

Doi: 10.21057/repam.v11i1.20225  
Recebido: 11-07-2016  
Aprovado: 24-04-2017

## Quando existir é resistir: *Two-spirit* como crítica colonial

Estevão Rafael Fernandes<sup>1</sup>

### Resumo

Buscando recuperar o aspecto de crítica colonial do movimento *two-spirit* norte-americano, este artigo pretende ampliar o campo de possibilidades nos estudos das sexualidades indígenas, propondo um passo além para os estudos de gênero (bem como dos estudos coloniais). Neste sentido, situaremos o surgimento das organizações *two-spirit* nos Estados Unidos, desde sua gênese, de modo a mais bem compreender suas contribuições epistemológicas. A partir dessas potencialidades, buscaremos problematizar questões e desafios para o estudo das sexualidades indígenas *queer* no Brasil.

**Palavras-Chave:** Sexualidades indígenas, *Two-Spirit*, Teoria *Queer*, Colonialismo

### When to exist is to resist: *Two-spirit* as colonial critique

#### Abstract

By analyzing the two-spirit movement from its contributions to colonial critics, this article aims to expand the field of possibilities on the studies of indigenous sexualities, suggesting a step further to gender studies (as well as colonial studies). In this sense, one will place the emergence of two-spirit organizations in the United States, from its genesis in order to better understand its epistemological contributions. From these potentials, one seek to discuss issues and challenges for the studies of queer sexualities indigenous in Brazil.

**Keywords:** Native Sexualities, Two-Spirit, Queer Theory, Colonialism

### Cuando existir es resistir: Dos espíritus como crítica colonial

#### Resumen

Al analizar el movimiento de los dos espíritus desde sus aportes a las críticas coloniales, este artículo pretende ampliar el campo de posibilidades sobre los estudios de las sexualidades indígenas, sugiriendo un paso más allá de los estudios de género. En este sentido, se pondrá en el surgimiento de las organizaciones de dos espíritus en los Estados Unidos, desde su génesis para comprender mejor sus contribuciones epistemológicas.

**Palabras clave:** Sexualidades nativas, Dos Espíritus, Teoría *Queer*, Colonialismo

No cenário etnológico e dos estudos de gênero no Brasil vêm ganhando cada vez mais espaço a discussão sobre práticas homossexuais nas aldeias indígenas do país. Tais estudos tem buscado, gradativamente, inspiração em um campo relativamente consolidado nos outros países do continente, como exemplificam textos produzidos a partir dos contextos mexicano (Miano Borruso, 2003), andino (Horswell, 2005) e boliviano (Hurtado, 2014). Este artigo pretende contribuir neste sentido, propondo uma ampliação no campo de possibilidades dos estudos das sexualidades indígenas a partir da incorporação do pensamento *two-spirit* como crítica colonial.

O termo “two-spirit” foi cunhado por indígenas dos Estados Unidos e Canadá ao longo dos anos 1990 em contraposição ao uso da palavra “berdache”, de cunho estigmatizante e ligado, etimologicamente, ao sujeito passivo em uma relação de pederastia. Na prática, isso significou mais que uma mudança de denominação: assumir-se como dois espíritos não apenas foca no papel espiritual da pessoa - e não em suas práticas sexuais - como também significa uma crítica ao processo de colonização: parte considerável dos escritos produzidos por autores e ativistas *two-spirit* se assenta na análise e crítica aos processos de colonização que os estigmatizaram. Assim, o movimento organizou-se a partir de uma crítica ao aparato colonial moldada desde uma identidade pan-indígena e amparada por um discurso espiritual. Em sua própria visão, eles seriam parte de uma tradição de diversos povos nativo-

<sup>1</sup>Doutorado em Estudos Comparados Sobre As Américas pela Universidade de Brasília. Professor Adjunto da Universidade Federal de Rondônia-UFRO. E-mail: estevaofernandes@gmail.com

americanos de pessoas com dois espíritos, masculino e feminino. Essas lideranças se viam então diante do desafio de se consolidar como grupo autônomo e com agenda própria, estando à margem dos movimentos indígena e LGBTIQ<sup>2</sup>. Como veremos, o movimento indígena não lhes dava espaço, por serem homo/bi/transsexuais; tampouco o movimento LGBTIQ lhes dava voz, por serem indígenas. Mais recentemente, contudo, várias obras de autores e ativistas *two-spirit* vêm sendo publicadas e parte considerável dos Estados Unidos e Canadá contam já com organizações *two-spirit*.

Se a literatura recente produzida no Brasil vem incorporando algumas de suas reflexões para melhor compreender as sexualidades *queer* no contexto indígena brasileiro (por exemplo, Fernandes, 2015), uma análise de suas possíveis contribuições para a compreensão e crítica do aparato normalizador/colonial é algo ainda a ser feito. Nosso objetivo é, além de recuperar o pensamento *two-spirit* como crítica colonial, buscar aqui, mesmo que preliminarmente, apontar algumas das possibilidades de análise do contexto indígena homossexual brasileiro, partindo das reflexões *two-spirit*. Desta forma, nosso intuito aqui será o de trazer sua perspectiva a respeito destes processos, de modo que eles saiam da eventual condição de objeto de pesquisa e passem a fornecer, por meio de suas experiências e perspectivas, o deslocamento epistêmico necessário para compreender os processos pelos

quais categorias como colonialismo, poder, raça e saber foram e são operacionalizadas. Podemos, por exemplo, compreender a ausência de um movimento homossexual indígena organizado no Brasil, a partir das perspectivas *two-spirit*? De que forma esses processos nos permitem alcançar as fraturas do processo de colonização, compreendendo as políticas indigenistas como parte de um complexo de dispositivos de normalização e heteronormatização da vida indígena, em todos os seus aspectos?

Essa discussão será retomada adiante, mas, desde já, nos parece importante estabelecermos que a ausência de um movimento *two-spirit* brasileiro, nos moldes dos Estados Unidos, seja reflexo de – e se reflita em – relações de poder específicas estabelecidas não apenas dentro das aldeias mas no âmbito de zonas de interstício: espaços discursivos de disseminação de identidades e resistências às categorias coloniais. Nosso argumento, seguindo o raciocínio de diversos intelectuais e escritores *two-spirit*, é o de que a atualização dessa identidade não pode ser compreendida fora do contexto colonial, ainda em curso. Assim, para compreendermos a emergência, ou não, de movimentos indígenas homossexuais, faz-se necessário buscar entendê-los não apenas enquanto demandas de gênero ou sobre o corpo mas, sobretudo, como fenômenos políticos relacionados à forma como sua relação com o Estado, com os próprios indígenas e com a sociedade envolvente se mantém.

As ponderações do ativista Cherokee, Qwo-Li Driskill vão nesse sentido:

---

<sup>2</sup>Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transgêneros, Transexuais, Intersexuais e Queer. Vale notar que alguns intelectuais, ativistas e estudiosos cada vez mais vêm incorporando à sigla os *two-spirit*, resultando na sigla LGBTIQ<sup>2</sup>.

[...] as críticas *two-spirit* apontam para a incumbência de os estudos *queer* examinarem o colonialismo em curso, o genocídio, a sobrevivência e a resistência das nações e povos indígenas. Além disso, elas desafiam os estudos *queer* para confundir as noções de nação e de diáspora, prestando atenção às circunstâncias específicas das nações indígenas nos fundamentos territoriais dentro dos quais Estados Unidos e Canadá colonizam. Para levar as perguntas acima mais adiante, eu gostaria de perguntar o que as críticas *two-spirit* podem nos dizer sobre essas mesmas questões.

Além disso, **o que essas críticas podem nos dizer sobre nação, diáspora, colonização e descolonização? O que elas têm a dizer sobre os nacionalismos nativos, dos tratados de direitos, cidadania e não-cidadania? O que elas podem nos dizer sobre os internatos e escolas residenciais, a biopirataria, o *AllotmentAct*<sup>3</sup>, o *RemovalAct*<sup>4</sup>, o *RelocationAct*<sup>5</sup>, e o *IndianAct*<sup>6</sup>? Como elas podem instruir a nossa compreensão dos papéis de misoginia, a homofobia, a transfobia, e heterossexismo na colonização? O que eles têm a dizer sobre a restauração do idioma nativo, o conhecimento**

<sup>3</sup> No final do séc. XIX o *GeneralAllotment/DawesAct*(1887) marca a passagem da política de concentração e isolamento em Reservas (ver nota sobre o *RemovalAct*, a seguir) para uma política de assimilação, que virá a marcar o relacionamento entre o governo dos Estados Unidos com os povos indígenas até o último quartel do séc. XX. O principal objetivo do *AllotmentAct* foi acabar com as políticas de garantir maiores porções de terra para povos inteiros, buscando dar pequenos lotes de terra para membros individuais do grupo. Dessa forma, os indígenas seriam pressionados a tornarem-se fazendeiros, sendo “assimilados”, além de seus territórios ficarem disponíveis para a ocupação por colonos brancos. Tal política continuou até 1934 (*ReorganizationAct*).

