua essência. Nessa perspectiva, seríamos então sujeitos cruzados em diferentes sentidos e nossas vivências seriam organizadas e legitimadas partindo da configuração de algo que está intrínseco. Na linha de Guattari, a subjetividade como parte de processos de produção, se faz presente através de encontros que permeiam os sentidos de valores, ideias e expressões transitórias, que circulam e trocam a partir dos nossos registros sociais, informações e construções para a nossa formação subjetiva. Estas passagens são componentes que estão diretamente ligados a uma série de práticas e instituições, baseados e singularizados a partir de um determinado tempo.

Nesse caminho, o que se entende pelos processos de subjetivação, vão se delineando a partir dos modos sociais que atravessam os sujeitos, seja pela linguagem, pelas instituições, filosofia ou pela ciência, caracterizando e modelando as vivências sociais de casa um. Estes processos são formações coletivas e se intensificam na medida em que desenhamos nossas vivências com o meio e com o outro, dessa forma, essas formações podem ser tanto modificadas como transformadas em outras construções, visto que há um envolvimento e interação

incessantemente. Partindo da premissa de que o campo da produção de subjetividade é delineado a partir de nossas afetações com os outros e com o meio, entende-se a necessidade também de observar os riscos destas questões, visto as tentativas de buscar um enquadramento destas subjetivações, desqualificando as práticas em movimento.

Assim, à medida que essas referências são fortalecidas, elas travam uma verdadeira luta para abafar aquilo que Guattari denomina como “processos de singularização”. Estes podem ser compreendidos como uma espécie de desvio, de escapatória frente às tentativas de traduzir a existência pelo crivo dominante do capital. (MANSANO, 2009, p. 112).

Essas produções subjetivas, passam por mudanças significativas a partir das suas localizações históricas, atravessadas pelas conjecturas políticas, e das mudanças plurais nos diferentes âmbitos sociais. Nesse sentido, ao localizarmos essas dimensões de produção, entendemos mais sobre os encontros e as experiências que nos possibilitam conectar com as matérias e as criações da vida, propondo mais do que a própria experiência de ser e estar, mas sobre as interconexões e os desdobramentos interrelacionais que vão nos constituindo enquanto sujeitos.

Mansano (2009) ainda nos convida a pensar os modos de subjetivação, através de Foucault, empenhando-se na elaboração de compreender o termo pela análise do conceito de poder e de sujeito. Na vertente grega, o sujeito perpassa pela lógica do “cuidado de si”, sendo esta uma possibilidade de vivência outra, aos sujeitos que assim o quisessem. Apenas os sujeitos que tinham a premissa de cuidar de si mesmo, poderiam assumir cargos públicos e espaços governamentais, sendo assim, os sujeitos que estivessem exercendo este tipo de função política, também estaria disposta a mudar seus hábitos, a fim de atender as necessidades da população.

Podemos considerar, nesse caso, que a escolha estética e política, por meio da qual se acolhe um determinado tipo de existência é compreendida por Foucault como um modo de subjetivação possível. Os modos de subjetivação podem tomar as mais diferentes configurações, sendo que estas cooperam para produzir formas de vida e formas de organização social distintas e, cabe insistir, mutantes. (MANSANO, 2009, p. 114).

Ferreira Neto (2017) ainda comenta, dentro do campo epistemológico foucaultiano, que a subjetividade se desenvolve enquanto uma matéria de poder

disciplinar, emergindo de forma evidente e tecnológica sob os corpos. Partindo da premissa de uma subjetivação composta por processos de poder e de verdades, os sujeitos são delineados a partir da verdade que lhe é colocada. Posto isso, a subjetivação é parte fundamental da própria resistência nos cursos da vida, nas esferas sociais, institucionais e políticas. O trabalho sob as análises de subjetividades despontou através das discussões das relações de poder, e foi mais especificamente pelo conceito de governamentalidade que Foucault se debruça, a fim de construir suas ideais no campo político e a elaboração do conceito de subjetividade na obra “Segurança, território e população” como um “modo de contraconduta ao poder pastoral, cuja ação paradoxalmente possibilitava um apetite de resistência” (FERREIRA NETO, 2017, p. 11), em outras palavras, como os sujeitos vão se afirmando, sem estarem se sujeitando.

A autora Mansano (2009, p. 114) ainda complementa, ressaltando que “a escolha estética e política, por meio da qual se acolhe um determinado tipo de existência é compreendida por Foucault como um modo de subjetivação possível”. Na perspectiva moderna do que se compreende por subjetivação, Foucault (2004) ainda nos evidencia que, a partir do olhar crítico no final do século XX, o que torna uma possível subjetividade é o próprio fazer político e os encontros que circulam nos processos sociais como parte da diferença e das possibilidades de existir, a fim de não se atrelar aos paradigmas dogmáticos e universais.

Para Castanheira e Correia (2014) o processo de subjetivação perpassa também pelas lógicas impositivas, postas a partir das relações de saber e poder, e como parte das relações intersubjetivas na evidenciação das liberdades do sujeito e da sua emancipação social, política e de criação de si. Assim, este processo de subjetivação circunscreveria, como o sujeito se entende nas suas relações de saber e poder, com a sua própria legitimidade e como modo da compreensão de si mesmo enquanto sujeito-objeto. Este sujeito é atravessado por discursos que abordam verdades, localizados em um determinado contexto, e tangenciado pelos jogos de verdade. Logo, se afirma um sujeito que também é objeto, na qual é circunscrito através de discursos de verdades e atravessados por estes jogos. O sujeito aqui, além de ter o conhecimento, também é parte objeto de conhecimento.

Foucault (2004) nos orienta que o sujeito relacionado com a verdade, é a possibilidade de ampliar o que se entende de um sujeito-objeto e vice versa, isto ocorre pelos jogos de verdade que vão sendo construídos ao longo da realidade. Para

a afirmação analítica desta percepção, é necessário a segmentação da objetivação do sujeito, ou seja, como este sujeito transita em espaços outros se tornando um objeto de conhecimento também. Além disso, o autor problematiza a constituição deste sujeito, e como isso ocorre até uma possível auto-observação, de análises e reconhecimentos de saberes possíveis. Nesse cenário, a reflexão posta é a da compreensão do “si” e de sua constituição, partindo da premissa de que este sujeito é composto por vários elementos e de relações de saber, poder e de verdade. A relação aqui descrita é a da percepção das “técnicas de si” na qual Foucault explorou em seus escritos, transcorrendo a percepção de um corpo circunscrito de operações, produzindo, transformando e modificando as relações com os discursos que abordam estas verdades.

Fernandes S. (2019) também comenta que é pela manifestação das tecnologias contemporâneas que construímos novas possibilidades de subjetivações, através de representações possíveis, das identidades, dos valores e dos afetos. Este paradigma que emerge substancialmente como parte subjetiva das relações, perpassam a ordem do consumo e de uma vida marcada por modos de poder e saber. O autor elucida ainda que o conceito de subjetivo aqui, tem cunho identitário, e é atravessado pelos dispositivos de poder, além disso, as possíveis marcas, orientações, controles e concepções são ordens de produção subjetiva que integram o sujeito.

Os processos de subjetivação, desse modo, apesar de serem inicialmente parte do contato do indivíduo com o seu exterior, alcançam, na modernidade, mas, principalmente, na pós-modernidade, a possibilidade de terem seu objeto gerenciado de forma mais eficiente. Tal fato se dá em virtude do desenvolvimento de novas tecnologias de poder sobre a vida, a partir de representações imagéticas mais reais e do desenvolvimento farmacológico, que possibilita uma produção de nível molecular do sujeito. (FERNANDES S., 2019, p. 139-140).

