

Indígenas puri LGBTQIA+: trajetórias de (re)existência

Indigenous puri LGBTQIA+: trajectories of (re)existence

Indígenas puri LGBTQIA+: trayectorias de (re)existencia

André da Silva Muniz¹
Bruna Mendes de Vasconcelos²

Resumo: O processo de invasão do continente hoje chamado de América envolveu um violento genocídio e etnocídio de populações nativas que levou diversos povos a serem declarados extintos, entre eles o povo Puri. Porém, com os avanços dos direitos indígenas nacional e internacionalmente, a população puri tem disputado politicamente para provar sua (re)existência histórica e, atualmente, demanda pelo reconhecimento de seus direitos. Situar seus corpos e garantir direitos à sua existência tem sido um enfrentamento político ainda mais árduo aos puris LGBTQIA+, considerando que vivemos em uma sociedade colonial-patriarcal que subalterniza indígenas, e corpos dissidentes das normativas sexuais e de gênero. Essas violências possuem uma origem comum, em um processo colonial que impôs normativas culturais aos corpos, suas práticas sexuais e matrimoniais, em detrimento às culturas indígenas que habitavam esse território. Neste trabalho, através de uma pesquisa autoetnográfica, refletimos sobre as continuidades desse processo colonial a partir da vivência puri LGBTQIA+ na contemporaneidade. Diante de um cenário onde os estudos de gênero e sexualidade têm poucos encontros com os estudos indígenas, esse trabalho visa compreender faces dessa opressão histórica contra esse grupo que intersecciona diversos marcadores sociais da diferença e, sobretudo, visibilizar suas estratégias de (re)existência.

Palavras-chave: Povos Indígenas; Gênero e Sexualidade; Povo Puri; Autoetnografia.

Abstract: The process of invasion of the continent today called America involved a violent genocide and ethnocide of native populations that led to several peoples being declared extinct, among them the Puri people. However, with advances in indigenous rights nationally and internationally, the puri population has politically disputed to prove its historical (re)existence and, currently, demands the recognition of its rights. Situating their bodies and guaranteeing their rights to existence has been an even more arduous political confrontation with LGBTQIA+ puris, considering that we live in a colonial-patriarchal society that subordinates indigenous peoples and dissident bodies from sexual and gender norms. This violence has a common origin, in a colonial process that imposed cultural norms on bodies, their sexual and marriage practices, to the detriment of the indigenous cultures that inhabited this territory. In this work, through an autoethnographic research,

¹ Kigéw Puri, indígena do povo Puri, Mestrando em Ciências Humanas e Sociais na UFABC. E-mail: andre.muniz@ufabc.edu.br.

² Doutora e Mestra em Política Científica e Tecnológica pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Possui também Mestrado em Gênero e Política de Igualdade pela Universidade de Valencia (Espanha) e Especialização em Economia Solidária e Tecnologia Social na América Latina (Unicamp). Professora da Universidade Federal do ABC (UFABC) e Coordenadora do Núcleo de Estudos de Gênero Esperança Garcia (NEG/UFABC). E-mail: brunamendes@gmail.com.

we reflect on the continuities of this colonial process from the puri LGBTQIA+ experience in contemporary times. Faced with a scenario where gender and sexuality studies have few encounters with indigenous studies, this work aims to understand faces of this historical oppression against this group that intersects several social markers of difference and, above all, to make visible their strategies of (re)existence.

Keywords: Indigenous Peoples; Gender and Sexuality; Puri People; Autoethnography.

Resumen: El proceso de invasión del continente hoy llamado América implicó un violento genocidio y etnocidio de las poblaciones nativas que llevó a que varios pueblos fueran declarados extintos, entre ellos el pueblo Puri. Sin embargo, con los avances en los derechos indígenas a nivel nacional e internacional, la población puri se ha disputado políticamente demostrar su (re)existencia histórica y, en la actualidad, exige el reconocimiento de sus derechos. Situar sus cuerpos y garantizar sus derechos a la existencia ha sido un enfrentamiento político aún más arduo con los puris LGBTQIA+, considerando que vivimos en una sociedad colonial-patriarcal que subordina a los pueblos indígenas y cuerpos disidentes a las normas sexuales y de género. Esta violencia tiene un origen común, en un proceso colonial que impuso normas culturales sobre los cuerpos, sus prácticas sexuales y matrimoniales, en desmedro de las culturas indígenas que habitaron este territorio. En este trabajo, a través de una investigación autoetnográfica, reflexionamos sobre las continuidades de este proceso colonial desde la experiencia puri LGBTQIA+ en la contemporaneidad. Ante un escenario donde los estudios de género y sexualidad tienen pocos encuentros con los estudios indígenas, este trabajo pretende comprender rostros de esta opresión histórica contra este grupo que cruza varios marcadores sociales de diferencia y, sobre todo, visibilizar sus estrategias de (re) existencia.

Palabras clave: Pueblos Indígenas; Género y Sexualidad; Pueblo Puri; Autoetnografía.

Introdução³

Os Puri são um dos mais de trezentos povos originários que resistem dentro das fronteiras da república brasileira – apesar de ter sido declarado como extinto no século XIX, hoje se rearticula como povo e exige que seus direitos constitucionais e internacionais sejam respeitados e garantidos (RAMOS, 2017). Nômades, caminhavam principalmente nas bacias dos rios atualmente chamados de Doce e Paraíba do Sul, bem como na região das serras da Mantiqueira e dos Arrepiados e nessa mesma altura na costa – seu território tradicional compreende o que são, na contemporaneidade, os quatro estados do Sudeste (BENTIVOGLIO, 2017; RAMOS, 2017). Viviam da caça, pesca e

³ Este trabalho apresenta os resultados parciais da pesquisa de mestrado em andamento na UFABC.

coleta, em pequenos clãs que praticavam também uma agricultura em pequena escala.

Sua organização clânica compreendia uma economia de subsistência e um sistema político que elegia lideranças a partir das suas habilidades na mediação e na guerra (CLASTRES, 2020). O processo de invasão colonial, no entanto, mudaria radicalmente esse cenário. Através de violências de toda ordem - cultural, econômica, social - a política europeia sobre os corpos e territórios colonizados se empenhou na desarticulação das sociedades indígenas e seus modos de vida, sua espiritualidade, e inclusive suas compreensões sobre o corpo e a sexualidade (LUGONES, 2019, 2020; FEDERICI, 2017). Isso exigiu a condenação e supressão de formas de organização social nativas, inclusive as práticas sexuais, as epistemologias, subjetividades e seus modos próprios de vivenciar suas relações sobre o corpo e a sexualidade. Este processo histórico deixa suas marcas ainda hoje aos indígenas lidos ou que se percebem como LGBTQIA+, tanto com o racismo por parte de sua identidade indígena, quanto com a homofobia (e transfobia, bifobia etc.), muitas vezes até por parte de outros indígenas, influenciados pelo pensamento colonial e cristão que lhes foi imposto (FERNANDES, 2019).