<sup>4</sup> O *IndianRemovalAct*(1830) autorizava o Governo a negociar com vários povos indígenas do sul dos Estados Unidos sua remoção para um território federal a oeste do rio Mississippi, localizado onde hoje é parte do Estado de Oklahoma. Tal atitude marcou a passagem das políticas de miscigenação e conversão para as de remoção, que perdurariam até metade do século XIX. Como resultado do *RemovalAct*, os indígenas que não foram mortos ou deslocados, foram concentrados em pequenas áreas e pressionados a assinarem tratados cedendo seus territórios.

<sup>5</sup> O *RelocationAct*(1956) deve ser compreendido no contexto de intensificação das políticas de término ou assimilação que marcaram as relações entre o Governo dos Estados Unidos após a segunda guerra mundial, sobretudo a partir de 1953 (*Public Law* 280). Tratava-se de uma iniciativa no sentido de fazer os indígenas saírem de seus territórios para buscarem treinamento profissional em áreas urbanas, onde seriam realocados e “assimilados”.

<sup>6</sup> Assinado em 1876 pelo parlamento canadense, diz respeito à competência para legislar sobre assuntos indígenas.

**tradicional e sustentabilidade? O que as críticas *two-spirit* podem nos ensinar sobre a resistência, sobrevivência e continuidade?** (DRISKILL, 2010, pp. 86-87) (negritei, tradução livre).

Assim, nosso fio condutor será vislumbrar a gênese do movimento *two-spirit* nos Estados Unidos a fim de recuperá-lo, em seguida, enquanto crítica ao colonialismo em curso. Nesse sentido, nos interessa como os próprios indígenas articulam e constroem críticas aos nossos enquadramentos – como eles enxergam nossa obsessão por discipliná-los? Desse modo a comparação com o contexto brasileiro será exercida por meio de um “arco interpretativo” (Cardoso de Oliveira, 2000, p. 97), buscando os excedentes de sentido que nos permitam acessar os lugares e saídas possíveis para as sexualidades indígenas sob a vigência heteronormativa desse processo de enquadramento/*straightening*.

Vejamos.

### ***Two-Spirit* como Crítica Colonial: algumas considerações**

Em 23 de junho de 2014, enquanto realizava trabalho de campo para esta pesquisa, tive a oportunidade de passar uma tarde bastante agradável conhecendo Nova Iorque tendo, como guia, um dos então diretores da *NorthEastTwo-SpiritSociety* (NE2SS, atualmente *East Coast TwoSpiritSociety*), sediada naquela cidade. Havíamos estabelecido contato desde o final de 2012, por conta da organização, pela NE2SS, do 25.º Encontro Anual Internacional *Two-Spirit*, entre 18 e 24 de setembro de 2013. A primeira chamada para o Encontro havia sido feita em um grupo fechado da *internet*, e a discussão que se

seguiu sobre os rumos a serem tomados naquele encontro certamente merecem um espaço aqui.

Após a convocação, um indígena do Leech Lake Band of Ojibwe (Minnesota), sintetizou um desabafo que, de uma forma ou de outra, é relativamente comum nas várias comunidades e fóruns virtuais *two-spirit*:

É só uma sugestão. Fui a alguns desses encontros e os achei bem tediosos. Eu não preciso viajar milhares de milhas para ver algumas pessoas dançando em volta de um tambor. Eu quero algo que possa levar dos encontros e reuniões. Gostaria de ver algum tipo de treinamento sendo oferecido: ou então uma direção sobre como eu posso trazer mudança social na minha comunidade, prevenção ao suicídio entre jovens indígenas e buscar dar a eles um programa que combata o suicídio, transformar questões indígenas em questões políticas para os atuais e futuros candidatos políticos, prevenir o *bullying* da juventude LGBT. Acho que se vamos a esses encontros eles tem que evoluir para algo que desenvolva as habilidades daqueles presentes. Deveríamos ter oficinas para aconselhamento, etc. Essa deve ser a razão porque eu gostaria de gastar dinheiro para estar presente em um encontro, mais do que apenas para ver outros como eu. Eu posso ficar em casa e fazer isso. (Tradução livre)

À longa discussão que se seguiu, destaco aquela manifestação escrita pelo representante da NE2SS, responsável pela organização do Encontro – mesmo personagem que surge no início desta seção ao qual retornaremos em seguida:

(...) concordo que o tambor e alguns outros itens como a maraca são a batida do coração de nossa cultura e a dança e alguns outros gestos e movimentos trazem vida à nossa cultura. Isso dito, espero que tenha sido fácil reaver o que nos foi tirado pela colonização. Eu também sei que a colonização segue bem e viva com a estratégia de dividir e conquistar, sendo nós mesmos por vezes nossos piores inimigos: “encontros são tediosos”, “tambor vs. maraca”, “indicando não-indígenas para posições de liderança como Agentes Indígenas – para falar em nosso nome”... há inúmeros exemplos. Eu também tenho um período difícil percebendo como os encontros podem ser chatos. É quase

sempre o caso de muitos indígenas LGBT urbanos que deixaram suas reservas e famílias por conta da vergonha ao ser dito que ser LGBT é errado e isso não é ser indígena. Como líder de uma organização *Two-Spirit*, é uma missão criar um lugar seguro para companheiros que veem o termo/identidade de *Two-Spirit* como aquela que afirma sua orientação sexual e/ou de gênero E sua identidade nativa. Mas isso é apenas metade da jornada. A partir daí trata-se de mostrar a esses mesmos indivíduos a rica história que existia em muitas de nossas nações antes do contato, que honravam e respeitavam seus “*two-spirit*” (uma vez mais poderíamos também usar uma das centenas de palavras e nossas próprias linguagens no lugar do termo “*two-spirit*”). Posso lhe relatar poderosas experiências que tenho testemunhado nos eventos como o Encontro que o NE2SS está preparando. Tome como exemplo o jovem gay Sioux que compareceu ao nosso último encontro. Ele havia dado as costas à sua própria cultura por ser gay e se mudou para a cidade de Nova Iorque. Ele fez isso porque alguns de seus familiares e muitos de seus amigos viraram as costas para ele por ele ser gay. Como resultado de sua vinda ao encontro, ele abraçou sua identidade *two-spirit*, sua identidade *wintke*[palavra Lakota para referir-se a uma categoria social *two-spirit*]. Agora ele está trabalhando em sua indumentária para *grass-dance* para o próximo encontro (...). Hoje ele sabe que ele não escolheu entre ser gay ou indígena – ele é *wintke/two-spirit*, uma identidade que condiz integralmente com seu ser. Eu mal posso esperar até nosso próximo encontro para vê-lo dançar em nosso Pow-Wow. São histórias como estas e muitas outras que me motivam a fazer o que eu faço por minha comunidade. (Tradução livre)

Neste longo trecho ficam claros já dois pontos, devidamente destacados aqui, mas que seriam recorrentes na conversa que houve entre essa liderança e eu, naquele verão nova-iorquino.

O primeiro ponto é o aspecto sagrado reivindicado pelos *two-spirit*. Nesse sentido, meu interlocutor lançou mão da *medicine wheel* em sua explicação: trata-se de uma representação simbólica utilizada por alguns povos indígenas dos Estados Unidos e Canadá para diversos conceitos espirituais, também chamada de *SacredHoop*(Arco Sagrado).

No que diz respeito aos *two-spirit*, há fontes que chamam a atenção para esse círculo: a revitalização de seu papel sagrado é vista, por exemplo, pelo ativista Richard Lafortune, como “um concerto dos Arcos Sagrados, ou do Círculo da Vida” (Lafortune, 2010, p. 46). Também nesse sentido escreve Giley (2006, p. 169), em sua referência à *medicine wheel*: “O tema da *medicine wheel* é repetido pelas formas que a presença e atividades dos homens Two-Spirit são sentidas como trazendo equilíbrio. Ao representar a combinação de traços masculinos e femininos, os homens Two-Spirit buscam equilibrar as forças que homens e mulheres trazem à sociedade”.