A concepção de tornar-se sujeito é parte da própria definição frente o que se entende de subjetivação, e é através deste processo que delineamos a noção de sujeito. Foucault nos orienta que o processo de subjetivação são práticas e lógicas, abarcadas pela produção histórica e sociais que atravessamos ao longo da vida, e estão presentes em todo o percurso do sujeito ao longo de suas vivências, sendo cruzado pelos dizeres, crenças, práticas, verdades, e tudo aquilo que se constitui. Refletir sobre a produção de subjetividade é também entender sobre o processo

histórico, de experiência e os discursos, contemplando em cada sujeito a sua verdade. Consagrar o conceito de subjetividade, é entender a pluralidade do sujeito constituído pelas interfaces da vida e da sociedade, pelas relações de poder, pelos discursos e pelas verdades. A análise aqui é a da construção e do movimento que permeia de forma latente os sujeitos, marcados pelos poderes institucionais, religiosos, educacionais, de estado e tudo que possa cruzar as relações e a sua composição.

5 ARTE, ATIVISMO INDÍGENA URBANO, QUEER COLONIAL?

A dimensão que a arte evoca nesta pesquisa não se preocupa apenas com a noção estética, mas toda a significação política, cultural, étnica, territorial e afetiva que vai além da configuração hegemônica sobre se fazer arte. Aqui, apresentamos alguns artistas indígenas que descentralizam suas artes em território indígena, mas que também produzem dentro e fora de suas respectivas aldeias, uma arte potente e que reverbera em tantos outros espaços. São jovens artistas que fazem arte principalmente através das redes sociais e se afirmam, a fim de que coletivos, em seus múltiplos lugares de atuação, criem condições para que se permaneça agindo, por meio de vínculos entre grupelhos (GUATTARI, 1985, p. 18), sem perder de vista as lutas já travadas antes da pandemia, já que estas só se intensificam agora.

Denilson Baniwa, em uma entrevista dada para a jornalista Camila Gonzatto em 2020, comenta que suas performances são comunicações efetivadas pelo próprio corpo, enquanto parte do reflexo de quem se é, e não sobre uma releitura da cultura indígena. E menciona que após sair de sua aldeia e residir na cidade, começou a criar outras conexões, que o artista vai expressar como “entre mundos” e “pontes”.

[...] Quando tive oportunidade de conhecer o mundo além da floresta, foi uma alegria e um medo juntos. Hoje, estando na cidade, posso criar conexões entre esses dois mundos: o indígena e o não-indígena. Indo à universidade, pude acessar conhecimentos que parecem inúteis para quem vive nas aldeias, mas, como indígena, posso pensar esses conhecimentos para, de alguma forma, os “indigenizar” e eles assim passarem a fazer sentido para as aldeias. É o papel de quem vive entre-mundos: fazer pontes de acesso. Meu trabalho às vezes possui uma responsabilidade quase educacional, no sentido de que, sabendo dos dois mundos, é preciso ser o tradutor para cada um deles. Ao mesmo tempo, entendo que estou aqui para lutar por um lugar seguro para meu povo e meus parentes, então meu trabalho precisa ser acessado por quem não é indígena. É preciso que, ao ver meu trabalho, possam entender quem somos. (BANIWA D., 2020, recurso online).

Uýra Sodoma, também esclarece sua arte enquanto uma potência social, política, ética e estética, propondo o que a jornalista Sofia Hermoso, chama de “Revolta organizada”, dada a importância de sua matéria, para a revista Abril, construindo uma narrativa concisa do que Uýra vai denominando suas artes enquanto outros modos de se pensar a representatividade social. “Drag amazônica”, assim pronunciada pela matéria, Uýra cria e descreve, dada como uma “entendida híbrida”, na qual a autora vai propondo uma ideia de sujeita ancestral e científica, Uýra propõem

uma arte educação, trazendo temáticas que vão de encontro com os processos da história de sua ancestralidade, cuidados, e dissidências indígenas e periféricas (SODOMA, 2021).

Eu não me entendo hoje como uma drag queen, principalmente a partir desse termo norte-americano e tal, que é o queen. Aqui na Amazônia, e mais concentradamente no Pará, alguns movimentos fogem da rota norte-americana do que é ser uma drag. Então, hoje, estão ocupando essas cidades outros movimentos autodenominados. Por exemplo, no Pará, tem as drags demônias, no sul e sudeste, as drags monstras.” Para ela, autodenominar-se drag faz sentido para o debate com a comunidade LGBT, por ser uma arte de muita importância e apelo. Entre as opções, Uýra prefere os termos drag demônia ou drag monstra pois, quando está montada, não se transforma em outra pessoa, mas em uma árvore. (SODOMA, 2021, recurso online).

Essas artes ativistas, também são propostas de corpos que estão em constante luta política e representam movimentos e formas de potência de si, que se mostram contrária aos modelos coloniais presentes em todas as esferas sociais e circunscritas nestes corpos subalternizados. Para Mourão (2015), os movimentos artísticos e as ações políticas – ativistas, estão entrelaçadas, envolvidas e convergem em um mesmo sentido, ambos diretamente ligados aos modos de se posicionar no mundo, no que concerne a prática e a ideia desta junção.

Eu utilizo meu ativismo, uns tempos já e eu vejo que eu sou muito forte assim, porque eu não só comecei o ativismo nas mídias, mas dentro da minha comunidade mesmo né. A gente começou dentro da comunidade, a lutar. Então, com meus 23 anos, eu comecei a utilizar meu ativismo e eu aprendi mesmo com as mulheres né; algumas mulheres indígenas são ativistas políticas e... primeiro a minha mãe né, que foi essa inspiração, por ser uma mulher que lutou assim, que ensinou né; que eu vou ter muitos desafios na frente, muito ataques nas redes sociais. (YAKECAN POTYGUARA, 2021, informação verbal).

Yakecan comenta que teve muito contato com mulheres fortes dentro da aldeia em sua infância e que isso a influenciou a dar continuidade aos processos ativistas ao longo dos anos, principalmente quando se assumiu lésbica. O processo de afirmação de sua orientação sexual, acontece na medida em que Yakecan observa a necessidade de sair da sua aldeia para construir novas vivências, e após alguns anos, retoma o contato com os parentes de sua aldeia, com uma narrativa concisa, reafirmando suas condições frente a esses processos que a levaram a sair daquele espaço, naquele momento.

Eu passei quatro anos né, afastada do meu povo, mas quando eu vi que, que estava me procurando de novo, pra estar junto de novo, porque a gente passa por situações difíceis, tem que se unir, é pela luta. E quando eles me convidaram para estar junto de novo no movimento, eu disse “olha, aceite o que eu sou. Aceite o jeito que eu sou, eu vou estar com... nesse tempo eu namorava... com a minha companheira e vamos estar de mãos dadas, vamos estar dançando toré, então tem que respeitar” e daí, eu pensei de levar algo assim né, para eles conhecerem alguns artigos, procurar para ver que né? Aí eu encontrei o “Existe um índio gay?”, escrito pelo Estevão né? Que foi a primeira literatura que eu li assim, indigenista né, mas abriu muito espaço pra nós que estamos nessa caminhada, de indígenas LGBT. (YAKECAN POTYGUARA, 2021, informação verbal).

Yakecan carrega em si, marcas coloniais, deixadas ao longo de seu processo histórico, enquanto sujeita dissidente. Suas marcas são registros de um tempo em que viveu enclausurada dentro de um espaço onde não sabia se poderia ser quem é, e que por vezes era oprimida por estar ocupando um espaço da diferença, e para o processo colonial, não há esse lugar, mesmo que esta colonização seja dada partindo de um lugar de solo indígena, afinal, a colonização tomou conta de quase todas as terras, e como suma consequência, todas as narrativas e armadilhas coloniais, estão extensas em todo território. Segundo Brah (2006) o gênero é elaborado e também expressado na medida em que estamos localizados em determinada relação com o todo e nas relações de poder, e este movimento é parte de todo um envolvimento socioeconômico, político e ideológico que tangencia estas estruturas de modo categórico. Dentro da construção da semiótica “mulher” a autora menciona que “seu fluxo semiótico assume significados específicos em discursos de diferentes ‘feminilidades’ onde vem a simbolizar trajetórias, circunstâncias materiais e experiências culturais históricas particulares” (BRAH, 2006, p. 341). E esclarece que

O objetivo principal do feminismo tem sido mudar as relações sociais de poder imbricadas no gênero. Como as desigualdades de gênero penetram em todas as esferas da vida, as estratégias feministas envolvem um enfrentamento da posição subordinada das mulheres tanto dentro das instituições do estado como da sociedade civil. (BRAH, 2006, p. 342).