Com minha pesquisa de mestrado, tenho o objetivo de compreender traços da trajetória de (re)existência de pessoas indígenas do povo Puri que se identificam como LGBTQIA+ na atualidade, vivendo em uma sociedade na qual os efeitos da colonialidade ainda podem ser sentidos. O silenciamento histórico supracitado teve como um de seus efeitos a falta de uma bibliografia considerável não apenas sobre gênero e sexualidade entre indígenas puris, bem como da própria etnia em si, de modo que optamos pela utilização do método autoetnográfico, visto que a pesquisadora faz parte do grupo pesquisado: Puri, viado e não binária. A autoetnografia é também uma escolha político-epistêmica, visto que tem sido utilizada por muitos intelectuais e acadêmicos indígenas como uma metodologia que se aproxima das epistemologias indígenas, o que permite que intelectuais indígenas, como Paul Whitinui, do povo Maori, falar em uma “autoetnografia

indígena”, construída a partir de questões próprias dos povos originários (WHITINUI, 2013). A escrita a partir da experiência foi utilizada por importantes pensadoras como a intelectual chicana Gloria Anzaldúa (2021), uma mulher também racializada e LGBTQIA+, considerada uma das precursoras da Teoria *Queer*.

Segundo Whitinui, autoetnografias indígenas em geral mobilizam questões relacionadas aos diferentes níveis de pertencimento indígena (como o povo, clã e grupo familiar - no meu caso, por exemplo, Puri, do clã Krauma), do território de origem, das crenças e da espiritualidade de cada etnia, com nossas revoltas e angústias pessoais e coletivas e compromissos éticos e políticos. O pano de fundo ontológico diferenciado também fortalece essas autoetnografias com perspectivas de validação epistemológicas próprias, uma vez que, segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, “se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, (...) [no pensamento indígena] um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, **é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber**” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 52, grifo meu) e “a possibilidade de que um ser até então insignificante venha a se revelar (...) como um agente prosopomórfico (...) está sempre aberta; no que concerna à personitude dos seres, **a experiência, justamente, ‘pessoal’ é mais decisiva do que qualquer lista taxonômica ou dogma cosmológico.**” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 46, grifo meu). Além disso, Whitinui também percebe nesse método possibilidades de cura para sofrimentos psíquicos, emocionais e espirituais do próprio pesquisador e, quiçá, de seu núcleo familiar ou comunitário. Tais questões aparecem, por exemplo, na dissertação de Vanessa Rodrigues de Araújo (2015), outra pesquisadora de ancestralidade indígena que optou pela realização de uma autoetnografia e uma “etnografia familiar”, para compreender como as dores da colonialidade se refletiram na sua vida e na de sua família.

Neste artigo, que apresenta parte das análises da dissertação, reflito sobre as continuidades

do processo colonial mediante uma releitura de minha trajetória, de infância e adolescência, como pessoa da etnia Puri que também se identifica como LGBTQIA+. Para tanto, inicialmente construímos um panorama histórico do povo Puri, desde seu apagamento no discurso oficial até sua luta por reconhecimento em anos recentes, de modo a contextualizar o meu próprio processo de retomada pessoal. Em seguida, apresentamos a minha descrição etnográfica de fato, que será o principal veículo a partir do qual procuraremos elementos para entender a atualidade da colonialidade de gênero em seus diferentes aspectos, que será discutida no bloco seguinte. Por fim, situamos minha trajetória de existência e resistência coletiva como parte de um contexto mais amplo de (re)existências de puris LGBTQIA+. No pano de fundo, há um objetivo maior deste trabalho que é aquele de contribuir com a ampliação do número de obras sobre esse povo indígena na academia, auxiliando outros estudos que pretendem investigar temas semelhantes no futuro, bem como as pessoas nativas do povo Puri.

O Povo Puri e nosso processo de retoma étnica

O povo Puri foi notado ainda nas primeiras incursões europeias em Abya Yala, mas conforme os impérios europeus avançaram sobre este território, os puris se embrenharam mais e mais no interior das florestas e matas para fugir dos colonizadores (BENTIVOGLIO, 2017; RAMOS, 2017). Ainda assim eram assediados pelos europeus e seus descendentes, dentre eles missionários que os levavam para aldeamentos jesuítas onde seriam catequizados e, através da perda de seus elementos culturais, “civilizados”; bem como proprietários de terras, que os capturavam para serem escravizados ou, com a abolição da escravatura (ao menos na legislação), para trabalharem em regime análogo à escravidão (OLIVEIRA, COSTA, 2019). Mesmo para as elites das cidades e vilas que começaram a se formar onde antes era território indígena, tornou-se interessante tirar essas pessoas da mata, para serem transformadas de indígenas em trabalhadores pardos e pobres. As

pessoas desta etnia que tinham anatomia feminina sofreram com estupros e casamentos forçados, nos quais foram obrigadas a criarem seus filhos na cultura de seus estupradores.

Enquanto “pardos”, os puris e seus descendentes não teriam mais direito sobre seus territórios, que assim ficariam livres para serem desmatados e transformados em terras para o agronegócio e a mineração. Quanto mais as florestas eram derrubadas, mais difícil se tornava para o povo Puri manter seu estilo de vida tradicional, o que gerou uma diáspora dessas pessoas para as cidades e vilas, atrás de empregos que, por mais mal pagos e insalubres que fossem, ao menos permitiriam a sua sobrevivência (RAMOS, 2017). No convívio com os não-indígenas, a negação das próprias origens étnicas aparentava ser, talvez, a única forma de evitar o preconceito - o que muitas vezes não adiantava, pois mesmo sem se assumirem indígenas, essas pessoas ainda eram subalternizadas e vítimas de racismo, visto que hábitos e práticas culturais e/ou religiosas, históricos familiares conhecidos na região⁴ ou mesmo traços fenotípicos denunciavam a ancestralidade indígena. Tais violências levaram muitas dessas pessoas a introjetarem uma auto rejeição em relação à sua própria etnia que não os permitia passar suas tradições culturais adiante. Por conta de todas essas violências e opressões, os puris foram desterritorializados; sua língua, silenciada (vale lembrar que o Marquês de Pombal proibiu as línguas indígenas em 1758); diversas tradições culturais, como cantos e ritos, esquecidas; e por fim, o povo foi declarado extinto (BENTIVOGLIO, 2017; RAMOS, 2017).