Entretanto, naquela tarde, meu interlocutor trouxe mais um elemento para compreender o papel que os *two-spirit* ocupam em suas sociedades. Em um pedaço de papel, ele fez os seguintes desenhos (figura 1):

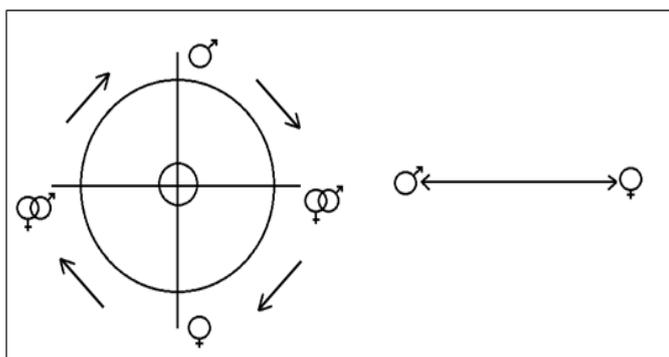


Figura 1 – Representação: *two-spirit* na *medicine wheel*

Segundo sua explicação, o modelo à esquerda equivaleria a como os Two-Spirit se inseririam no universo nativo-americano, tendo por base a *medicine wheel*: em vez de operar por oposição (ou hierarquia), como no modelo colonial (visto à direita), a lógica indígena operaria por

complementariedade<sup>7</sup>, com os *two-spirit* podendo circular nos diferentes planos (animal, cosmológico, ritual, etc.) da vida indígena, de modo a trazer equilíbrio. Com o modelo imposto ao longo da colonização, entretanto, não apenas este papel sagrado de conciliadores do universo sociocosmológico indígena é posto em xeque, como a própria ontologia nativa colapsa, para dar lugar à lógica do colonizador – incluindo a redução desta complexa teia de relações à esfera da sexualidade.

Isso nos remete ao segundo ponto, a ser desenvolvido nesta seção, no tocante ao *two-spirit* como crítica colonial: a colonização não apenas buscou silenciar e punir, como vimos, aqueles indivíduos cujo papel social extrapolava as categorias de classificação (sexual, religiosa, política) do colonizador, como também – nas palavras de meu interlocutor – “colocou índios contra índios”. Um exemplo disso foi a querela judicial ocorrida a partir de maio de 2004, quando duas mulheres Cherokee de Tulsa (Oklahoma), Kathy Reynolds e Dawn McKinley, buscaram formalizar seu casamento no *Cherokee Nation Tribal Council* (Conselho Tribal da Nação Cherokee)<sup>8</sup>: a negativa por parte do Conselho foi uma decisão unânime, determinando ser o casamento, necessariamente, algo celebrado entre um homem e uma mulher. Contudo, com o apoio de uma organização lésbica sediada em São

<sup>7</sup> Davis, 2014, p. 62, parece indicar o mesmo no tocante a perspectiva *two-spirit* sobre o binarismo de gênero.

<sup>8</sup> O enorme volume de reportagens produzidos sobre este caso e suas repercussões, sobre a morte de jovens indígenas homossexuais (ver adiante) e sobre a atuação do movimento *two-spirit* não permite que façamos uma análise detida sobre como a imprensa norte-americana constrói seus discursos em torno da homossexualidade entre povos indígenas naquele país.

Francisco (*National Center for Lesbian Rights*), elas conseguiram reverter, em janeiro de 2006, a decisão, utilizando-se do argumento de que o Conselho não refletia a visão tradicional dos Cherokee, mas, antes, valores cristãos e europeus. Uma consequência disso foi um aumento no número de etnias – como os Navajo, por exemplo – proibindo casamentos entre indivíduos do mesmo sexo como forma de impedir novos pedidos. Entre os Cherokee, especificamente, a decisão contrária ao reconhecimento da união de pessoas do mesmo sexo se mantém, sendo o reconhecimento da união de Reynolds e McKinley um caso específico, dado que a decisão do Conselho não poderia retroagir sobre a petição apresentada pelo casal – lembro aos leitores que os Navajo e Cherokee citados aqui são as duas maiores populações indígenas nos Estados Unidos, possuindo, juntas, mais de 1.000.000 de indivíduos (dados do *US Census*, 2000). Dessa maneira, as críticas *two-spirit* não são apenas compreendidas no âmbito da luta contra a homofobia nativa, mas também a partir de um lugar de enunciação no qual essa homofobia é vista como produto da colonização. Nesta perspectiva, essas críticas são, em seu cerne, críticas ao próprio sistema colonial.

Isso fica ainda mais evidente ao seguirmos a análise que Justice, Rifkin e Schneider (2010) fazem a partir das decisões tomadas pelos Conselhos Navajo e Cherokee no percurso sintetizado acima. Nesse texto, os autores buscam relacionar a legislação mais recente nos Estados Unidos - a qual avançou nas formas de reconhecimento legal de casais do mesmo sexo; com a redução nos contornos da soberania

indígena por meio de linhas de crédito e demandas territoriais. Dessa maneira, as decisões Cherokee e Navajo, mencionadas aqui, no sentido de não permitir tais uniões, teriam algo a dizer no tocante às “formas como a heteronormatividade contribui para a construção das perspectivas ideológicas dominantes da legitimidade política [...]; ao papel dos discursos sobre sexualidade na política indígena [...]; sobre a matriz complexa de privilégios sexuais, imperiais e raciais” (p. 5). Para isso, os autores propõem transformar os estudos indígenas não mais em objeto, mas em metodologia, redirecionando nosso pensamento, de modo a perceber como a “civilização” imposta pelas ideologias coloniais se liga estreitamente a estruturas heteronormativas de família e trabalho (p.15).

Esse conjunto de provocações seria devidamente enfrentado em Driskill, Finley, Gilley e Morgensen (2011): a heteronormatividade é um projeto colonial, e a descolonização dos conhecimentos indígenas de gênero e sexualidade são um resultado das críticas *queere two-spirit*. Neste sentido, os conhecimentos indígenas seriam uma base - metodológica, não ideológica - para a teoria social, interrompendo a autoridade colonial sobre o conhecimento (p. 3). Os autores se remetem, para situar as críticas *two-spirit* como descolonização metodológica, ao livro de Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies*, sobre o qual trataremos mais à frente. Neste livro, a autora:

Crítica a autoridade colonial convocando os povos indígenas a criar conhecimentos distintos, tanto no que é dito quanto em como se diz. Para Smith, “metodologias indígenas” representam o trabalho intelectual os povos

indígenas podem começar a estudar de modo a descolonizar tanto o conhecimento quanto os métodos para produzi-lo”. [...] Uma guinada metodológica voltada aos conhecimentos indígenas tornam acessível valorizar a multiplicidade, complexidade, contestação e mudança entre as reivindicações por conhecimento dos povos indígenas. (DRISKILL *et al*, 2011, p. 4) (Tradução livre)

Dessa maneira, as críticas *two-spirit* constituem um contraponto à representação colonial, pondo em evidência sua produção em termos de relações de poder. O *two-spirit* assim, deixa gradualmente de ser percebido como uma identidade pan-indígena pautada em sexualidades ou mesmo em um papel social sagrado, passando a se constituir em uma crítica teórica e metodológica à grande narrativa advinda da colonização. Trata-se de expor feridas abertas pelo processo de colonização, não apenas visto como algo ocorrido em um passado histórico, mas em relações atuais e presentes tanto no relacionamento dos *two-spirit* com a sociedade envolvente quanto em suas próprias culturas.

Neste caminho, chega-se a uma formulação interessante do que o *two-spirit* representa, quando acionado enquanto discurso e método descolonizante:

No nível da comunidade, *two-spirit* veio a ser usado diversas vezes para referenciar os fundamentos históricos da diversidade sexual e de gênero nas sociedades indígenas da América do Norte, uma interligação contemporânea de gênero, sexualidade, espiritualidade e papéis sociais, ou uma crítica do heteropatriarcado em comunidades nativas e não nativas. É nos termos do uso comunitário e sua crítica do heteropatriarcado que encontramos nossa inspiração para reacender seu poder como ferramenta analítica [...] Este livro convoca acadêmicos e ativistas a prestar atenção para as formas pelas quais a heteronormatividade – a normalização e privilégio da heterossexualidade patriarcal e suas expressões sexuais e de gênero – mina as lutas pela descolonização e soberania e eleva o poder do

governo colonial. As atuais lutas das nações indígenas devem questionar e desafiar sua relação com pessoas LGBTQ2. Como muitos de nossos autores defendem, ao romper sistemas colonialmente impostos e internalizados de gênero e sexualidade, as críticas *queer* e *two-spirit* podem mover movimentos descoloniais para fora das lógicas dominantes e narrativas de “nação”. Convidamos acadêmicos, ativistas e artistas a imaginar o que as críticas indígenas *queere two-spirit* podem fazer para interromper o colonialismo externo e internalizado, o heteropatriarcado, os binarismos de gênero, e outras formas de opressão. (DRISKILL *et al*, 2011, p. 17-19) (Tradução livre)

O autor que melhor parece avançar no sentido de formular o *two-spirit* enquanto crítica colonial é, justamente, Qwo-Li Driskill, ativista *two-spirit*, Cherokee e, atualmente, professor na Universidade do Estado do Oregon. Suas ideias são mais claramente expostas e desenvolvidas em dois ensaios: “Stolen from our bodies: First Nations Two-Spirits/Queers and the Journey to a Sovereign Erotic” (2004); e “Doubleweaving: Two-Spirit critiques – Building alliances between Native and Queer Studies” (2010).