Para a autora, o que se tem, são intersecções que também se diferenciam na medida em que compreendemos as questões sociais e históricas que perpassam a vida dos sujeitos. A diferença aqui é dada, partindo do marcador que está nas e com as margens e nas/com fissuras sociais, e estas dissidências também se diferenciam entre si, partindo da relevância de um sujeito imerso em determinado contexto, e subjetivado pelas relações de poder estabelecidas ou preestabelecidas.

Seria muito mais útil compreender como relações patriarcais se articulam com outras formas de relações sociais num contexto histórico determinado. Estruturas de classe, racismo, gênero e sexualidade não podem ser tratadas como “variáveis independentes” porque a opressão de cada uma está inscrita dentro da outra – é constituída pela outra e é constitutiva dela. (BRAH, 2006, p. 351).

Pedro Karyry comentou ao longo de sua narrativa que estas intersecções vão sendo progressivas na medida em que o sujeito indígena quer ocupar lugares diferentes da lógica colonial, e estas vão sendo atravessadas em todos os âmbitos sociais. Pedro ressalta que toda essa hostilização, apaga seus corpos, e estes corpos dissidentes sofrem de modo duplicado uma intensa represaria, por ocuparem lugares da diferença. Na busca de possíveis, e de ocupação, o ativista ressalta o que se tem feito para que estes lugares sejam representados e ocupados por sujeitos que estão nessas fissuras.

[...] a juventude possa estar estudando, terminando suas graduações para estar retomando o nosso direito, porque muitas das vezes quem está nas vagas de professores, dentistas, de enfermeiros em hospital, vem a nossa vaga de indígena, mas não é ocupada pela gente, porque não temos qualificação, e o que a gente pede para a juventude é que eles estudem, para que possam ocupar estes espaços. (PEDRO KARYRY, 2021, informação verbal).

Pedro nos chama a atenção para estes lugares sociais, políticos, colaborativos, empregatícios e demais espaços que os povos indígenas compunham, refletindo sobre as colonialidades de poder e como as instituições exercem supremacias sobre estes corpos. Se por um lado temos a abertura de vagas de qualquer espécie destinadas para uma determinada população (como é o caso das cotas sociais em vestibulares, concursos e afins), temos a falta de garantia de direitos da população supracitada, que por vezes não conseguem chegar à ocupar estes espaços pelas mais diferentes situações.

O que se tem, é a arte enquanto possibilidade, e estas podem construir novos possíveis. Vejamos, segundo as entrevistas, o que vai ficando cada vez mais claro, é a hipótese de uma potência advinda de um grupo de pessoas que estão interconectadas pelas suas diferenças, ou melhor são do campo da própria intersecção, e estas vão sendo delineadas a partir de seus processos de retomada, de construção coletiva e de uma arte que se coloca enquanto potência e possibilidade para anunciar seus movimentos políticos e estéticos. Na dimensão, dessa tarefa de

reflexão, do campo das artes e do ativismo, Raposo (2015) menciona que a discussão do relacionamento de arte e política desde o pensamento aristotélico, vem provocando e indagando as relações entre a arte enquanto um argumento e de uma “arte discursiva”, propondo a relação da linguagem, das expressões, da objetividade e do abstrato como saberes. Raposo (2015) afirma ainda que a partir dos protestos advindas da Guerra do Vietnã em meados dos anos 1960, surgem os movimentos sociais que abordaram questões sobre uma possível contraposição capitalista, evidenciando uma consolidação do termo designado como ativismo, pensando no posicionamento político e de consciência atravessados pelos conceitos de arte e ativismo.

O “ativismo” assume um papel importante para a representação deste paradigma emergente que nos realoca em lugares distintos do convencional. Para Mourão (2015), o ativismo tem suas construções e expressões tanto em espaços públicos físicos, quanto nas realidades virtuais, que vão ao encontro de um saber político-social, através de vídeos, fotografias e músicas, dentro de movimentos e articulações frente as demandas sociais. Segundo Chaia (2007), existiram dois momentos importantes que podem ter dado origem ao ativismo, o primeiro corresponde aos movimentos sociais a partir das lutas de direitos nos anos de 1960, através de debates estudantis a partir da Guerra no Vietnã, e um segundo momento frente aos movimentos tecnológicos a partir da década de 1970, na emergência de construções de saberes políticos que vão de encontro com pensamentos críticos perante a contemporaneidade e os conflitos sociais da época. O autor ainda ressalta que o ativismo procura através do seu processo e de sua interiorização tática, novas possibilidades de ações que atingem tanto a esfera micro quanto macropolítico, perpassando pela lógica de uma arte crítica, ética e estética, tangenciando e formando um saber/conhecer do outro, atravessados pela educação e concretizando nas mobilizações sociais.

Para Raposo (2015), o ativismo é uma conjunção/expressão nova, ainda em formação, que possibilita a discussão frente às potencialidades da arte e da política enquanto resistência e militância tanto na esfera individual quanto coletiva, evidenciando identidades poéticas e performáticas enquanto potências. Sendo assim, o ativismo em seus atravessamentos estéticos e simbólicos, se amplifica na medida em que nos possibilitamos refletir sobre os processos históricos sociais e de suas

mudanças a fim de construir novos espaços de diálogos e de produção crítica nas esferas políticas.

A autora Siqueira (2019, p. 22) salienta que a arte e o ativismo são conceitos diferentes a priori, por um lado, a arte nos convoca a um saber simbólico, histórico e de multi-interpretações sociais, e o ativismo por sua vez, “opera na simbologia com uma intervenção, que se utiliza do simbólico para intervir na realidade, com uma visão coletiva e com o intuito de transformação”, sendo assim, a arte e o ativismo são conceitos que dialogam entre si e se emancipam na medida em que entendemos suas particularidades. A autora ainda ressalta que a arte pode ser um veículo importante de ação e ou manifestação pública entendendo sua logística coletiva e/ou individual, e foi através das redes sociais e com o avanço da internet que estas manifestações se tornaram mais evidentes e expressivas.

No universo da arte engajada, o avanço das tecnologias e a emancipação das redes sociais como meio de comunicação e amplitude de informações, também facilitou o alcance das manifestações artísticas. Coletivos políticos e a comunidade de artistas encontraram mais uma ponte entre si, e seus diálogos puderam ser mais bem divulgados à população. (SIQUEIRA, 2019, p. 25).

Segundo Colling (2019) em seus escritos sobre cenas artísticas das dissidências sexuais e de gênero, discute os diferentes conceitos sobre ativismo, artista e arte no que concerne aos estudos de diferentes autores e também o posicionamento frente a expressão de dissidência sexuais e de gênero que surgem como uma emergência aos modelos identitários e se realoca enquanto posicionamento crítico e político. Para o autor, a expressão do ativismo se origina a partir de pessoas do meio artístico e de pesquisadores que tinham a proposta de produzir subjetividades e reflexões através de suas artes para explicitar a política enquanto um posicionamento social. O autor ainda faz um aparato de estudiosos que exemplificam o termo artista, relatando sua genealogia e etiologia da palavra, as divergências e ou saberes comuns entre a arte política e o ativismo.

Colling (2019) ainda problematiza o termo ativismo enquanto uma cena, como sugere o nome de seu capítulo “A emergência e algumas características da cena artística das dissidências sexuais e de gênero no Brasil”, em uma série de debates, posicionamentos, que implicam através de suas artes (linguagem, estética, música,

teatro), saberes, estratégias e potências, capazes de intervir e movimentar os contextos.

Guimarães R. e Braga (2019) comentam que este processo político, ativista e artístico, se concentra pelos ruídos nas brechas, pelas fronteiras, e não há em sua essencialidade, algo mais político ou menos político do que outro, as performances e poesias, podem estar diretamente atravessadas pelas imensidões ativistas e potentes. “Avaliar a intensidade política de um ato não passa apenas por verificar seu impacto quantitativo, mas de que modo os regimes são colocados em encontro, em atrito ou em conflito e aqui nos interessa” (p. 312). Para os autores, não há uma relação direta de se pensar artistas que são mais políticos e potentes esteticamente do que outros, mas todo o processo de sentir e como estas artes vão nos afetando e produzindo sentidos.