Mesmo desarticulados enquanto povo, desterritorializados e com a língua reduzida a apenas umas poucas palavras, os puris continuaram a repassar tradições através das gerações. Histórias, crenças, o uso de plantas medicinais, alimentação, técnicas de cultivo e muitas outras tradições culturais permaneciam sendo transmitidas mesmo quando o Estado dizia que a etnia

⁴ Esse foi o caso, por exemplo, do meu avô: sua avó, por não trocar a espiritualidade tradicional do povo puri pelo cristianismo, era conhecida como uma “bruxa” na região em que ele nasceu.

estava extinta. Assim, com o avanço dos direitos indígenas no Brasil e no mundo, marcados pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, a Convenção nº 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) e a promulgação da Constituição de 1988, as etnias nativas conquistaram importantes direitos, como a autodeterminação, que foram cruciais para que 675 pessoas se declarassem Puri no último censo do IBGE (2010).

Essas pessoas, bem como muitas outras que vêm se declarando Puri nos últimos anos, encontram-se em diversos lugares e contextos (urbanos, rurais e semirurais) e algumas vivem em aldeias de outras etnias. Contudo, nos reunimos em encontros e eventos como a Troca de Saberes, organizada pela Universidade Federal de Viçosa, que há muitos anos conta com o povo Puri na sua composição. Além disso, há três comunidades desta etnia, uma em Padre Brito, distrito da cidade de Barbacena; outra no município de Araponga e outra em Aimorés, as três em Minas Gerais. A presença Puri também pode ser notada na Aldeia Marakanã, uma aldeia multiétnica no centro do Rio de Janeiro (RAMOS, 2017).

Antigamente, os puris se organizavam em clãs, algo que se repete na atualidade – obviamente de uma forma muito diferente. Os “clãs” são demarcados por diversas organizações, instituições e grupos, que dialogam e marcam presença nas redes sociais, em páginas de Instagram e Facebook e grupos de WhatsApp. Entre os principais grupos puris estão o Movimento de Ressurgência Puri (MRP), que organizou o Centro de Memória do Povo Puri (On-line); o grupo Teyxokawa, que criou o projeto Txemim Puri: fortalecimento e registro do kwaytikindo (como este clã chama a língua puri revitalizada); e o Movimento de Retomada Puri Uxo Txori, da Zona da Mata mineira.

As ações de retomada indígena podem se dar de formas e em espaços muito variados. Assim, os puris retomam territórios tradicionais, práticas culturais, seu idioma, sua medicina, espiritualidade e muitos outros elementos silenciados no passado. Além disso, nosso povo tem demarcado também a academia, através da produção de conhecimento, em pesquisas, grupos de

estudo, artigos, ensaios, trabalhos de conclusão de curso, teses e dissertações; e a literatura, através da publicação de contos, poemas e livros, como a Coleção Semear, uma coleção de livretos, alguns deles bilíngues (português-puri), produzida em parceria com a Secretaria de Estado de Cultura do Rio de Janeiro; e também a música, no caso dos artistas Dauá Puri, Xipu Puri e Siba Carvalho, todos com álbuns disponíveis em diversas plataformas de áudio na internet.

E é nesse cenário maior de luta por reconhecimento e autodeterminação que eu também me encontro. Embora hoje eu esteja no programa de pós-graduação de uma universidade federal, partindo de uma metodologia autoetnográfica para a construção de uma pesquisa sobre o povo Puri, o reconhecimento da minha identidade enquanto indígena e a reaproximação das minhas origens étnicas se deram em anos recentes e exigiram um processo próprio de retomada pessoal, análogo à (re)existência supracitada do povo Puri como um todo. Os diferentes espaços de retomada apontados, como a literatura (acadêmica ou não) e a arte, ao mesmo tempo que participam e participaram da minha caminhada através reconhecimento étnico, hoje também são espaços que retomo e ocupo coletivamente com meus *satê* (isto é, irmãos e irmãs de etnia).

Desde 2020, tenho me reunido com outras pessoas de ancestralidade Puri, ingressei em grupos de Facebook e WhatsApp, e participo de encontros presenciais e grupos de estudo da língua e da cultura Puri. Me identifiquei mais proximamente com o clã Krauma Puky, que começou como um grupo de troca e diálogo entre pessoas puris diferentes lugares do Brasil no WhatsApp e hoje tem se fortalecido enquanto um grupo independente. Me aproximei e construí amizades com diversos *satê* (“irmão”, em nossa língua), muitos deles, inclusive, LGBTQIA+. Nos diálogos com essas pessoas, inclusive entrevistas e reuniões em grupo feitos para essa pesquisa, percebi que todos nós temos uma experiência em geral muito positiva em relação aos grupos Puri, com algumas exceções que, embora reflitam a atmosfera de um grupo ou outro, não são representativos da totalidade dos clãs de nossa etnia.

Minha existência enquanto puri LGBTQIA+

As consequências geradas pelo confronto colonial que fraturou as sociedades indígenas ainda reverberam na contemporaneidade. O sistema capitalista, que só pode ser construído a partir da expropriação da riqueza, dos recursos e da força de trabalho do “Novo Mundo”, hoje se impõe de modo global. Sua atual fase é o neoliberalismo, atualmente marcado por um recrudescimento do conservadorismo e da extrema-direita, um avanço dos fundamentalismos religiosos, de ideologias supremacistas, racistas, machistas e LGBTfóbicas, como aponta a cientista política estadunidense Wendy Brown (2019). É neste momento histórico que nasci e me encontro situada, razão pela qual me proponho a pensar a trajetória de pessoas indígenas do povo Puri que se identificam como LGBTQIA + a partir de minha própria experiência autoetnografada.

Eu nasci no ano de 1998, atribuída ao sexo masculino, filha de um homem e uma mulher que se autodeclararam pardos, ambos pastores evangélicos. Os dois têm ascendência indígena: minha mãe, por parte de pai e de mãe, mas sem saber de quais povos; já o meu pai, é filho de uma mulher branca e de um homem com fenótipos indígenas, como o tom escuro da pele, que se reconhecia como descendente do povo Puri. Apesar de saberem, meus familiares pouco (ou nada) falavam sobre sua conexão com os povos originários, o que faz parte de um projeto maior de embranquecimento da população brasileira. Para fugir da violência colonial explicada anteriormente, pessoas indígenas e seus filhos e netos tentaram esconder os seus signos raciais e se silenciaram sobre seu pertencimento étnico, também motivados pela vergonha e a dor psíquica associada a identidade nativa, como explica Vanessa Rodrigues de Araújo (2015), e minha família é um exemplo disso. Também os estupros cometidos contra pessoas indígenas de anatomia feminina figuram no meu histórico geracional, visto que minhas duas linhagens são atravessadas por essas violências sexuais em algum momento.