No primeiro texto, Driskill aponta como a recuperação de suas sexualidades, enquanto povos indígenas, está inter-relacionada com as feridas e traumas históricos e com o processo de descolonização em andamento. Neste sentido, ele lança mão da ideia de “soberania erótica” (*sovereignerotics*) para referir-se à “totalidade erótica curada e/ou em processo de cura do trauma histórico ao qual os povos indígenas continuam a sobreviver, enraizada nas histórias, tradições e lutas pela resistência de nossas nações” (DRISKILL, 2004, p. 51).

Neste espírito de uma *soberania erótica*, Driskill traz sua definição do termo *two-spirit*:

trata-se de uma “palavra que resiste às definições coloniais de quem nós somos. É uma expressão de nossas identidades sexuais e de gênero como independentes (*sovereign*) daquelas dos movimentos LGBT brancos” (p.51). Em que essas identidades se diferem daquelas, dos movimentos não-indígenas? O autor responde a isto adiante:

Eu menciono minhas experiências com trauma neste ensaio porque agressão sexual, sexismo, homofobia, e transfobia estão enredadas com a história da colonização. Agressão sexual é um ato explícito da colonização que teve enormes impactos tanto nas identidades nacionais quanto pessoais e devido às suas conexões com a mentalidade colonial, pode ser compreendida como uma forma colonial de violência e opressão. [...] O processo de traduzir o que é ser *two-spirit* com termos das comunidades brancas se torna muito complexo. Não sou necessariamente *queer*, em contextos Cherokee, porque diferenças não são vistas da mesma maneira como se estivessem em contextos Euroamericanos. Não sou necessariamente *transgênero* em contextos Cherokee, porque sou simplesmente o gênero que sou. Não sou necessariamente *gay*, porque essa palavra apoia-se no conceito de homens-amando-homens, e ignora a complexidade da minha identidade de gênero. É somente dentro dos rígidos regimes de gênero da América branca que eu me torno *Transou Queer*. Enquanto homofobia, transfobia e sexismo são problemas em comunidades nativas, em muitas de nossas realidades tribais essas formas de opressão são o resultado da colonização e genocídio que não aceitam mulheres como líderes, ou pessoas com gêneros ou sexualidades extra-ordinários. Como nativos, nossas vidas e identidades eróticas tem sido colonizadas juntamente com nossas terras natais. (pp. 51-52) (Tradução livre)

A colonização da sexualidade, prossegue ele, se dá pela internalização dos valores sexuais da cultura dominante, sendo as sexualidades fora do modelo dicotômico vistas como algo ilícito e pecaminoso, esvaziado de seu conteúdo espiritual (p. 54). Tal opressão e imposição desses valores não se dão, segundo Driskill, somente por meio de soldados e missionários, mas também pelos

professores e pela televisão: a descolonização das sexualidades, rumo a uma soberania erótica, passa necessariamente por “desmascarar os espectros de conquistadores, padres e políticos que invadiram nossos espíritos e mentes, insistindo em dizer que eles estão disponíveis, e começar a cuidar das feridas abertas deixadas pela colonização em nossa carne”.

Em seu outro texto (Driskill, 2010), o autor postula de forma ainda mais clara a agenda descolonial *two-spirit*, vindo a formular o que entende por tal descolonização, baseando-se sobretudo nas ideias de Linda Smith (já citada aqui) e da feminista chicana Emma Pérez, a quem retornaremos adiante. Segundo ele, os *two-spirit*

estão afirmando perspectivas nativo-centradas e tribais específicas de gênero e sexualidade como uma forma de criticar colonialismo, *queerfobia*, racismo e misoginia como parte das lutas descoloniais. [Eles] compartilham experiências sob regimes coloniais patriarcais e polarizadas de gênero para buscar controlar as nações indígenas. Essas experiências dão origem às críticas que posicionam os gêneros e sexualidades *two-spirit*/LGBT nativos como opostas aos poderes coloniais. Necessário neste processo são críticas tanto da natureza colonial de muitos movimentos LGBTQ nos Estados Unidos e a *queer*-/transfobia internalizada pelas nações indígenas. As críticas *two-spirit* – através da teoria, artes e ativismo – são uma parte de movimentos descoloniais radicais mais amplos. Descolonização na maior parte dos Estados Unidos e Canadá é um processo muito diferente dos movimentos de descolonização e pós-coloniais em outras partes do mundo. Ao usar o termo descolonização, estou falando de resistência radical, em curso, contra o colonialismo que inclui lutas por reparação territorial, auto-determinação, cura de traumas históricos, continuidade cultural e reconciliação. Eu não vejo descolonização como um processo que termina necessariamente nos estados “pós-coloniais” claramente definidos no sul da Ásia, na África e em outras partes do mundo (DRISKILL, 2010, p. 69) (Tradução livre)

A partir do trecho citado, em relação à discussão desenvolvida aqui, cabe-nos salientarmos alguns pontos. Em primeiro lugar, a perspectiva de que o colonialismo não seja uma página virada na história desses coletivos. Neste sentido, vários destes autores demonstram resistências tanto à literatura pós-colonial (por não concordarem com a perspectiva de que o colonialismo tenha chegado ao fim), quanto ao *queer* (moldado e pensado a partir da sociedade branca, sem incluir, em suas discussões, maiores problematizações sobre o projeto colonial). Desta forma, se nos séculos anteriores, como vimos até aqui, os indígenas *queer* sofriam todo o tipo de perseguição, assassinatos de jovens indígenas LGBTQ2 como Fred Martinez (Navajo, 2001), Amy Soos (Pima/Maricopa, 2002), Alejandro Lucero (Hopi, 2002), Ryan Hoskie (Navajo, 2005), dentre tantos outros, são apontados pelos *two-spirit* como claro sinal de que as relações pautadas pelo colonialismo seguem em curso. Em segundo lugar, a postura das críticas *two-spirit* é reflexo de (e se reflete em) uma postura de descolonização sexual, cosmológica, epistemológica e política em relação não apenas à sociedade envolvente, mas no tocante às suas próprias culturas. Neste sentido, a narrativa *two-spirit* se pretende um discurso de resistência, chamando a atenção para como o colonialismo em curso molda as relações de poder, gênero, conhecimento e familiares em suas próprias comunidades. Neste sentido, o próprio termo *two-spirit* é, em si, uma crítica, por chamar a atenção para como a terminologia colonial é limitada, ao lidar com este tipo de fenômeno social. Trata-se de

uma luta contínua entre múltiplas formas de [in]diferença.

Muitas destas ideias aparecem, como já dito aqui, nos textos de Linda Smith e de Emma Pérez, ambas referenciadas por autores *two-spirit*, como Driskill e Morgensen, por exemplo.

Linda Tuhiwai Smith, escritora Maori e professora na University of Auckland, escreve em seu *Decolonizing methodologies: research and Indigenous people* (2008) como a pesquisa é um lugar de luta entre as formas de conhecimento ocidentais e as formas de conhecimento dos “Outros” (p. 2). Neste sentido, partindo de autores como Edward Said, Ashis Nandy, Albert Memmi e Frantz Fanon, a autora assume que tal empreendimento é impossível sem que haja uma análise do imperialismo, que permita compreender as formas complexas a partir das quais a construção do conhecimento se inscreve nas práticas coloniais e imperiais (*loc. cit.*). Assim, a formação de um campo discursivo do saber sobre os “Outros” estaria necessariamente atrelada à sua subjugação por meio da expansão econômica, unilinear e a partir de uma ideia de realização/conquista. Destaco aqui a visão crítica da autora no tocante à História, enquanto narrativa totalizante e etnocentrada: há, segundo ela, na visão Ocidental da história, um projeto atrelado às perspectivas imperiais/coloniais sobre o Outro, por trazer, em sua longa narrativa, uma ideia subjacente de progresso e desenvolvimento<sup>9</sup>. Tal narrativa coerente, patriarcal e construída em termos binários, objetifica os Outros, desumanizando-os e mantendo-os à margem de

<sup>9</sup> Para uma crítica desta grande narrativa, cf. Dussel, 2005.

suas próprias histórias, tirando-lhes a agência de transformar suas próprias narrativas e conhecimentos.