Meu lugar de fala, por enquanto são nas redes sociais. E o ativismo, eu enxergo dessa forma. Ativismo é o lugar de fala, é o lugar de você mostrar para outras pessoas que não entendem quão machuca certos pontos, como é necessário entender que alguns movimentos sociais tem uma questão estrutural no meio, tipo explicar uma penca de coisas. (DAVILO MACHADO, 2021, informação verbal).

Davilo comenta que é a partir de suas expressões pelas redes sociais, que encontrou a possibilidade de se construir enquanto sujeito ativista, principalmente quanto a questão de ser um indígena LGBT, e parte destas expressões se fazem também através de suas reflexões sobre seu processo de retomada para a etnia Potyguara. Esse movimento é enfatizado ao longo das entrevistas, como construção coletiva fundamental para as estratégias que o Coletivo Caboclas mantém, visto ser um grupo que se origina pensando sobre este alcance social da temática “indígenas LGBTs”.

Para Franco e Silva M. (2020) os grupos ativistas indígenas acontecem em espaços virtuais, como um processo de resistência colonial e ocupam lugares outros buscando de forma massiva, dar visibilidade a causas do movimento, operando e abordando temáticas desta área, sendo este processo, na qual autores como Di Felice, Pereira e Roza (2017, p. 422) vão denominar como “cyberativismo, ativismo midiático ou ainda net-ativismo”.

Os autores ainda comentam sobre o Coletivo Caboclas e o Coletivo Tibira, enquanto os dois únicos perfis brasileiros, criados para dar visibilidade aos

movimentos de indígenas LGBTQs no Instagram. “Os dois únicos perfis brasileiros existentes poderiam encontrar apoio e fortalecimento para o ativismo digital caso houvesse um grupo mais diversificado de organizações e instituições articuladas [...] em defesa da causa LGBTQ indígena” (DI FELICE; PEREIRA; ROZA, 2017, p. 429).

Nesse estudo, os autores, observam os ativistas indígenas e as articulações dos movimentos LGBTQs através da rede social, e refletem em uma de suas análises, a importância de darmos mais visibilidade a estas narrativas e movimentos, que por vezes são invisibilizados pelos próprios coletivos LGBTQs.

Em uma dessas passagens, Yakecan Potyguara, nos evidencia, sua passagem enquanto indígena LGBTQ e a importância de ocupar este lugar para dar visibilidade ao movimento.

[...] estar mostrando também né, não só para os parentes, mas pra branquitude também, entender que temos indígenas que são LGBTQIA+, que está ali, falando sobre sua realidade, sobre sua história, o que que passa. [...] Então a gente tem que mostrar a realidade de cada povo, só que assim... é, muitos são assumidos com homossexualidade, mas não se assumem como indígena LGBTQ. Por que? Porque já não basta ter racismo por ser indígena né, ainda mais levar nas costas uma bandeira né. E a primeira vez que eu falei sobre isso, foi em um encontro. Eu convidei alguns né, “vamos estar ocupando, vamos estar falando”, dentro de uma assembleia, dentro de um encontro sobre isso, nosso coletivo e uns que já estavam com medo né, porque alguns tem medo ainda né. E eu cheguei e “como que eu vou fazer?”, dancei toré, levantei a bandeira LGBTQ e muitos vieram agradecer por isso e eu sempre digo “vamos estar todo mundo juntos. Eu sei que é difícil, mas vamos estar lutando” e foi um momento mais importante pra mim, estar levando a bandeira no toré, porque o toré é uma dança sagrada né, no movimento indígena. Aí daí, foi assim, foi um momento que teve bastante compartilhamento né e hoje o coletivo Caboclas, ele tá tendo muita visibilidade. (YAKECAN POTYGUARA, 2021, informação verbal).

Caboclas mantém em si, a diferença e a possibilidade de enunciação, convoca lutar, ocupar, transcender e retomar. Nos convida a um chamado, a uma fronteira, em uma passagem anticolonial, que mantém em si, a própria potência dos afetos e de seus modos expressivos de se fazer arte. Este lugar é ocupado por pessoas que se afirmam e se diferenciam entre si, respeitando sua etnia, sua ancestralidade, sua orientação e seu lugar. Mesmo que pela silente caminhada, de retomada, mesmo que pela construção social, mesmo que pelas margens e bordas, o coletivo resiste aos processos da branquitude colonial. Há em si, uma possível micropolítica que não se atém a lugares sincrônicos, mas das potências do próprio sentido da diferença.

O coletivo vem se fortalecendo enquanto uma estratégia emergente que busca não somente dar visibilidade destes artistas indígenas LGBTQs, mas das diferentes formas de se aliançar, de se pensar sobre o cuidado e dos afetos para com os parentes que estão imersos em seus processos de retomada, sejam elas voltadas para suas produções artísticas, sejam pelos posicionamentos políticos, ativistas, de retomada de territorial, e também de uma 'retomada existencial'. "Então, o meu processo... eu estava em um processo de retomada. É, por exemplo, eu vim me reconhecer enquanto indígena agora, no ensino superior" (DAVILO MACHADO, 2021, informação verbal).

Esse processo relatado por Davilo, representa um movimento na qual durante as falas, podem sugerir um processo de retomada da própria existência, na qual há uma reflexão sobre os contextos na qual o sujeito está inserido, e também de sua história. Neste relato especificamente, me provoca a sensação de se pensar o quanto Davilo está em um movimento de questionar suas origens, construindo possibilidades através das narrativas de sua mãe:

eu sempre tive consciência que minha mãe é indígena, sabe? Por exemplo, na infância, ela sempre me levava para a aldeia do Pajé, tudo mais; ela participava dos eventos. Só que eu achava, na minha cabeça, naquele tempo, eu achava que eu não poderia ser indígena por eu ser filho de homem branco. (DAVILO MACHADO, 2021, informação verbal).

Do processo de retomada da existência, tem-se a ideia de um lugar que traz a ancestralidade enquanto um modo operante que costura junto com a historicidade da família e descentraliza o que já havia sido dito sobre quem o sujeito é. Há pressupostos que podem auxiliar nessa ideia de retomada, como foi a construção de Davilo nesse pensamento crítico de retomar território existencial, operante dentro de um determinado contexto em que está inserido, de pessoas que corroboram com essa ideia e também de se entender enquanto indígena Potyguara. Tem-se também a narrativa de elaborar junto do que se entende sobre a conceituação de retomada, visto que são conceitos que estão atravessados pela lógica política de demarcação de terras indígenas e de resistência, seja esta étnica, cultural ou social.

Resistir para existir? Retomar para existir, insistir. Não há semântica possível que exerça poder sobre uma retomada da própria existência. Os povos originários resistem desde a colonização e perdura nos dias atuais através das mais diferentes opressões possíveis. Então, retomemos o sentido da própria existência que ultrapassa

os muros da colonialidade e da supremacia branca que tenta apagar os corpos indígenas e toda sua essência e sabedora ancestral.

Segundo Moncau (2021, recurso online) a retomada de território versa sobre uma “terra que foi ocupada novamente pelos povos cuja ocupação era originária, a primeira de que se tem conhecimento”, sendo estas terras invadidas pelos brancos através dos processos coloniais. A retomada então evoca essa narrativa de trazer novamente, terras ancestrais para os povos originários de determinada etnia e que estão na luta para que o Estado reconheça estas terras enquanto terra sagrada, determinando sua retomada.

Segundo as autoras Ayra Tupinambá e Santos (2020) o processo de retomada acontece na medida em que os povos indígenas vão se consolidando e demonstrando seu protagonismo, fortificando e fortalecendo as formas relacionais dos povos e da natureza sagrada. A autora chama este processo também de autodemarcação, por se tratar de uma indígena Tupinambá, reafirmando sua indianidade e sua resistência, fortalecida por seus parentes e pela sua espiritualidade guerreira.