Pouco depois de um ano de meu nascimento, meus pais deram à luz a uma pessoa à qual

foi atribuído o sexo feminino, a minha irmã. Enquanto eu herdei o tom de pele pardo da minha mãe, ela herdou o tom claro do meu pai. Ter uma irmã de pele branca contribuiu para que minha racialização fosse ambígua. Em geral, eu era “moreno” ou “moreninho”, e minha pele é da mesma cor do que era chamado, na minha cidade, de “papel pardo”. Eu nunca sofri racismo de modo explícito, ainda assim, sempre quis ser mais clara e usava filtros do celular e do Instagram para clarear a pele. Quando ficava muito tempo no sol, o que acontecia sempre quando viajava para a praia nas férias, minha pele escurecia ainda mais, o que levava muitas pessoas a me dizerem para evitar tomar muito sol, para que não ficasse com a pele “preta” (o que não era dito para minha irmã, por exemplo)⁵. Quando eu voltava de uma temporada de verão, era comum as pessoas dizerem que eu estava, novamente, “muito moreninho” ou até “pretinho”. Eu não me via como uma pessoa negra, nunca me apontavam como tal, mas ao mesmo tempo, eu era afastada da branquitude – nunca de forma explícita, mas sempre presente. Sabia que tinha ascendência indígena, mas não conhecia nenhuma pessoa indígena, reproduzindo em minha mente os estereótipos que aprendi na escola e na mídia, que indígena era uma pessoa que vivia na aldeia. Assim, não me via em lugar nenhum, em raça alguma.

A mim não apenas foi negada uma raça, mas também a feminilidade que na minha irmã foi incentivada. Ela podia brincar de boneca, pintar as unhas, pintar o cabelo com papel crepom, se maquiar e andar de salto, podia fazer parte do grupo de coreografia da igreja, aprender ponto cruz e ir para aulas de ballet. Quando apenas o “isso é coisa de menina” não era o suficiente, outras razões surgiam, como o fato de que supostamente não tinha aula de ballet para meninos na cidade. Algumas concessões me eram feitas de vez em quando: eu pude pintar as unhas de esmalte transparente uma vez, e em dado momento ganhei um boneco do Ken para brincar com minha irmã

⁵ Uma experiência semelhante é relatada pela teórica chicana Gloria Anzaldúa, também de ancestralidade indígena, em seu texto *La Prieta*: “Não vai pro sol”, minha mãe costumava dizer quando eu queria brincar na rua. ‘Se você ficar mais escura, vão te confundir com índio (...)’ (ANZALDÚA, 2021, p. 64)

e primas com suas Barbies. Eu percebia os olhares, as conversas e os cochichos sobre eu brincar de boneca, e embora eu não tivesse ferramentas para entender plenamente meus sentimentos e tudo o que acontecia, alguma coisa eu entendia, pelo menos o suficiente para me sentir anormal e triste, mesmo ganhando um presente, pois era um presente que parecia dizer que eu estava errado em gostar de bonecas.

Filha de pastores, obviamente cresci frequentando regularmente uma igreja evangélica, sendo até bem ativa em muitos momentos, liderando grupos e ministérios. Seu discurso, no entanto, não era tão diferente da cristandade colonial em relação à raça, gênero e sexualidade. No período da invasão, o cristianismo hegemônico da época ofereceu o substrato ideológico que justificou o colonialismo, escusou os genocídios (ao declarar que suas guerras eram “justas”) e ainda enviou missionários para as comunidades indígenas de modo a impor sobre a população nativa a cultura europeia através da religião (BOXER, 2007). A “homossexualidade” era chamada de “pecado nefando” e foi particularmente reprimida, como pode ser vista pela particular violência do homicídio de Tibira no Maranhão, indígena que, em torno do ano de 1614, foi amarrado à boca de um canhão e teve seu corpo explodido pelo crime de “sodomia”, a mando de um padre francês (FERNANDES, 2019).

Pouco mudou o discurso nestes quinhentos anos: as pregações, estudos bíblicos e peças teatrais da igreja que frequentei sempre deram particular atenção à temática da sexualidade, sempre de modo negativo, e a família nuclear, monogâmica, cisgênero e heterossexual era a única que não representaria um pecado ou, no mínimo, uma anomalia. A “homossexualidade” (comumente chamada de “homossexualismo”, inclusive, até hoje) era usada com termo guarda-chuva para as identidades e práticas LGTBQIA+ em geral, todas pecaminosas e sujeitas de punições ou, no melhor dos casos, reorientação. Ao ser identificada (e me identificar) como uma pessoa dissidente - eu me percebia e fui percebida, durante muito tempo, como um homem gay (um sodomita, para usar

termos evangélicos) -, fui submetida e, muitas vezes, me submeti a “aconselhamentos” e tentativas diversas de reorientação sexual – em geral, chamadas de “libertação” – por parte de pastores e lideranças. O foco variava, alguns tentavam me ensinar disciplina e autocontrole, mas outros iam além e buscavam o que teria supostamente acontecido de errado comigo para que eu tivesse “virado” gay. Um exemplo claro disso foi quando uma liderança missionária, após uma longa e cansativa sessão de perguntas extremamente íntimas e discursos profundamente homofóbicos, ao não conseguir que eu lhe respondesse “quando” eu fui abusada sexualmente ou rejeitada pelos meus pais, decidiu então insistir comigo de que meu pai teria me rejeitado emocionalmente no útero da minha mãe, e por isso eu teria desenvolvido “tendências homossexuais”.