A outra autora mencionada, Emma Pérez, é professora da University of Colorado Boulder e uma feminista chicana que propõe, a partir de autores pós-modernos (1999, p. XIV) a ideia de *descolonização do imaginário* (1999, 2003), a partir da perspectiva de que a narrativa histórica sempre omitiu a questão do gênero<sup>10</sup>. Segundo ela, descolonizar o imaginário seria útil ao:

Nos ajudar a repensar a história de uma forma que torna a agência transformadora para aqueles nas margens. Colonial, para meu propósito aqui, pode ser definido simplesmente como governantes versus governados, sem esquecer que os colonizados podem também se tornar como os governantes e assimilar a mentalidade colonial. Essa mentalidade colonial acredita em uma linguagem normativa, raça, cultura, gênero, classe e sexualidade. O imaginário colonial é uma forma de pensar sobre as histórias e identidades nacionais que devem ser disputadas se as contradições não forem compreendidas, muito menos resolvidas. Quando conceituado de certas formas, a nomeação das coisas deixa já algo de fora, deixa algo não dito, deixa silêncios e lacunas que devem ser descobertos. [...] Se estamos dividindo as histórias do nosso passado em categorias tais como relações coloniais, pós-coloniais, e assim por diante, então proponho um imaginário descolonial como um espaço de ruptura, a alternativa para o que está escrito na história. Como contestamos o passado para revisá-lo de uma maneira que diga mais das nossas histórias? Em outras palavras, como vamos descolonizar nossa história? Para descolonizar nossa história e nossas imaginações históricas, precisamos descobrir as vozes do passado que honram múltiplas experiências, em vez de se prender ao que é fácil, permitindo que o olhar colonial heteronormativo branco reconstrua e interprete nosso passado. (PÉREZ, 2003, p. 123) (Tradução livre)

Neste sentido, não há, na literatura produzida pelos ativistas e autores *two-spirit*, grandes espaços dedicados a examinar esta ou aquela ação, ideologia ou política, especificamente, a não ser para contextualizar suas críticas. Isto quer dizer, na prática, que não lhes interessa uma avaliação das *boardingschools*, ou da Doutrina do Destino Manifesto<sup>11</sup>, por exemplo (voltaremos a estes pontos adiante), justamente pelas razões apontadas acima: privilegiar este eixo de análise é permitir ao colonizador manter o lugar de enunciação privilegiado, a história oficial, permitindo ser relegado a uma narrativa “alternativa”, somente.

A perspectiva de *imaginário* em Pérez – bem como o de *metodologia*, em Smith – remetem a uma discussão com relação a existência de um espaço fronteiro não apenas de intenso vazio existencial mas também enquanto lugar de transformação, no qual surgem transformações, convergências, conflitos e criação. De certa forma,

<sup>11</sup> Assim escreve Fonseca, sintetizando a ideia de “Doutrina do Destino Manifesto”: “Ao conquistarem a independência e estabelecerem um governo democrático baseado em princípios ‘universais’ e na liberdade religiosa, os norte-americanos acreditavam estar cumprindo a promessa outrora feita pelos primeiros colonos: os Estados Unidos haviam-se tornado uma “cidade na colina”, um paradigma de ‘ordem celestial’, um modelo de ‘progresso rumo à perfeição’, um exemplo inspirador para toda a humanidade. Nas décadas seguintes, esse modelo de autopercepção evoluiria a partir dessa premissa. À medida que o país se tornava mais forte e próspero, sobrevivendo “às intempéries do destino, aos infortúnios da má-sorte, ao ódio infeccioso da Europa, à malevolência de reis e tiranos” (discurso de orador anônimo da Assembleia Legislativa de Ohio, 1826), a crença inicial em uma experiência política fadada a inspirar pelo exemplo dava lugar a visão mais ambiciosa, de um país que transformaria o mundo por expansão. Exportar o ‘modelo norte-americano’ tornou-se o ‘Destino Manifesto’ do país – um conceito originalmente criado para justificar a expansão territorial em direção ao oeste, mas que logo passaria a englobar fronteiras cada vez mais distantes, tanto em termos geográficos como, anos mais tarde, ideológicos.” (FONSECA, 2007, pp. 172-173)

<sup>10</sup> Como ela escreve (1999, p. XIV), seu objetivo é “totakethehis out ofthe Chicana story” (tirar o *his*[pronome masculino em inglês] da história Chicana).

tal perspectiva iria de encontro à visão de que as narrativas aqui descritas – tanto no caso brasileiro quanto do norte-americano – se dão a partir do apagamento e do obliteramento dessas identidades, um relato de como a sexualidade se deixou reprimir entre coletivos indígenas ao longo do processo de colonização, ainda em curso - trata-se, justamente, de afirmar-se o contrário.

Assim, salienta-se aqui não somente o caráter repressor inerente ao próprio processo colonial, mas também seu caráter criativo, ao tornar possível novas formas de resi/exi-stência. De certa forma, o que torna possível a existência do surgimento e consolidação do *two-spirit* enquanto crítica epistêmica à colonização em curso, foi o próprio processo de racialização/proletarização/modernização/colonização/ heterossexualização/normalização dos grupos nos quais estes sujeitos se inseriam e se inserem. Um ponto importante aqui é, neste sentido, chamar a atenção para como essa nuvem discursiva dentro da qual tais perspectivas fazem sentido transcendem a concepção jurídica do poder: a igreja, as fofocas, os olhares, a televisão, a família e o cotidiano mantêm o domínio formado pelas relações de poder.

Trata-se de se voltar o olhar sobre as “feridas coloniais” (nos termos da feminista chicana Gloria Anzaldúa<sup>12</sup>), de se captar justamente os espaços onde são produzidas novas formas de convívio e reflexões, marcadas por espaços de trocas e redefinições. Um olhar nas e a partir das dobras, das zonas de interstício. Não me refiro aqui, evidentemente, à noção espacial de

fronteira, mas certamente essa perspectiva deve ir além da assunção de uma separação estrita entre pessoas, saberes, subjetividades etc.. Tal fronteira deve ser compreendida como um espaço intersticial e móvel, a partir do qual pessoas e coletividades se identificam. Vejamos.

### **Pontos de Contato**

Não há, vimos, identidade possível fora do padrão de poder imposto ao longo do processo de colonização. Se buscarmos compreendê-lo a partir das críticas *two-spirit*, o surgimento de um discurso de preconceito aos indígenas *queer* por parte dos próprios indígenas pode ser compreendido não apenas no contexto das técnicas de dominação dos povos indígenas, mas também da formação dos movimentos indígenas, com suas divisões e conflitos internos.

Ora, até aqui nosso percurso parece levar à conclusão de que o surgimento de uma identidade *two-spirit* faz sentido enquanto uma das possíveis “estratégias políticas surgidas em situações coloniais de extrema complexidade e diversidade, e na qual os atores sociais indígenas estão engajados em relações de poder desmedidamente assimétricas” (Baines, 1997, p. 68). Isso remete ao que foi apresentado em nosso argumento, de que movimentos indígenas homossexuais são fruto de uma demanda coletiva que diz respeito a relações de poder mais abrangentes do que a mera repressão da homossexualidade por brancos heterossexuais.

Dito de modo geral, e pretendo aprofundar este ponto adiante, no Brasil, os movimentos indígenas (incluindo os movimentos de jovens e de mulheres indígenas) não desenvolveram a crítica

---

<sup>12</sup>CfAnzaldúa, 2005.

da colonização ao ponto de torná-la extensiva à crítica do que passam os indígenas com outras sexualidades. Ocorre, como vimos, uma leitura parcial da colonização e uma apropriação do debate por outros, legitimados como agenda de luta - a exemplo da luta pela terra, pela saúde, pela educação, pelo desenvolvimento etc. A crítica a tais constructos necessariamente passa por uma crítica ao colonialismo em curso e às suas consequências dentro do próprio movimento indígena, ainda não tendo encontrado espaços de existência. Dito de outro modo, as demandas indígenas têm sido previamente estruturadas por relações de poder estabelecidos com aliados não-indígenas, via de regra heteronormalizadores, tendo como consequência a não instrumentalização das demandas dos indígenas homossexuais. Ao que tudo indica o indígena homossexual, no Brasil, não encontra condições de possibilidade frente ao índio hiper-real (Ramos, 1995): não há uma *homossexualidade indígena*, mas “índios homossexuais”; não há indígenas *queer*, mas gays, lésbicas e trans que são, quase que por acaso, indígenas.