Parte desse processo é constituído a partir do processo de saberes ancestrais, atuando na perspectiva da resistência pelos que são contra aos direitos fundamentais dos povos originários. A autora ressalta momentos importantes do processo de retomada territorial da região dos Tupinambás, comentando sobre como foi o movimento da “Puxada do Mastro”, sendo esta uma apresentação religiosa e cultural, de origem indígena que ocorre da cidade de Ilhéus, na Bahia, na qual segundo a autora, “representa mais de quatro séculos de (re)existências as imposições iniciadas pelos invasores europeus” (AYRA TUPINAMBÁ; SANTOS, 2020, p. 46-47). Essa festa foi um dos elementos fundamentais para o reconhecimento étnico Tupinambá (2002) e posteriormente frente a demarcação territorial (2009) legalizada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), sendo este um dos grandes momentos da resistência dos povos da região.

A autora esclarece que o reconhecimento étnico e a demarcação territorial enquanto uma política pública dos Povos Tupinambá só aconteceu por volta de 2002, e a “Delimitação das Terras Tupinambá” apenas em 2009. Estas afirmações foram importantes no enfrentamento a na resistência das lutas originárias dos Tupinambás, firmando sua presença, fortalecendo sua etnicidade e ancestralidade e da importância de suas terras enquanto parte de si.

Os Tupinambás estão em processo de reterritorialização frente ao processo de desterritorialização do Território (AYRA TUPINAMBÁ; SANTOS, 2020, p. 88) que acontece na medida em que o Ministério da Justiça ainda não decide oficializar a demarcação territorial destes povos. “O direito ao território é negado pelos que se dizem proprietários daquelas mesmas terras, gerando conflitos, preconceitos, violências, criminalizações, prisões e morte” (AYRA TUPINAMBÁ; SANTOS, 2020, p. 88). Reafirmando uma lógica colonial e hostil que sinaliza o poder nas mãos de grandes fazendeiros e ruralistas da região.

O processo de demarcação territorial e de retomada territorial é debatida pelas lideranças, caciques e pelas aldeias ao longo do tempo, além das Escolas Indígenas que também estão constantemente orientando a comunidade de modo geral sobre a importância da retomada das terras indígenas. Para a autora, as Escolas Indígenas têm grande relevância em “estabelecer interculturalidade com os conhecimentos não indígenas e de fazer com que o Estado reconheça a presença de indígenas na região e demarque as nossas terras” (AYRA TUPINAMBÁ; SANTOS, 2020, p. 101).

No que tange o processo de retomada existencial, entendemos que este movimento é parte da própria autodeterminação, ou seja, o direito do sujeito de ser, e há uma autenticidade nesse discurso que está imersa na elaboração de compreender sua história e se desprender das hegemonias narcísicas que reproduzem dizeres de descendências brancas, sem a elaboração de se pensar sua ancestralidade de fato. Se reconhecer e autenticar essa existência, é parte da elaboração desta retomada existencial, e a proposta se concretiza na medida em que Davilo repensa suas expressões, da forma em que olha e que se coloca no mundo, do que está movendo e revendo em suas relações, e tudo que faz parte de sua produção subjetiva. Isso também é processo cartográfico, e evidentemente acontece na medida em que somos atravessados por estas reflexões, por estas vivências, pelas interrelações, pelos questionamentos, e tudo aquilo que nos move.

É durante esse processo de retomada, e de tantas outras discussões que o coletivo vem se fortalecendo, enquanto uma estratégia de cuidado com os parentes dissidentes. É através das redes sociais, principalmente do Instagram, que as produções artísticas dos membros do coletivo, vem sendo evidenciadas, enquanto um processo de potência de si, e de uma construção coletiva, produzindo referenciais para outros indígenas e debatendo sobre pautas emergentes no atual contexto brasileiro.

Os membros do coletivo Caboclas, vem produzindo materiais para exposição de seus trabalhos, bem como, *lives* e reuniões com debates frente as condições de seus povos, além disso, estes encontros são propostas de enfrentamento ao genocídio e etnocídio que o atual governo brasileiro vem provocando ao longo deste mandato. Um dos temas abordados pelo coletivo em 2020, foi “Existe feminismo indígena? E Indígenas LGBTQIA+ de Crateús”, coordenado pela fundadora Yakecan Potyguara.

Fotografia 5 - Existe Feminismo Indígena? E Indígenas LGBTQIA+ de Crateús



Fonte: Instagram @indigenaslgbt_crateus

Caboclas ainda se propõem a divulgar o trabalho de outros artistas, que não necessariamente estão inseridos no coletivo, mas que de modo transversal estão realizando os debates e desenvolvendo alguns trabalhos em parceria. Cabocla Jurema, filha de Tupi, Auritha Tabajara, primeira mulher indígena a publicar livros em cordel no Brasil, Laura Ferreira, travesti indígena, Majur Harachell, primeira mulher trans ocupando o posto de cacique no Mato Grosso e diversos outros membros do Coletivo, já foram mencionadas em postagens através da rede social Instagram, com a proposta de intensificar e divulgar as discussões sobre a ocupação dos povos originários no contexto social e em suas respectivas lutas.

Fotografia 6 - Orgulho LGBTQIA+ Originário



Fonte: Instagram @indigenaslgbt_crateus

Além da visibilidade destes artistas, discussões políticas de enfrentamento ao genocídio do estado aos povos originários, e das diferentes discussões que permeiam estas obras, os membros já desenvolveram ações diante a situação de alguns parentes frente ao contexto atual de pandemia, como é o caso do Programa Infância, Adolescência e Juventude (PIAJ) Emergencial com o apoio do coletivo Caboclas, com a distribuição de cestas de alimentos na Aldeia São José. Outros movimentos também foram sendo articulados durante o ano de 2021 junto com o coletivo como foi o caso da Assembleia Regional dos Povos Indígenas do Semiárido na localidade da Escola Indígena Raízes de Crateús em outubro de 2021, juntamente com os nossos entrevistados Pedro Karyry e Yakecan Potyguara e a integrante do coletivo Auritha Tabajara.

Dialogando com Pedro (Caboclo Karyry), o artista me mostra duas de suas atuais composições, na qual em primeira mão serão divulgadas nesta dissertação, com toda sua autorização.

Sou caboclo Karyry não négo meu maracá, sou filho das águas verdes
e a Jurema abençoar (2x)
E NA cura que eu fizer só Badzé me mostrará (2x)
Sou Karyry Jurema, Juremá (3x)
E na cura que eu fizer só Badzé me mostrará (2x)
(Composição: Karyry curador)

Fotografia 7 - Pedro Henrique (Karyry)



Fonte: Karyry (2022).

Se o nó foi dado vamos desatar (2x)
Quem desenrola é as maracás nas ondas do mar
Quem ajuda é os Karyrys da maratoan (2x)
Quem protege é Badzé o Deus dos Karyrys (2x)
(Composição: Pedro Henrique Karyry)

Pedro nos convida a repensar muitos dos processos de curadoria, e comenta sobre a inserção dos jovens indígenas em processo de retomada frente ao mercado de trabalho e a ocupação de cargos que são destinados aos povos originários. Uma vez que entende que sua curadoria é parte fundamental dessa reflexão frente ao exercício da cidadania indígena em contextos urbanos.

Uma coisa da saúde indígena, é que tem brancos ne, e ai, eles estão na vaga de indígenas, com coisa também que eu vou estar abordando na próxima reunião do coletivo, que a juventude possa estar estudando, terminando suas graduações para estar retomando o nosso direito, porque muitas das vezes quem está nas vagas de professores, dentistas, de enfermeiros em hospital...

vem a nossa vaga de indígena mas não e ocupada pela gente, porque não temos qualificação, e o que a gente pede pra juventude que eles estudem, para que possamos ocupar nosso lugar, e se deus quiser aqui em Crateús, vai ter doutor dentista indígena, vai ter cirurgião, enfim... a gente tem que retomar esses nossos lugares que foram tomados pelos brancos, e até hoje eles tem autonomia de querer tomar, e não é assim, porque nós somos os povos originários e a gente tem por direito ocupar esse lugar. (PEDRO KARYRY, 2021, informação verbal).