Os conflitos com minha sexualidade me levaram a um “retiro” da igreja - evento onde um grupo de pessoas se mantém recluso e submetido a algumas técnicas de êxtase religioso (por exemplo, a música constante e ritmada, longos períodos de jejuns, silêncio e introspecção, bem como o constante apelo às emoções e o disparo de “gatilhos” emocionais em falas e palestras) - no qual vivi uma experiência mística que me levou a querer me reaproximar da vida eclesial. Meu interesse por conhecer povos indígenas, em grande medida motivado pelo conhecimento de minha própria ancestralidade, me levou a optar por fazer essa aproximação através do movimento missionário, único espaço nas igrejas evangélicas onde povos indígenas eram citados. Assim, me aventurei numa jornada missionária para jovens por duas semanas⁶, que me levaram a ingressar num curso de cinco meses numa escola de missões, do qual saí profundamente interessada em entrar para um seminário teológico evangélico. Enquanto na jornada e no curso minha sexualidade foi se não motivo de oração e conflito, tratada sempre como um problema a ser resolvido, se possível, e contido, se necessário; na graduação em Teologia tive contato com professores, materiais e

⁶ Para minha tristeza na época, a visita à aldeia indígena que iríamos fazer foi cancelada devido às chuvas que impossibilitaram o trajeto até o local.

experiências que apontavam para outros olhares possíveis, ainda que dentro da fé cristã, como as igrejas inclusivas e afirmativas⁷ e a Teologia Queer.

No seminário, também tive contato, graças à minha professora e, posteriormente, orientadora do Trabalho de Conclusão de Curso, Regina Fernandes, com as Teologias Indígenas. O reconhecimento da minha ancestralidade originária que fora cooptado anteriormente pelas missões foi reanimado no estudo teológico, e entre as indicações que Fernandes fazia para mim ao longo dos meus estudos, comecei a encontrar materiais sobre indígenas em “retomada” ou “resgate da identidade étnica”. Uma das primeiras pessoas que vi falar sobre o assunto foi Trudruá Dorrico, escritora e intelectual do povo Makuxi, com quem entrei em contato. Ela me orientou e me indicou a Wyka Kwara, organização não-governamental que, entre seus trabalhos, busca acolher pessoas de ancestralidade indígena e ajudá-las a descobrirem suas origens étnicas e a se reaproximarem dos povos de seus ancestrais. Com essa rede de apoio a me fortalecer, comecei a contactar pessoas do povo Puri e me aproximar dos grupos contemporâneos, nos quais conheci, inclusive, outras pessoas que também se identificavam como LGBTQIA+.

Por fim, com a conclusão do seminário teológico, minhas críticas a matriz colonial de poder das igrejas e sua manutenção até hoje, minha identidade de gênero e sexualidade dissidentes, e ainda, a cooptação do evangelicalismo brasileiro pelo bolsonarismo, somados ao desgaste emocional de homotransfobias acumuladas em anos de caminhada cristã, me levaram a não ver mais sentido em permanecer evangélica, muito menos buscar um ministério eclesiástico. Enquanto uma experiência religiosa pessoal me levou à Umbanda, religião à qual frequento hoje; na minha vida acadêmica decidi que deveria me dedicar ao meu povo e contribuir teoricamente com nossas lutas de re-existências e retomadas étnicas, o que me trouxe ao local em que me encontro hoje.

⁷ Os termos “igreja inclusiva” e “afirmativa” são usados para descrever comunidades eclesiásticas com diferentes graus de inclusão de pessoas LGBTQIA+.

Apresentadas as trajetórias do povo Puri em geral, e a minha em particular, passo agora para uma análise teórica de alguns dos tópicos mobilizados nesta descrição autoetnográfica.

Colonialidade, gênero e reprodução social

De 1492 em diante, no “lôcus fraturado da diferença colonial” (LUGONES, 2019), o encontro entre culturas distintas se deu principalmente através da violência, na qual reinos europeus se impuseram brutalmente contra os povos nativos do continente que os invasores vieram a chamar de “América” posteriormente. O discurso das nações invasoras alegava que a invasão, o genocídio e o etnocídio eram um bem para os povos originários, na medida que os genocídios eram defendidos por um lado como resultado de uma constituição fisiológica inferior (SMITH, 2018), e por outro como resultantes de uma guerra justa (BOXER, 2007).

Contudo, sociedades matriarcais, a homossexualidade e o lesbianismo não apenas como parte da vida cotidiana, mas vistos positivamente, além da presença de um “terceiro gênero” e da sodomia ritual são todos elementos que, segundo a socióloga argentina María Lugones (2020), eram encontrados, até 1492, em diversos locais no continente que hoje é chamado de América, mas que possuía muitos nomes até essa data, como “Abya Yala”. Entre os Tupinambá, por exemplo, o termo “tibira” era utilizado para se referir a uma pessoa anatomicamente macho que se relacionava sexualmente com outras pessoas de semelhante anatomia (FERNANDES, 2019). Ademais, neste mesmo povo, havia pessoas anatomicamente fêmeas que cumpriam os mesmos papéis sociais que a maioria dos machos anatômicos (excluindo, é claro, aquelas pessoas que se consideravam tibira), se igualando a estes em tudo: hábitos, grafismos, adereços etc. (FERNANDES, 2019).

Essas compreensões e práticas eram muito diferentes das normativas de gênero e sexualidade impostas pelos impérios europeus que invadiram esse território. Isso se dá porque, como explica – além da já citada Lugones (2019, 2020) – a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (2021), a

constituição das relações e papéis de gênero é histórica e social, e por isso, não é necessariamente global ou universal, seguindo os mesmos padrões em toda e qualquer sociedade. As duas argumentaram que o gênero, tal qual vivido na Europa colonial, não era presente na Iorubalândia (no caso da primeira) ou em Abya Yala (como explica a segunda) antes de serem introduzidos pela colonização europeia.

[...] as relações de gênero são relações sociais e, portanto, historicamente fundamentadas e culturalmente vinculadas. Se o gênero é socialmente construído, então não pode se comportar da mesma maneira no tempo e no espaço. [...] Devemos ainda reconhecer que, se o gênero é uma construção social, então houve um tempo específico (em diferentes locais culturais/arquitetônicos) em que foi “construído” e, portanto, um tempo antes do qual não o foi. Desse modo, o gênero, sendo uma construção social, é também um fenômeno histórico e cultural. Consequentemente, é lógico supor que, em algumas sociedades, a construção de gênero não precise ter existido. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 39)

Assim, como apontado por Oyëwùmí, “houve um tempo específico (em diferentes locais culturais/arquitetônicos) em que [o gênero] foi ‘construído’ e, portanto, um tempo antes do qual não o foi” (Ibid.). Em Abya Yala, esse tempo específico de construção das versões contemporâneas das normatividades do gênero se iniciou a partir da colonização, aponta Lugones (2019, 2020). O processo colonial, que tem como um de seus marcos fundantes o momento em que nações europeias invadem Abya Yala em 1492, estabeleceu significativas estruturas das sociedades modernas ocidentais. E, para além de assentar as bases do modelo econômico, político e religioso que regeria a geopolítica internacional por séculos até alcançar a contemporaneidade, é também fundante das relações étnico-raciais e de gênero que ecoam até hoje nos corpos e culturas que habitam o território construído como latino-americano.