Retomaremos esta questão nas próximas páginas, mas, de modo geral, a gênese do movimento indígena brasileiro contemporâneo em um momento de saída da ditadura militar e organizado por setores da igreja católica; sua pauta em torno de questões de segurança nacional, demarcação, tutela, desenvolvimento e meio ambiente; dentre outros fatores, não teria propiciado uma ruptura mais aprofundada com a lógica colonial moderna, cristã e heterossexual ao qual foram historicamente submetidos. A história

recente do Brasil traz, ainda, exemplos de como o aparato repressor e colonial é empregado quando os movimentos indígenas buscam descolonizar-se – bastante ilustrativos, neste sentido, foram a repressão a movimentos como “Brasil, outros 500”, ocorrido em Santa Cruz de Cabrália, em 2000; ou na ocupação da antiga sede do Museu do Índio/Aldeia Maracanã, no Rio de Janeiro, em 2013. Tais iniciativas, ainda que existam, não chegaram a se transformar em uma crítica epistemológica mais elaborada ao colonialismo e às suas categorias. Neste sentido, não houve uma passagem rumo a uma incorporação indígena desta perspectiva que “se desprendesse” (Mignolo, 2008) das categorias ocidental/moderna/colonial, de modo a torna-la uma crítica social indígena de sua própria realidade – como os *two-spirit* fizeram.

Com relação à comparação entre os movimentos indígenas nos Estados Unidos e no Brasil, várias poderiam ser as questões aqui colocadas, mas penso ser uma questão chave o fato de o movimento indígena no Brasil surgir, de forma organizada, também após a ditadura e com uma participação importantíssima da Igreja Católica e com uma agenda voltada para tutela, demarcação, política de segurança nacional, desenvolvimento e meio ambiente. Nos Estados Unidos, por outro lado, ele se reorganiza e se fortalece na esteira das lutas pelos direitos humanos, ao final da década de 1960, tornando possível o cruzamento de perspectivas programáticas com movimentos raciais e homossexuais, por exemplo. Afirmo isto à luz do que escutei em uma das entrevistas realizadas com um ativista *two-spirit*, quando lhe perguntei qual

foi o “estalo” para que o movimento começasse a se organizar em torno da agenda *queer*: “Foi durante o final dos anos 60... íamos a protestos pelos direitos homossexuais, e víamos alguns indígenas ao nosso lado; quando íamos a protestos pelos direitos indígenas, víamos as mesmas pessoas... daí começamos a nos perguntar: por que não nos organizamos e começamos a lutar pelos nossos próprios direitos?!”. Vale a pena, entretanto, abrir um parêntesis a fim de situar algumas destas questões, historicamente.

Apesar de, antes das décadas de 1960-70, haver movimentos pró-indígenas naquele país - como a *Indian Rights Association*, fundada em 1882 - e indígenas - como *The Society of American Indians* (1911-1923) e o *National Congress of American Indians*, fundado em 1944 -; o movimento indígena se intensificou e reorganizou após a década de 1960, sobretudo após um recrudescimento das políticas de extermínio (*termination*) e de assimilação compulsória dos povos indígenas entre as décadas de 1940 e 1960, por meio da expulsão de seus territórios e sua realocação em grandes centros como Denver, Chicago, Seattle, Los Angeles, Detroit, Minneapolis e San Francisco<sup>13</sup>.

A raiz deste tipo de prática pode ser encontrada na forma como o governo norte-americano passou a lidar com a questão indígena após a Segunda Guerra Mundial. Na década de 1950, por exemplo, um ex-Diretor do programa de campos de detenções para japoneses, Dillon

Seymour Meyer, se torna Comissário de Assuntos Indígenas no *Bureau of Indian Affairs*. Sua administração se pautou na busca pelo fim do relacionamento entre os povos indígenas e o governo federal, com o fim das Reservas como unidades políticas independentes. Deste modo, o Governo instituiu um programa de realocação e empregos buscando incentivar os indígenas a buscar áreas urbanas, ao mesmo tempo em que buscava transferir gradualmente, para os Estados, a jurisdição sobre as áreas indígenas (*Public Law 280*, de 15 de agosto de 1953). Como aponta Fixico (2004), as políticas de realocação (incluindo o *Indian Relocation Act*, de 1956) partiam do pressuposto de que os indígenas fossem trabalhadores assalariados prontos para a economia pós-guerra: uma potencial “prosperidade” nas cidades seria a solução para a penúria encontrada nas áreas indígenas. O resultado disso foi, como indica o autor, um deslocamento de cerca de 750.000 indígenas para as cidades, entre as décadas de 1950 e 1980, de modo que nos anos 1990 dois terços da população indígena estadunidense moravam em áreas urbanas. Além disso, entre 1953 e 1964, cerca de 109 povos indígenas perderam o reconhecimento federal (*House concurrent resolution 108*, de 1 de agosto de 1953), passando a perder o *status* de indígenas, suas terras, acesso a serviços de saúde, educação e, assim, passando a estar sujeitos a tributos. Entretanto, em vez de “assimilarem” o ambiente urbano, como buscavam estas leis, os indígenas passaram a formar entre si novas alianças políticas. É necessário compreender, por exemplo, que desde o século XIX (casos Cherokee vs. Georgia, 1831, e

<sup>13</sup> Esperamos ter oportunidade de deixar isso claro adiante, mas a presença indígena nessas áreas urbanas parece ter sido fator importante para a emergência, organização e consolidação do movimento *two-spirit*.

Talton vs. Mayes, 1896) a relação do Governo dos Estados Unidos com os povos indígenas era no sentido de que elas fossem nações domésticas dependentes soberanas, de modo que não eram considerados cidadãos norte-americanos (até o *Indian Citizenship Act*, de 1924), tampouco as garantias da Carta de Direitos valiam para eles (até o *Indian Civil Rights Act*, de 1968). Eram, afinal, praticamente párias expulsos de seus territórios e abandonados à própria sorte e ao racismo, em centros urbanos longe de suas terras.

A prática não era novidade: desde a década de 1830, pelo menos, com o *Indian Removal Act*, o Governo dos Estados Unidos tinha como praxe retirar indígenas de seus territórios para realocá-los em outras áreas ou dividir suas terras em loteamentos (*Dawes/General Allotment Act*, 1887) – Edmunds (2004), por exemplo, aponta que dos 138.000.000 acres de terras indígenas existentes em 1880, havia apenas 48.000.000 de acres em 1934, sendo dois terços destes territórios destinados posteriormente à posse de brancos. Além disso, ao longo do século XIX, se tornou parte das políticas governamentais separar os jovens indígenas de suas famílias para mandá-los às *boardingschools* ou a escolas missionárias. Lomawaima (2004) destaca como era a rotina nestas escolas: as crianças tinham seus cabelos cortados, eram proibidos de falar em sua língua e recebiam disciplina aos moldes militares: eram acordados às 5:45h, sendo obrigados a fazerem exercícios; às 6:45h tomavam café; aulas de trabalho industrial às 8h, e escola formal às 9h; após o almoço vinham mais aulas de trabalho industrial até a noite, sendo 9h da noite o horário

de irem dormir. Paradigmático deste período é a Carlisle Indian Industrial School, na Pennsylvania(1879-1918), primeira *boardingschool* indígena federal operando fora das áreas de Reserva, fundada pelo Capitão Richard Henry Pratt, autor da frase “mate o índio, salve o homem” (1892), tendo como objetivo a “civilização e assimilação” completa dos indígenas.

Nota-se aí como a ideia de *Civilização* denota atributos de raça, gênero, saber e legitimidade enunciatória: como apontou Young (2005), trata-se do projeto ideológico do Imperialismo; mas também do princípio norteador da ordem discursiva hegemônica para definir seu próprio *self*; da narrativa única e teleológica, justificando o *status quo*, a hierarquia racial, sexual e intelectual; da consolidação de marcadores da diferença relacionando, como apontou Stoler (1995), propriedades invisíveis e características visíveis; do laboratório de categorias liberais, nacionais e modernas; da ascensão e consolidação da ordem moral burguesa. A *Civilização*, como aponta Bell (2004), denota ainda a seleção histórica de documentação e narrativas, afetando a representação dos grupos mais marginalizados: não apenas as narrativas assimilacionistas vieram a distorcer suas histórias, mas também seus sistemas de organização (parentesco, práticas sociais, gênero) nas quais tais histórias poderiam ser interpretadas em sua plenitude.

O colonialismo molda as memórias e constitui outros lugares de enunciação, devidamente legitimados: eis o porquê da importância do movimento *redpower*(ver parágrafo

a seguir) ou das críticas *two-spiritaqui* apresentadas, no tocante a se descolonizar o imaginário (com sugere Emma Pérez): trata-se de trazer para si o protagonismo, buscando desestabilizar e descentrar as narrativas hegemônicas.