Pedro vem trabalhando estas questões dentro do coletivo a algum tempo, porém, diante a situação pandêmica, diversos encontros, reuniões, apresentações e oficinas precisaram ser repensadas na modalidade virtual, e isso de fato não perdeu a qualidade e o desenvolvimento do coletivo, tampouco a acolhida de outros membros. Outras parcerias estão sendo pactuadas constantemente e vão delineando e mostrando outros espaços que se propõem a dar visibilidade as narrativas destes artistas, como é o caso do coletivo Tibira que também tem o intuito de proporcionar um espaço para mostrar a arte de diversos indígenas LGBTQs e que estão inseridos tanto nos centros urbanos quanto em suas aldeias, construindo possíveis e abrindo espaço para essas produções.

Narrando as partilhas de Caboclas, retomo a sensação de uma viagem antiga, que conta sobre vidas, sobre resistir, sobre retomar a própria existência de ser. De corpo que é parte da terra. De marca da luta. De canção potente. De encontrar possíveis em terras inférteis. Essa relação que a pesquisa trouxe, e do momento em que ela é escrita, permeia tantos sentidos, que vão desde a história em que provooco no começo deste trabalho, perpassando pelas dissidências de ser sujeito gay, as alianças fortalecidas mesmo que distantes, como foi o caso das relações que construí com Yakecan, Pedro e Davilo.

A potência desses encontros, me sinalizam sobre a discrepância social e estigmatizante, entre ser sujeito gay branco, e ser sujeito dissidente indígena. Essa percepção acontece na medida em que coloco esta pesquisa enquanto agente possível nas discussões sobre dissidências de gênero e dos povos originários em tantos espaços, como nas rodas de conversas paralelas com amigos LGBTQs e que por vezes é expressa por narrativas e exclamações como “existe indígena gay?”. O fato é que essas problemáticas por vezes não são enfatizadas, e ainda há uma grande lacuna entre a cultura pop LGBTQ de membros brancos com relação a indígenas LGBTQs. Essa é uma discussão que não foi intensamente trabalhada nesta pesquisa em si, tampouco discutida ao longo das entrevistas, mas acredito ser um ponto

interessante que nos convoca a reflexão e que versará em outras problemáticas, na intencionalidade de produção de conhecimento.

6 NOTAS CARTOGRÁFICAS DE CONCLUSÕES Y POSSÍVEIS

A modo de conclusão do que foi reconhecido nesta dissertação, transcrevo o que compreendo de modo mais integrativo, perpassando pela possibilidade coletiva de pensarmos juntos, outros possíveis. Reconhecer o processo colonial para com os povos originários é descolonizar o que nos foi imposto, legitimado e normalizado ao longo da história, sendo estas construções estritamente interessadas em gozar de um imperial normativo e categórico, que estereotipa e cristaliza o modo de ser e estar na sociedade. Há de nos atermos nesse reconhecer, para trabalharmos juntos as noções dos etnocídios causados pela hegemonia e supremacia branca, que ainda perpetuam através de diferentes invasões, sejam elas territoriais, políticas, culturais, étnicas, sexuais e que corroboram para o genocídio e a invisibilidade de movimentos indígenas até os dias de hoje.

A partir dos anos de 1970, com as narrativas e críticas decoloniais, a arte e o ativismo denunciam essas expressões eurocêntricas, marcando uma era de intensos conflitos e opressões, que acarretam em muitas lutas que permeiam o Estado, como bem salienta Quesada (2019, p. 162) “os povos indígenas continuam sofrendo as piores consequências do capitalismo econômico mediante as imposições do Estado nacional e das grandes corporações empresariais extrativistas pertencentes ao agronegócio”. Este processo, acarreta em diversas fragmentações, e transforma a realidade da diversidade cultural no Brasil, etnocidando e genocidando diferentes povos.

Toda essa problemática, se intensifica quando a diferença também é sinalizada, visto tamanho foi e é o processo colonial, que permeia os espaços e contextos da própria aldeia, como é o caso das dissidências sexuais e de gênero.

Nesta pesquisa, houve a aposta de uma arte enquanto potência de si, e para além, entendo que através da coletividade, há diversos fenômenos que construídos, formam e afirmam outros possíveis que podem atravessar fronteiras e quebrar paradigmas sociais cristalizados. É nessa fissura que a aliança se cria, se guia, se guarda, se troca e é pelo -com e não pelo -para, que a gente trocou e inventou.

O Coletivo Caboclas, além da ideia de coletividade, remonta a história de como estes jovens vem fazendo arte, através de seus territórios, trazendo a ancestralidade e a potência destes corpos que estão resistindo ao etnocídio e ao genocídio ao longo da história. Utilizo da experiência cartográfica para observar e me permitir sentir estes

relatos enquanto sujeito aliança, atento a esses saberes e aos processos que integram o coletivo.

O ativismo e a arte indígena nesta pesquisa, trabalhadas através das redes sociais, atuam juntas, enquanto uma resposta política, social, anti-hegemônica, que descentraliza a representação de indígenas estereotipados pelas cartas jesuíticas. Aqui, há a atenção de nos atermos e de reconhecermos estes lugares enquanto territórios possíveis, que atravessam ao longo da história, violências e opressões. É através do processo de retomada que repensamos a própria história também, o que se narrou é um processo de se entender enquanto sujeito indígena, de retomada da própria existência. Yakecan traz em uma de suas falas o questionamento de seus parentes frente a sua dissidência. “Como pode filha de pajé ser sapatão?” É nessa fronteira – entre- que o sujeito se faz, se encontra, se perde, se reencontra. Uma estratégia. Um possível. Um esquema. Uma ideia. Um novo.

A colonização carrega em si, todas as armas impositivas e de controle sobre qualquer corpo. No corpo indígena e dissidente, a marca é exposta, e há de ser pelos grupelhos que a resistência brota. O coletivo Caboclas vem de encontro com essa encruzilhada, entre corpos que estão fora das normativas coloniais, e repensar esses processos, é trabalho permanente descolonial, de descatequização e de provocação, perpassando pelo firmamento da aliança, na qual essa pesquisa se concentra.

Em uma perspectiva cartográfica me coloco adjunto aos processos de repensar meus ideais que foram colocadas desde minha infância, retomando um eu pesquisador mais desprendido das imposições institucionais, sociais e religiosas. A psicologia em si, também carrega suas armadilhas coloniais, assim como se faz necessário um olhar para a descolonização desta psico. Guimarães R. (2017, p. 273) questiona essa psicologia eurocentrada e centralizada nos pressupostos epistêmicos e filosóficos ocidentais, refletindo sobre as possibilidades de ação para uma Psicologia Social decolonial na qual “nos exige a construção de um conhecimento outro, desde nosso lugar de colonizados”.

A atuação em que me insiro atualmente me provoca várias sensações, caminhando em direções outras daquelas que comecei a relatar nesta pesquisa. Psicólogo social, adjunto da Casa de Passagem Indígena do município de Irati - Paraná, hoje, permeio um espaço que corrobora com práticas de aliança, sem uma pré definição estabelecida por pessoas indicadas e que pela lógica de um suposto saber, detém direcionamentos padrões, nas quais acreditam ser ideais para o

trabalho. Ressalto isso, porque as instituições formam essa ideia de passividade, de corpos modeláveis e centralizados, que ao longo de nossas atuações vamos aceitando e naturalizando, perdendo grande parte das subjetividades e do próprio sentido de se aliançar.

Retomo a escrita, por vezes calado, silente, transcrevendo falas que me dizem mais sobre mais coisas e que me dizem menos sobre outras, elaborando aos poucos o que o pilão da foto com minha avó tem a dizer, e o dizer é tão limitado que por vezes é só sobre o sentir. Na tentativa de compreender o lugar que ocupo hoje dentro da minha atuação adjunto as narrativas que trouxe nessa dissertação, só elaboro a afirmação do sentimento de força e de potência que carrego como a minha própria potência de si, e não há nomeação simples sobre tudo isso, porque tem a ver com meu processo e caminhada até agora. O que se sabe é que pulsa desejo de viver tal processo sem preocupação de ‘delimitar/conceituar/colonizar’ o que se sente.