Como “homem” e “mulher” são termos característicos da organização em termos de gênero das sociedades europeias, ambas as autoras evitam usar essas palavras para se referir às pessoas que viviam em Abya Yala e na África antes da colonização (dando preferência aos neologismos

anamacho e anafêmea – encurtamento de “macho anatômico” e “fêmea anatômica” – quando é necessário demarcar as diferentes possibilidades biológicas). Cada povo empregava – e muitos ainda empregam –, em sua própria língua, seus próprios verbetes para designar características anatômicas e/ou papéis sociais, que não correspondiam ao binômio homem/mulher, macho/fêmea, havendo inclusive, comenta Lugones, termos para papéis sociais que não eram encontrados nas sociedades invasoras (costumeiramente considerados um “terceiro gênero”, e em alguns casos “quarto”, “quinto” etc.).

A transformação das pessoas indígenas em homens e mulheres “(...) não seria uma transformação identitária, mas uma mudança de natureza” (LUGONES, 2019, p. 360), ou seja, da “natureza animal” para a “civilizada”. “Somente homens e mulheres civilizados são humanos”, explica Lugones, “povos indígenas das Américas e escravos africanos eram classificados como não humanos – animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens” (Ibid., p. 358). Não sendo sequer humanos, não poderiam ser homens e mulheres, apenas machos e fêmeas para os invasores. Para serem humanizados e, portanto, “generificados”, os povos indígenas deveriam passar pelo processo de catequização e inclusão na família nuclear heterossexual e no trabalho nos moldes europeus: produtivo para os homens (cis), reprodutivo – e não remunerado – quase exclusivamente designado às mulheres (cis) (FEDERICI, 2017; LUGONES, 2019; NÚÑEZ et. al., 2021).

Essa forma de organização social do trabalho construída no Ocidente, demarcada pela divisão sexual do trabalho, como nomeado pelas perspectivas feministas da sociologia do trabalho, é caracterizada pela separação e hierarquização entre o trabalho produtivo (o trabalho nas fábricas, por exemplo, que produz valor) e o trabalho reprodutivo, a saber, a geração de novos trabalhadores e trabalhadoras, não só através da gestação e do parto, mas também da educação, dos cuidados e, principalmente, na disciplinarização dessas pessoas. Historicamente, no ocidente, o trabalho produtivo foi associado principalmente aos homens, enquanto o reprodutivo quase que

exclusivamente às mulheres, e feito de forma não remunerada (BHATTACHARYA, 2019; SILVA, 2020).

Silva (2020) aponta que, para além do quantitativo, “a reprodução da força de trabalho ainda tem um aspecto qualitativo”, qual seja: ao delegar ao âmbito familiar, em especial às mulheres, o trabalho reprodutivo, os setores público e privado se eximem de uma grande carga laboral, que não é remunerada e, em geral, sobrecarrega as trabalhadoras. Assim, privilegiar a cisnormatividade, na forma do casamento monogâmico heterossexual, é uma chave central para garantir esse mecanismo exploratório que garante a reprodução da força de trabalho para o capital. Para que esse trabalho continue sendo realizado de forma gratuita para o Capital, existe muita necessidade de reforço de estereótipos e papéis de gênero e da família nuclear heterocismonogâmica.

Nesse sentido, a existência de corpos e vivências que escapem a essas normativas se tornam uma afronta e um risco a sustentação de uma engrenagem através da qual a divisão social do trabalho, o gênero, a etnia e a raça, se vêem muito bem amalgamadas, como indica Quijano (2005). Assim, as existências dissidentes de orientações sexuais que não a hétero, de identidades de gênero que não a cis, da intersexualidade e da assexualidade são violentamente reprimidas (SILVA, 2020). O sistema binário sexo-gênero e sua expressão na família nuclear heteropatriarcal tornou todas as outras formas de construir relações indesejáveis, por ser o ideal para o modo de produção capitalista.

Trajetórias de (re)existência

Minhas vivências de infância e adolescência mostram a continuidade desses violentos processos de imposição das normativas coloniais, de gênero e étnicas. A família monogâmica cisheteropatriarcal continua sendo o modelo de família ideal para a organização do trabalho reprodutivo no sistema neoliberal, de modo que ela ainda é ensinada como o único modelo adequado.

Nós, que ficamos nas margens, sofremos tentativas constantes de reinserção na normatividade, como quando me deram um boneco “homem”, para que eu não me identificasse sobremaneira com a feminilidade, visto que isso poderia me “incentivar” a ser gay (ou até trans), diminuindo meu potencial reprodutivo para o sistema neoliberal e ferindo os papéis de gênero e sexualidade impostos no processo de invasão europeia. De igual forma, por mais que meus signos raciais me afastassem da branquitude, ao não me racializar de forma explícita, o silenciamento servia ao afastamento da minha ancestralidade (ARAÚJO, 2015), me prevenindo de qualquer reivindicação a direitos territoriais, por exemplo, que atrapalhariam o prosseguimento do processo colonial, civilizatório e capitalista ainda em curso.

Minha experiência também indica que igrejas contemporâneas, especialmente as evangélicas, podem, portanto, seguir cumprindo com o papel exercido pelo processo colonial de legitimar a organização social patriarcal europeia, cisgênero, monogâmica e heterossexual. De modo semelhante, as missões também continuam em franca operação – as “guerras justas” foram adaptadas a um novo discurso de “batalha espiritual” e os povos indígenas continuam sendo vistos como nada além de campos missionários. Isso pode ser percebido, por exemplo, nos artigos que compõe o segundo volume da obra *Transformando os deuses*, organizada pelo antropólogo Robin Wright; especialmente no texto assinado por Ronaldo de Almeida, que explicita a crença geral que orienta os movimentos missionários em comunidades indígenas: “O erro nativo consistiria [para os missionários] em não entender que seus espíritos são manifestações de seres malignos - o diabo e seus demônios” (ALMEIDA, 2004, p. 47). O avanço da empreitada colonial continua, bem como as normativas de gênero, inseridas nas comunidades invadidas pelos missionários como parte da religião cristã (FERNANDES, 2019).