Mencionamos aqui como os anos 1950 marcaram uma intensificação das ações de realocação e extermínio de indígenas nos Estados Unidos, e que tal migração compulsória, em vez de desmobilizá-los, fez com que se reorganizassem e buscassem lutar por seus direitos coletivamente. Como aponta Fixico, sintetizando parte do que ocorreu no período:

Em vez de se assimilarem ao meio urbano, os povos nativos mantiveram laços substanciais com suas reservas natais e, nos *powwow*se centros comunitários, “retribalizaram” suas comunidades. [...] A primeira grande conferência nacional de organizadores políticos indígenas ocorreu em 1961 no campus da Universidade de Chicago. A “Declaração de Propósito Indígena” da conferência indígena de Chicago conclamava à entrada indígena na formulação de políticas federais e, de fato, ao longo dos anos 1960, líderes cada vez mais experientes viajavam para Washington para inserirem suas propostas de programas e financiamento. No entanto, ao mesmo tempo, os ativistas indígenas também levavam suas preocupações às ruas, e tais preocupações eram muitas vezes direcionadas a entidades estatais e locais, assim como ao governo federal. [...] A ocupação da ilha de Alcatraz na baía de San Francisco em 1969 proliferou a partir de um evento local – a perda do Centro Indígena de San Francisco catalisando problemas mais amplos como realocação e racismo – em um evento nacional. Da mesma forma, a fundação do *American Indian Movement* (Movimento Indígena Americano, AIM) em 1968 na cidade de Minneapolis veio como um esforço para combater a violência da polícia local. Todos esses movimentos assumiram dimensões nacionais a medida em que o *Red Power* começou a emergir como parte de um modelo mais amplo de ativismo pelos direitos civis no país. [...] Em 1972, a caravana da “Trilha dos tratados quebrados” chega a Washington, resultando na ocupação do prédio do *Bureau of Indian Affairs*. Perdição na cobertura da mídia,

entretanto, foi uma plataforma intelectual e política abrangente em matéria de política federal e sua base em relações de tratado. Da mesma forma, a ocupação pela AIM da pequena cidade de WoundedKnee, na Dakota do Sul, em 1973, fundiu queixas locais, regionais e federais em conjunto, a maioria das quais a mídia ignorou. (FIXICO, 2004. pp. 387-388) (Tradução livre).

Com efeito, o período a partir dos anos 1960 significou um ponto de inflexão nas lutas encampadas pelos movimentos indígenas nos Estados Unidos, abrindo caminho para a época da luta pelos direitos civis, do ativismo e da autodeterminação: 1961 assistiu a formação do *National Indian Youth Council* (Conselho Nacional da Juventude Indígena, NIYC) também após a Convenção realizada na Universidade de Chicago; em 1964 a *Survival of American Indians* alcança visibilidade nacional ao lutar pelos direitos de pesca em territórios indígenas; em março de 1964 cinco Sioux tomam posse de Alcatraz por quatro horas baseando-se em um tratado assinado em Forte Laramie em 1868, em um gesto simbólico, buscando a formação de um centro cultural e de uma universidade indígena na Ilha; em 1966 é fundada a primeira escola moderna inteiramente controlada por indígenas nos Estados Unidos, a *Rough Rock Demonstration School* em terras Navajo, no Arizona, dois anos depois, em 1968, os Navajo fundam a primeira faculdade plenamente controlada pelos indígenas (o *Navajo Community College*, renomeado para *Diné College* em 1977, em Tsaile, Arizona) – hoje há 35 faculdades indígenas em treze estados; 1968 assiste a formação de dois importantes movimentos: o *United Native Americans* (UNA) e o *American Indian Movement* (AIM); em dezembro de 1968, Mohawks bloqueiam uma ponte entre o Canadá e

os Estados Unidos (Cornwall International Bridge) para protestar às restrições impostas pelo governo estadunidense à livre movimentação de indígenas entre os dois países; no final de 1969, após um incêndio no Centro Indígena de San Francisco, cerca de 90 indígenas – na maioria universitários – ocupam a ilha de Alcatraz: a ocupação virá a durar dezenove meses; em julho de 1971, membros da AIM fazem uma contra-comemoração do dia da independência no Monte Rushmore; em 1972, o AIM organiza uma marcha a Washington com mais de dois mil indígenas, ocupando o prédio do Bureau of Indian Affairs, exigindo reconhecimento federal da autodeterminação indígena, no que viria a ser conhecido como *Trail of broken Treaties* (trilha dos tratados rompidos); em fevereiro de 1973 há a ocupação de WoundedKnee, na Dakota do Sul, organizada pelo AIM – a repressão ao movimento deixa mortos, feridos e 1200 presos, entre 1973 e 1976 61 homicídios a membros do AIM são registrados, alguns dos quais jamais sendo investigados. Tais lutas resultaram na assinatura, em 1975, do *Indian Self Determination and Education Act*, dando aos indígenas direitos de administrar seus programas e serviços por meio de contratos com o Bureau of Indian Affairs e com o Indian Health Service (IHS).

Evidentemente que a relação acima não se presta a sintetizar todas as lutas dos povos indígenas daquele país no período, tampouco supor que tais demandas tenham se encerrado em meados dos anos 1970. Contudo, é importante demonstrar aqui como alguns dos alvos destas ações buscaram, justamente, retomar a agência histórica sobre locais bastante emblemáticos: WoundedKnee, por

exemplo, é o mesmo local onde houve o massacre de centenas de Lakotas, a maioria desarmada, pela 7ª. Cavalaria em dezembro de 1890; a *Trail of Broken Treaties* traz em seu nome a referência à *Trail of Tears* (“Trilha de lágrimas”), ocorrida na década de 1830, em consequência do *Indian Removal Act*, de 1830, quando 125.000 indígenas Cherokees, Creeks, Seminoles, Chickasaws, dentre outros, de Estados como Georgia, Carolina do Norte, Tennessee, Alabama e Florida foram deslocados – dos 15.000 Cherokees à época, 4.000 morreram no deslocamento forçado para abrir espaço para a “civilização” – sobretudo plantações de algodão. Neste sentido, como apontamos aqui, o *redpower* buscou descentrar as narrativas a partir das quais massacres e abusos eram/são percebidos como conquistas de uma crescente e benevolente nação liberal.

Desse modo, se o impulso e motivação para os *two-spirit* buscarem se organizar vieram dessa agenda, pode-se dizer que a tal perspectiva descolonizadora da História, vista aqui, somou-se uma crítica à heteronormatividade e ao patriarcado imbricados nestas outras narrativas. As histórias e narrativas *two-spirit* são silenciadas, se diluindo em lutas cujos protagonistas são, quase sempre, homens – associados a ideais de virilidade e belicosidade. Como apontaram Dussel, Smith, Fanon, entre outros, trata-se de se dominar o imaginário do Outro, justificando-se a violência, declarando-se inocente e estruturando uma narrativa condizente com tal perspectiva, esvaziando o outro de si e de qualquer agência em termos de elaborar suas próprias narrativas.

A narrativa hegemônica não deixa quaisquer espaços para fraturas, interstícios ou experiências a partir da existência pessoal de seus Outros. Estes não apenas tem negado seu lugar de enunciação, mas sua própria existência torna-se abjeta. O *two-spirit* e a retirada do tema “homossexualidade indígena” do armário – parece não apenas inverter esta ordem, mas subvertê-la. Ao final, trata-se de se perceber que etnicidade, nacionalidade, sexualidade, raça e classe são percebidas e internalizadas a partir de imaginários e constructos em cuja mecânica e dinâmica operam o aparato colonial. Em sua base reside a subalternização de modos de ser/saber/poder que não condizem com a manutenção das condições de existência destas mesmas relações. O ímpeto moralizador moderno, controlando e normalizando quaisquer outros desejos, afetos e sexualidades, deve ser compreendido dentro dos esforços da manutenção da ordem colonial: cabe ao colonizado submeter-se aos códigos, compreensões e diferenças impostas em tais processos, ainda em curso, por meio do esvaziamento de si mesmo. O que as críticas *two-spirit* e as críticas decoloniais nos mostram, entretanto, é a possibilidade de um olhar sobre as dobras e fraturas destas relações, a fim de desvelá-las e enfrentá-las.

### **Disto Isto**

Acomparação entre a colonização das sexualidades indígenas no Brasil e as críticas e pensamentos *two-spirit* e decolonial nos indicam algumas direções. Buscarei sintetizar algumas delas, tendo em mente que pretendo mais salientar

alguns pontos do que, necessariamente, encerrar questões.

Em primeiro lugar, não se pode afirmar que os percursos da colonização dos povos indígenas no Brasil e nos Estados Unidos tenham seguido caminhos inteiramente divergentes. Lá, como cá, houve momentos marcados por missões, integração forçada, deslocamentos forçados, escolas que buscassem “civilizá-los” compulsória e rapidamente. Da mesma forma, a colonização das sexualidades indígenas seguiu um percurso bastante similar: o manejo moral dos povos indígenas, seja por meio de castigos ou de imposição de nomes próprios, padrões de divisão de trabalho baseados em binarismo sexual, ou educação, era parte fundamental de sua incorporação compulsória ao sistema colonial. Entendo que mesmo em diferentes contextos nacionais, ambos estivessem sujeitos às mesmas ordens discursivas, sendo compulsoriamente colonizados em suas sexualidades a partir de projetos nacionais, civilizatórios, religiosos, integracionistas e enquadramentos diversos que buscassem criar e manter a diferença colonial.