Escrevo grande parte dessa pesquisa ao som de Pajé Hushahu, Keneweci, Keneihu, Shatxi Panã e Dominique Nawã Ema, que na minha imaginação, contempla em seus versos toda uma história ancestral. Carrego comigo as vivências ao longo deste processo, com personagens e atores indígenas pelas redes sociais, perpassando desde as *lives* dos coletivos, dos artistas independentes, das diversas curadorias em processo, das discussões frente as demarcações de terras indígenas, das políticas e despolíticas do atual governo brasileiro frente ao desmonte dos direitos dos povos originários, das experiências com os integrantes dos coletivos, das falas de meu avô experienciando as transformações na cidade ao longo dos anos, das histórias de minha mãe sobre a força ancestral de “Índia Potira”, da resistência Tibiras aos encontros na Rádio Yandê, descrita como

primera radio online indígena brasileña, creada por tres indígenas comunicadores. Las canciones indígenas tradicionales y contemporáneas son el éxito de la programación musical. Hacen comunicación, cine y etnomedia indígena con objetivo de fortalecer las identidades, promoviendo el empoderamiento de diferentes pueblos. Busca la unión de los pueblos sin fronteras, promoviendo la convergencia de medios originarios a través de su rol informativo, educativo, cultural y nuevas formas de transmisión oral de saberes. (RÁDIO YANDÊ, 2021, recurso online).

Sou sujeito fronteira também, dissidente. Construo a proposta de aliança, sou convidado, sou processo, sou peça. Peço, permito, continuo. Invento, produzo,

contemplo. Construo, repenso, refaço, remonto, relento. Sou e também fui, flui.
Agradeço.

REFERÊNCIAS

- ACHINTE, A. A. Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. *In*: WALSH, C. (Ed.). **Prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013. p. 443-468.
- AMADOR, F.; FONSECA, T. M. G. Da intuição como método filosófico à cartografia como método de pesquisa – considerações sobre o exercício cognitivo do cartógrafo. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 61, n. 1, 2009.
- ANGATU, C. **Um indígena vê a devastação de Bolsonaro**. [S. l.]: Outras Palavras: jornalismo de profundidade e pós-capitalismo, 2020. Disponível em: <https://outraspalavras.net/crise-brasileira/um-indigena-ve-a-devastacao-de-bolsonaro/>. Acesso em: 21 mar. 2021.
- ASSIS, W. F. T. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. **Caderno CRH**, [s. l.], v. 27, n. 72, 2014.
- AYRA TUPINAMBÁ; SANTOS, V. R. **Território e (re)existência na educação escolar indígena Tupinambá decolonial**. 2020 Dissertação (Mestrado em Ensino e Relações Étnico-Raciais) – Instituto de Humanidades Artes e Ciências campus Jorge Amado, Universidade Federal do Sul da Bahia, Itabuna, 2020.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, [s. l.], n. 11, p. 89-117, 2013.
- BANIWA, D. Conversa com Denilson Baniwa: “um celular ou um laptop não te tornam menos indígena”. [Entrevista concedida a] Camila Gonzatto. **C&América Latina**, [s. l.], 25 ago. 2020. Disponível em: <https://amlatina.contemporaryand.com/pt/editorial/a-cell-phone-or-a-laptop-dont-make-you-less-indigenous-denilson-baniwa/#:~:text=DB%3A%20Sempre%20fui%20muito%20curioso,ind%C3%ADgena%20e%20o%20n%C3%A3o%2Dind%C3%ADgena>. Acesso em: 10 mar. 2022.
- BANIWA, G. L. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. **Tellus**, [s. l.], n. 12, p. 127-146, 2007.
- BARBOSA, C. S. Notas sobre colonialidade e violência nas obras de Pierre Clastres e Walter Dignolo. **Temporalidades**, [s. l.], v. 11, n. 3, p. 156-170, 2019.
- BARROS, S. L. P.; KASTRUP, V. Cartografar é acompanhar processos. *In*: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2015.
- BOSI, A. Cultura brasileira e culturas brasileiras. **Dialética da colonização**, [s. l.], v. 3, p. 308-345, 1992.
- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, [s. l.], n. 26, p. 329-376, 2006.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2018.

CALEFFI, P. O que é ser índio hoje? A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. **Diálogos Latinoamericanos**, [s. l.], n. 7, 2003, p. 20-42.

CASTANHEIRA, M. A. A. F.; CORREIA, A. **A constituição do sujeito em Michel Foucault**: práticas de sujeição e práticas de subjetivação. São Paulo: SBPCNET, 2014. P. 1-5.

CASTRO, C. **O que é o PL 490 e como ele afeta a vida dos povos indígenas?** Rio de Janeiro: Ecoa Uol, 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2021/07/07/o-que-e-o-pl-490-e-como-ele-afeta-a-vida-dos-povos-indigenas.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 4 fev. 2022.

CHAIA, M. W. Artivismo–Política e Arte Hoje. Aurora. **Revista de Arte, Mídia e Política**, [s. l.], n. 1, p. 9-11, 2007.

COELHO, L. P.; MESQUITA, D. P. C. Língua, cultura e identidade: conceitos intrínsecos e interdependentes. **Entre Letras**, [s. l.], v. 4, n. 1, 2013.

COLLING, L. **Artivismos das dissidências sexuais e de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2019.

COSTA, J. B.; GROSFOGUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, [s. l.], v. 31, n.1, 2016.

CUNHA, M. C. Introdução a uma história indígena. *In*: CUNHA, M. C. *et al.* **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 1992. p. 9-24.

DIAZ DE VIVAR, R.; KAWAHALA, E. A potência de viver: Deleuze e a arte. **Psicologia & Sociedade**, [s. l.], v. 29, p. 1-8, 2017.

DI FELICE, M.; PEREIRA, E; ROZA, E. **Net-ativismo**: redes digitais e novas práticas de participação. Campinas: Papius, 2017.

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

FERNANDES, E. R. Homossexualidade indígena no Brasil: um roteiro histórico-bibliográfico. **ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, [s. l.], v. 3, n. 5, p. 14-38, 2016.

FERNANDES, E. R. “Ruptura epistêmica, decolonialidade e povos indígenas: reflexões sobre saberes-outros”. *In*: DANNER, F.; DANNER, L. F. (Org.). **Ensino de filosofia, gênero e diversidade**: pensando o ensino de filosofia na escola. Porto Alegre: Editora Fi, 2014.

FERNANDES, S. A. Estudo sobre processos de subjetivação na contemporaneidade. **Revista do Centro Acadêmico Afonso Pena**, [s. l.], v. 24, n. 1, 2019.

FERREIRA NETO, J. L. A analítica da subjetivação em Michel Foucault. **Revista Polis e Psique**, Porto Alegre, v. 7, n. 3, 2017.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do sujeito** – Curso dado no Collège de France 1981-1982. Tradução: Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FRANCO, T. C.; SILVA, M. R. Cosmofagia e net-ativismo indígena brasileiro, durante a pandemia da Covid-19. **Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación**, [s. l.], n. 145, p. 181-196, 2020.

G1. **O índio executado a tiro de canhão tido como 'primeiro mártir da homofobia no Brasil'**. Maranhão: G1, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2020/12/28/o-indio-executado-a-tiro-de-canhao-tido-como-primeiro-martir-da-homofobia-no-brasil.ghtml>. Acesso em: 2 fev. 2022.

GALVÃO, E. Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, 1960.

GOMES, G. A retomada do povo indígena Kariri Xokó. **Revista REVER**, [s. l.], 2015. Disponível em: <http://revistarever.com/2015/04/21/a-retomada-do-povo-indigena-kariri-xoko/>. Acesso em: 4 fev. 2022.

GROSFUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s. l.], n. 80, p. 115-147, 2008.

GUATTARI, F. **Revolução Molecular**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 13-19.