Além disso, o que eu via nas igrejas e organizações missionárias que frequentei e visitei ao longo da vida é majoritariamente proveniente de uma cultura cristã europeia ou, principalmente,

estadunidense⁸. Isso não é sem razão, especialmente em relação aos movimentos missionários, visto que, como apontado por Almeida, “(...) as missões fundamentalistas (...) legitimaram a influência política, econômica e ideológica dos Estados Unidos sobre a América Latina. (...) [de modo que] é possível afirmar uma convergência de interesses entre a política externa norte-americana para essa região do mundo e a propaganda religiosa” (ALMEIDA, 2004, p. 36). Na igreja em que fui membro ao longo da maior parte da minha vida, em raríssimas ocasiões tentou-se tocar outros gêneros musicais além dos hinários cristãos tradicionais ou do *gospel* – e nem eram músicas “do mundo” (isto é, não cristãs), e sim louvores em ritmos de samba, por exemplo – mas foram eventos isolados e, diga-se de passagem, duramente criticados pela sua associação às religiões de matriz afro-brasileira, que só apareciam para serem atacadas, inclusive por ex-membros que relatavam o como “Deus” as salvou “das mentiras do diabo” e nunca reconhecidas e muito menos valorizadas como expressão genuína da fé de outros povos ou outras pessoas. As missões faziam parte deste clima de racismo religioso, onde lembro que uma vez, para citar um caso, o fechamento de terreiros na minha cidade natal foi contado na igreja como uma vitória e recebeu comemorações na forma de aplausos e gritos de “Glória a Deus” e “Aleluia”. E na medida que os povos indígenas não poderiam ser nada além de campo missionário, eram apenas um destino, nunca uma origem, de modo que não fui capaz de me reconectar com minha ancestralidade nesse movimento.

As minhas relações familiares e a minha vida na igreja são apenas reflexos de um projeto de Estado-nação mais amplo, algo facilmente perceptível numa frase que minha mãe me disse há pouco tempo: “eu não pude te ensinar sobre sua ancestralidade indígena porque eu também não aprendi”. Compartilho do receio de Gloria Anzaldúa ao compartilhar seus relatos por estarmos falando de pessoas que também são “vítimas oprimidas” (ANZALDÚA, 2021, p. 65); não obstante,

⁸ Foge ao escopo deste artigo analisar o quanto os cristianismos europeus e estadunidenses em si são provenientes de outras experiências religiosas.

opto, como a autora, por compartilhar esses relatos ainda sim, pois não se trata de um processo de culpabilização das pessoas sobreviventes desse processo, e sim de construção de outras narrativas possíveis, através das ferramentas hoje disponíveis para compreensão da minha experiência como uma de dissidência de gênero e sexualidade. Trata-se de dar visibilidade a estruturas desenhadas para moldar corpos e comportamentos segundo uma ordem colonial e cisheteronormativa. Também as normativas de gênero cisheteropatriarcais através das quais eu fui criada são parte integrante (e importante) do sistema capitalista, e na medida que outros modos de ser e viver foram e ainda são sistematicamente oprimidos e apagados, as pessoas ao meu redor tinham poucas ferramentas para lidar com uma pessoa dissidente de gênero e sexualidade.

O neoliberalismo é mais do que apenas um sistema de organização social, mas também um construtor de subjetividades (BROWN, 2019). A micropolítica heterossexista, cisnormativa, patriarcal e racista que vivi ao longo da vida é senão um reflexo de uma macropolítica maior que se desenha em Abya Yala desde a invasão de seus territórios pelos europeus. Todavia, o fato de eu estar aqui hoje, cursando uma pós-graduação em Ciências Humanas e Sociais, estudando, escrevendo este trabalho, e não ter sucumbido como mais uma de tantas pessoas indígenas e/ou LGBTQIA+ que são vítimas da necropolítica neoliberal, me coloca numa trajetória maior de (re) existência contra a colonialidade que se mantêm desde a colonização.

Pensando no trabalho de Oyewumí (2021), e sua riqueza ao resgatar as formas de organização social iorubás pré-coloniais, seria significativo e importante aos processos de reconstrução étnica ter memórias e registros bem delineados sobre como eram as vivências de gênero e sexualidades entre os nômades puris do mesmo período. No entanto, a violência tremenda do apagamento deixa poucas possibilidades de uma visão desse passado que não seja, invariavelmente marcada pelas lentes do olhar colonial-patriarcal. Pensando nisso, e na busca por traços que consigam reatar elos que conectam ancestralidade e presente, abrimos canal de diálogo com os corpos - ainda

dissidentes - LGBTQIA+ da contemporaneidade e tecemos reflexões sobre como através de suas vivências se entrecruzam a experiência do gênero e da ressurgência étnica, procurando no presente os ecos do passado, as fraturas e as (re)existências. Como apontado por María Lugones:

A ideia não é buscar uma construção não colonizada dos gêneros em organizações indígenas da sociedade. [...] O processo que quero seguir é o do oprimir →← resistir no locus fraturado da diferença colonial. Quero seguir sujeitos em colaborações e conflitos intersubjetivos, completamente entendidos como membros de sociedades nativas das Américas ou da África, à medida que eles recebem, respondem, resistem e se acomodam a invasores hostis que querem destituí-los de seus bens e desumaniza-los. [...] Mas em vez de pensar no sucesso do sistema global, capitalista, colonial e na destruição que promove (de povos, conhecimentos, relações e economias), quero pensar nos processos de resistência continuada a ele que duram até hoje. (LUGONES, 2019, p. 362-4, grifo nosso).

Na minha experiência, bem como nas conversas que tive com outros puris LGBTQIA+, nossas orientações sexuais e identidades de gênero nunca foram uma questão para a acolhida nos grupos da etnia, e não apareceram relatos de violências motivadas pela LGBTfobia entre os puris que conversei. Além disso, todos os principais grupos da etnia, descritos nos parágrafos anteriores, são liderados por mulheres ou possuem mulheres na liderança, o que vale também para as comunidades puris de Padre Britto e Aimorés. Nesse sentido, uma vez que é pouco provável que esta tendência à liderança feminina tenha origem no contato com a sociedade invasora (visto que esta é patriarcal), há fortes razões para crer que essa característica reflita traços da organização social tradicional da etnia, que provavelmente mantinha alguma forma de matriarcado ou, pelo menos, uma abertura maior à presença de *anafêmeas* em posições de liderança.