GUIMARÃES, A. S. Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 54, p. 147-156, 1999.

GUIMARÃES, R. S.; BRAGA, C. Ruídos anti-hegemônicos na música brasileira contemporânea: dissidências sexuais e de gênero. In: COLLING, L. (Org.). **Artivismos das dissidências sexuais e de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2019.

GUIMARÃES, R. S. Por uma Psicologia decolonial:(des) localizando conceitos. In: RASERA, E. F.; PEREIRA, M. S.; GALINDO, D. (Org.). **Democracia participativa, estado e laicidade**: psicologia social e enfrentamentos em tempos de exceção. Porto Alegre: ABRAPSO, 2017.

HARAWAY, D. **Saberes localizados**: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, [s. l.], n. 5, p. 7-41, 1995.

INDIGENASLGBTQ_CRATEUS. **Instagram**: @indigenaslgbtq_crateus. [S. l.], 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/indigenaslgbtq/>. Acesso em: 3 dez. 2021.

KASTRUP, V. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. *In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade.* Porto Alegre: Ed. Sulina, 2015. p. 32-51.

LIMA, M. A. D. D. S.; ALMEIDA, M. C. P. D.; LIMA, C. C. A utilização da observação participante e da entrevista semi-estruturada na pesquisa de enfermagem. **Revista Gaúcha de Enfermagem**, Porto Alegre, v. 20, 1999.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, [s. l.], v. 22, p. 935-952, 2014.

LUNELLI, I. C.; ALMEIDA, M. C. Urbanização e povos indígenas na Amazônia Brasileira: fluxos migratórios, deslocamentos forçados e favelização. *In: RIBEIRO, D. V. H.; MIRANDA, J. A. A. **Indígenas e imigrantes**: problemas jurídicos e sociais da atualidade.* Canoas: Ed. Unilasalle, 2021.

MANSANO, S. R. V. Sujeito, subjetividade e modos de subjetivação na contemporaneidade. **Revista de Psicologia da UNESP**, [s. l.], v. 8, n. 2, 2009.

MANZINI, E. J. Entrevista semi-estruturada: análise de objetivos e de roteiros. *In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE PESQUISA E ESTUDOS QUALITATIVOS*, 2., 2004, Bauru. **Anais [...]**. Bauru: USC, 2004. 10 p.

MIGNOLO, W. **A colonialidade está longe de ter sido superada, logo, a decolonialidade deve prosseguir.** São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis, 2019.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 32, n. 94, p. 1-17, 2017a.

MIGNOLO, W. Desafios decoloniais hoje. **Revista Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017b.

MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. [S. l.]: Ediciones del Signo, 2010.

MONCAU, G. Retomadas em todo o país: indígenas ocupam suas terras ancestrais, ainda que sob ataque. **Brasil de Fato**, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/11/14/retomadas-em-todo-o-pais-indigenas-ocupam-suas-terras-ancestrais-ainda-que-sob-ataque>. Acesso em: 7 jan. 2022.

MORAES JUNIOR, J. A. Para uma análise cartográfica da subjetividade na escola a partir de Nietzsche, Deleuze e Guattari. **Saberes**, Natal, n. 6, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/936/863>. Acesso em: 4 maio 2020.

MOTT, L. A inquisição no Maranhão. **Revista Brasileira de História**, [s. l.], 1994.

MOURÃO, R. Performances artivistas: incorporação duma estética de dissensão numa ética de resistência. **Cadernos de Arte e Antropologia**, [s. l.], v. 4, n. 2, p. 53-69, 2015.

NASCIMENTO, T. **A clausura ante o vírus versus o desejo colonial por expansão, domínio, devassidão**. São Paulo: Pandemia Crítica, Editora N-1, 2020.

NOGUEIRA, J. K.; FELIPE, D. A.; TERUYA, T. K. Conceitos de gênero, etnia e raça: reflexões sobre a diversidade cultural na educação escolar. **Fazendo Gênero**, [s. l.], v. 8, 2008.

NÚÑEZ, G. **Instagram**: @genipapos. [S. l.], 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/genipapos/>. Acesso em: 3 dez. 2021.

NYN, J. **TYBYRA**: uma tragédia indígena brasileira (Teatro de Retomada). São Paulo: Selo do Burro, 2020.

PASSOS, E.; BARROS, R. B. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. *In*: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2015. p. 17-31.

PERRA, H. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. **Revista Periódicus**, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 291-298, 2014.

PRADO FILHO, K.; TETI, M. M. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. **Barbaroi**, Santa Cruz do Sul, n. 38, p. 45-59, 2013.

QUESADA, L. R. A. **Artivismo indígena e indigenista**. 2019. Tese (Doutorado em Artes) – Instituto de Artes, Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2019.

QUIJANO, A. **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

RÁDIO YANDÊ. [**Sobre a Rádio Yandê**]. Rio de Janeiro: Rádio Yandê, 2022. Disponível em: <http://www.radioyande.com/>. Acesso em: 5 mar. 2022.

RAPOSO, P. “Artivismo”: articulando dissidências, criando insurgências. **Cadernos de Arte e Antropologia**, [s. l.], v. 4, n. 2, p. 3-12, 2015.

RAQUEL, M. Entenda o “bolo de retrocessos” contra os indígenas que o PL 490 carrega. Brasil de Fato, **São Paulo, 2021**. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/06/15/entenda-o-bolo-de-retrocessos-contra-os-indigenas-que-o-pl-490-carrega>. Acesso em: 2 ago. 2022.

REIS, M. N.; ANDRADE, M. F. F. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. **Revista Espaço Acadêmico**, [s. l.], n. 202, p. 1-11, 2018.

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.

ROLNIK, S.; GUATTARI, F. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ROMAGNOLI, R. C. A cartografia e a relação pesquisa e vida. **Psicologia & Sociedade**, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 166-173, 2009.

SAHAGOFF, A. P. Pesquisa narrativa: uma metodologia para compreender a experiência humana. *In*: SEMANA DE EXTENSÃO, PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO, 11., 2015, Porto Alegre. **Anais [...]**. Porto Alegre: Centro Universitário Ritter dos Reis, 2015.

SANTOS, D. J. *et al.* Raça versus etnia: diferenciar para melhor aplicar. **Dental Press Journal of Orthodontics**, [s. l.], v. 15, n. 3, p. 121-124, 2010.

SILVA, A. F.; PROCÓPIO, C. E. P. Colonialidades do crer, do saber e do sentir: apontamentos para um debate epistemológico a partir do Sul e com o Sul. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 50, n. 2, P. 15-30, jul./out. 2019.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. *In*: SILVA, T. T. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-102.

SILVA, W. M. Bugre ou Índio? Como tratar o nativo brasileiro? **Amambai Notícias**, Amambai, 30 abr. 2012. Disponível em: <https://www.amambainoticias.com.br/2012/04/30/bugre-ou-indio-como-tratar-o-nativo-brasileiro/>. Acesso em: 5 set. 2021.

SIQUEIRA, R. A. M. **Artivismo, gênero e educação musical**: perspectivas para uma transformação social. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Música) – Escola de Música, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019.

SMITH, L. T. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SODOMA, S. Uýra Sodoma: uma revolta organizada. [Entrevista concedida a] Sofia Hermoso. **Elástica**, [s. l.], 13 abr. 2021. Disponível em: <https://elastica.abril.com.br/especiais/uyra-sodoma-drag-amazonia-meio-ambiente/>. Acesso em: 20 jan. 2022.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TIBIRAS ONLINE. **Instagram**: @tibirasonline. [S. l.], 2019. Disponível em: <https://www.instagram.com/tibirasonline/>. Acesso em: 3 dez. 2021.

VIEIRA, H. Reflexões sobre a história e as práticas da Arte da Curadoria. [S. l.: s. n.], 2021b. 1 vídeo (43 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Y8UK9laCrLc>. Acesso em: 10 dez. 2021.

VIEIRA, J. G. Potiguara. **Povos Indígenas no Brasil**, [s. l.], 2021a. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Potiguara>. Acesso em: 1 fev. 2022.