Outro importante espaço de (re)existência é a espiritualidade. O estopim para o início do meu processo de aceitação da minha própria orientação sexual e identidade de gênero se deu, em grande medida, pelo contato com igrejas evangélicas afirmativas (isto é, que afirmam a importância da diversidade sexual e de gênero); entretanto, após sonhar com um terreiro de Umbanda, comecei a frequentar esta religião. Lá, tenho encontrado apoio e acolhimento e me

sinto cada vez melhor em relação à minha identidade, além de, principalmente na presença dos caboclos, me sentir mais próxima e mais conectada com a minha ancestralidade. O mesmo vale para outros puris LGBTQIA+ que, tendo já sofrido com diferentes formas de violência e opressão em igrejas católicas ou evangélicas, hoje também dão preferência a religiões de matriz afro-brasileira, especialmente a Umbanda e o Candomblé, e também veem nessas tradições um lugar de conexão com a ancestralidade.

Mesmo aquelas pessoas que não frequentam terreiros, a espiritualidade tradicional ainda assim aparece como um lugar de acolhimento, fortalecimento e (re)existência. Nas conversas com meus satê, compartilhamos o sentimento de que as rodas de cantos e danças, ou mesmo o canto sozinho em casa, na língua Puri; bem como rezas e até mesmo elementos de outras religiosidades (como o reiki, a yoga, o tarô - para citar exemplos que eu mesma experimentei conversei com outros puris sobre) aparecem como capazes de trazer alívio, restauração ou força, a depender da necessidade. Vejo isso na fala de uma satê, por exemplo, que disse que, em dias em que ela se sente abatida ou precisando de “força”, ela desenha os grafismos tradicionais da etnia em seu rosto e, às vezes, também no corpo - coisa que também passei a fazer. Outro tópico sempre presente nas nossas conversas são os “ancestrais”, chamados de Taheantah na língua tradicional, vistos por nós não apenas como doadores de marcadores genéticos, mas como entidades vivas e presentes em nossas vidas, guiando e fortalecendo cada um de nossos passos. Isso significa que, seja na vida “material” ou “espiritual”, a (re)existência Puri é principalmente um processo coletivo, no qual somos fortalecidas não apenas por aqueles dentre nós que ainda caminham nestas terras, mas também pelos puris que já ancestralizaram.

Conclusão

Neste artigo, buscamos empregar uma metodologia autoetnográfica para discutir trajetórias que, diante de um cenário de opressões e apagamentos, resistem, existem e (re)existem. O contexto geral da etnia Puri, de seus primeiros contatos até a atualidade, serviram de pano de fundo para a inserção da minha própria trajetória pessoal, atravessada por diversos marcadores sociais da diferença. Ao apresentar as minhas experiências de vida, os atravessamentos nelas descritos permitiram uma demonstração da permanência das consequências da colonização e seu caráter tanto racial, quanto de gênero, na contemporaneidade, particularmente na vida de pessoas de ancestralidade indígenas e LGBTQIA+, como eu. Contudo, também a partir da minha busca pela reconexão com o meu povo, confirmadas pelas trocas e diálogos em particular e em grupo que tive com irmãos e irmãs de etnia que também são LGBTQIA+, mostramos um pouco da trajetória de (re)existência que o povo Puri tem construído coletivamente, particularmente aqueles entre nós que dissidimos nas normativas de gênero e sexualidade, e como os grupos de retomada Puri e a espiritualidade tem sido importantes formas de resistência para nós. Assim, é possível afirmar que a (re)existência Puri LGBTQIA+ se mostra na nossa coletividade, de um povo que não faz diferenciação entre orientações e identidades diversas, ainda que o Estado-nação no qual ela se organiza faça, seja entre os vivos ou entre os ancestralizados.

Por ser um tema ainda recente no Brasil, encontrar referências sobre a diversidade sexual e de gênero entre povos indígenas, sobretudo em perspectivas anticoloniais, ainda apresenta certa dificuldade; e muito mais ainda para um povo que foi declarado extinto como os puris, o que justifica a opção por outras metodologias, como a autoetnográfica. Apesar de termos focado aqui nas lutas contemporânea, Lugones aponta que “uma compreensão da organização social pré-colonial feita a partir das cosmologias e práticas pré-coloniais é fundamental para entendermos a profundidade e o alcance da imposição colonial” (LUGONES, 2020, p. 72), de forma que novos estudos precisam

ser realizados não apenas sobre o quadro atual das lutas e perspectivas indígenas sobre gênero e sexualidade, mas também sobre como essas sociedades se organizavam ancestralmente, de modo a, inclusive, compreender melhor suas percepções, desafios e conflitos hoje.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo de. Traduções do fundamentalismo evangélico. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais Entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. p. 33-53.

ANZALDÚA, Gloria. *A vulva é uma ferida aberta & Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2021.

ARAÚJO, Vanessa Rodrigues de. O resgate da memória familiar indígena: um estudo sobre o direito humano de saber quem se é. *Master*, Universidade de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/18796>>. Acesso em: 1 fev. 2023.

BHATTACHARYA, Tithi. O que é a teoria da reprodução social?. *Revista Outubro*, n. 32, 2019. Disponível em: <http://outubrorevista.com.br/wpcontent/uploads/2019/09/04_Bhattacharya.pdf>.

BENTIVOGLIO, Julio (Org.). *Os Puri*. Vitória/ES: Editora Milfontes, 2017. (História dos Povos Indígenas no Espírito Santo).

BOXER, Charles R. *A igreja militante e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BROWN, Wendy. *Nas Ruínas do Neoliberalismo: a Ascensão da Política Antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Editora Politeia, 2019.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora : N-1 Edições, 2018.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpos e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FERNANDES, Estevão R. “*Existe índio gay?*”: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. 2. ed. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 357-377.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83.

OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves de; COSTA, Henrique Antônio Valadares. Os Puri no sul do Espírito Santo: ocupação, territorialização e trabalho compulsório. *Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, v. 17, n. 2, p. 462–475, 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005

RAMOS, Melissa Ferreira. *Re-existência e ressurgência indígena: diáspora e transformações do povo Puri*. Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, MG, 2017.

SILVA, Maíra “Mee”. teoria da reprodução social e opressão a LGBTQIAPs. Disponível em: <<https://marxismofeminista.com/2020/06/30/teoria-da-reproducao-social-e-opressao-a-lgbtqiaps/>>. Acesso em: 1 fev. 2023.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando Metodologias: Pesquisa e Povos Indígenas*. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

WHITINUI, Paul. Indigenous Autoethnography: Exploring, Engaging and Experiencing ‘Self’ as a Native Method of Inquiry. *Journal of Contemporary Ethnography*, v. 43, n. 4, p. 456, 2013.

Recebido em: 31 de março de 2023

Aceito em: 7 de agosto de 2023