Desta forma, a colonização das sexualidades indígenas, pensada a partir das críticas *two-spirit*, nos mostra como tais processos não podem ser compreendidos separadamente das relações de trabalho e dos modelos de moral e família hegemônicos. Tais processos incidem e desarticulam as redes de casamento, parentesco, moradia, alianças e vida doméstica dos povos indígenas, na medida em que buscam normalizar espaços, temporalidades e subjetividades indígenas. À colonização corresponde,

necessariamente, a criação de um aparato burocrático-administrativo, político e psicológico para normalizar as sexualidades indígenas, moldando-as à ordem colonial.

Neste sentido, o uso das críticas *two-spirit* possibilita deslocar nosso eixo argumentativo dos binômios opressor vs. oprimido, ou colonizador vs. colonizado, para buscarmos pensar os instrumentos de subalternização, bem como as estruturas pelas quais os silenciamentos se tornaram possíveis. O estudo da colonização das sexualidades indígenas aponta para um espaço de resistência, um *locus* de enunciação contrapondo os espaços nos quais a colonização, o racismo e o sexismo surgiram e se mantêm. Trata-se, assim, de se acessar perspectivas invisibilizadas nesses processos de subalternização e silenciamentos, A dupla exclusão (étnica e sexual) mostra as feridas causadas pela colonização em curso, obrigando a cultura hegemônica a reconhecer suas próprias contradições.

Este processo de resistência a processos resultantes da diferença colonial, como bem mostram Gontijo (2015) e Moreira (2007), parece também operar nas lutas encabeçadas por homossexuais nas zonas rurais, na Amazônia e nos movimentos de feministas negras. Trata-se, desta forma, de um posicionamento não apenas em re[]lação ao colonialismo em curso, mas às fissuras geradas dentro destas coletividades, por meio desse mesmo colonialismo, como forma de diluir as diferenças nestes grupos. A consolidação destas categorias e a predominância de determinados meta-relatos e/ou auto-representações obscurece as feridas abertas dentro destes processos de

exclusão, causando silenciamentos e subalternizações, eles mesmos produtos da colonização. Dessa maneira, retomando especificamente a homossexualidade indígena, poderíamos dizer que a civilização, baseada em ideais da cultura moderna/colonial branca, cristã, patriarcal e heterossexual, impôs aos povos indígenas um aprisionamento a uma imagem, a vitimização eterna em uma essência<sup>14</sup>: um índio hiper-real, a-histórico, sem conflitos internos, sexualidades, desejos ou afetos. A homossexualidade indígena não é, desta perspectiva, sinal de “perda cultural”, mas, antes, sua invisibilidade e subalternização são resultado de dinâmicas coloniais ainda em curso.

Se temos, por um lado, o silenciamento e invisibilização das homossexualidades indígenas no Brasil e, por outro, os *two-spirit* conseguindo romper com os silenciamentos e desconsiderações, estruturando-se enquanto movimento, resultando em uma crítica ao colonialismo nos Estados Unidos, ao longo dos últimos 30 anos, isso se deve a uma série de fatores, tratados aqui. Dentre estes, destaco a emergência do movimento *redpower* ao final dos anos 1960, ao mesmo tempo em que ocorriam demandas por direitos humanos, raciais e sexuais naquele país. Isto tornou possível uma confluência de discursos que buscassem desvelar os mecanismos de coerção contra grupos cujas formas de ser/saber/sentir não condissessem com o modelo branco, masculino e heterossexual hegemônico. Certamente percebe-se, nos esforços *two-spirit* de se descolonizar suas trajetórias, descentrando a narrativa predominante; bem como

---

<sup>14</sup> Utilizo aqui Fanon (2008, p. 30; 47).

na busca por desvincular suas identidades do binarismo sexual, chamando a atenção para como as sexualidades indígenas dizem respeito a elementos de sua cosmologia e ontologia; e na busca por chamar a atenção aos aspectos normativos e epistêmicos de um colonialismo em curso, ecos dos movimentos que marcaram a luta pelos direitos humanos nos Estados Unidos. Entretanto, o *two-spirit* desvincula-se dos movimentos indígenas, ao chamar a atenção para como a homofobia nativa é fruto da incorporação de um sistema moral e de valores imposto ao longo da colonização; também se desprendendo dos movimentos relacionados a gênero e sexualidade, por não estes não incorporarem, justamente, a crítica ao colonialismo – além do que, como vimos, não pensarem ser a identidade *two-spirit* uma identidade necessariamente sexual. A sexualidade, buscamos demonstrar, é um meio pelo qual aqueles indígenas exercem seu papel sagrado em suas culturas. Naquele país o advento da AIDS surge em um contexto conservador, marcado pela gestão Ronald Reagan, com os movimentos LGBTIQ contrapondo-se a tal conservadorismo. Isto fez com que houvesse uma intensificação das lutas por parte desses coletivos, a fim de terem garantidos seus direitos por cuidados e prevenção, contexto no qual os *two-spirit* iniciam sua organização formal, a fim de conquistarem tais direitos voltados para seus próprios contextos culturais. No Brasil, por outro lado, a AIDS surge no mesmo contexto da redemocratização, sendo os movimentos LGBTIQ incorporados, em certa medida, à luta contra a doença, tornando-se canal fundamental na implementação das políticas

públicas. Entretanto, o que era visto como “câncer gay” nos idos dos anos 1980 certamente não se vinculava, em termos de possibilidade, à imagem tradicionalmente veiculada no Brasil quanto aos povos indígenas. Naquele momento, o indígena se vinculava à consolidação das lutas e difusão dos resultados das políticas de segurança nacional e desenvolvimento, implementados pela Ditadura Militar no país – a atuação e trajetória pessoal do índio Xavante Mário Juruna (1943-2002), único indígena a ser eleito deputado federal (1983-1987) na história do Brasil, sintetiza tal perspectiva. Neste sentido, no imaginário do país, os povos indígenas ainda eram associados à defesa da Amazônia, às suas riquezas, e aos valores referentes à selva – seja como o “bom selvagem”, ou como o “guerreiro” (Conklin e Graham, 1994). De uma maneira ou de outra, tal trajetória deixou marcas na organização, com o amplo apoio de setores progressistas da Igreja Católica, dos movimentos indígenas no país.

Desta forma, as demandas em torno de tutela, demarcações, desenvolvimento e meio ambiente, naquele momento, deixavam pouco espaço para reivindicações específicas de gênero e sexualidade. Sacchi (2003), por exemplo, aponta como apenas na década de 1990 houve o início da criação, por parte das mulheres indígenas, de organizações próprias e da criação de departamento de mulheres em organizações indígenas na Amazônia – mesmo momento em que autoras feministas latino-americanas criticam um processo de institucionalização do feminismo na região, financiado e pautado por agências de fomento, pelo Banco Mundial e pelas conferências

da ONU, “tendo altos custos para o feminismo ao perder-se boa parte de seus postulados políticos mais éticos e revolucionários” (Curiel, 2010, p. 73). Neste sentido, retomando Sacchi,

É importante chamar atenção às categorias e conceitos utilizados no campo discursivo das ONGs e agências de cooperação – ênfase no *empowerment* e equidade de gênero, maior “participação” e “parceria” das mulheres nos projetos de desenvolvimento com perspectiva de gênero, para citar alguns deles – que são transpostos (“traduzidos”) de um campo estritamente feminista e ocidental para outras realidades que não as mesmas em que foram criados. [...] o conceito de gênero, de origem acadêmica, foi ressignificado e traduzido em diferentes formas de ação, e passa a ter um caráter transversal e de presença obrigatória, condicionante mesmo de financiamento de projetos comprometidos com a cidadania e o desenvolvimento, articulando atores até então distanciados. (SACCHI, 2003, pp. 103-104)

Desta maneira, os movimentos de mulheres indígenas têm galgado um longo caminho para se desvincular de uma agenda masculina ou não-indígena, rumo a uma descolonização, atrelando-se a interesses de agências de fomento internacionais e de entidades públicas.

Além disso, com relação ao próprio espaço acadêmico para reflexões sobre o tema, não penso que seja necessário destacar aqui as diferenças na produção indígena desenvolvida nas academias norte-americana e brasileira – a leitura deste trabalho deixa claro o amplo conjunto de textos e reflexões já bastante amadurecidas escritas por autores indígenas norte-americanos. No Brasil, por outro lado, tem-se ainda pela frente o desafio não apenas de se buscar consolidar espaços para a produção dos acadêmicos indígenas, mas sobretudo de se garantir que tais espaços operem a partir de agendas próprias. Dessa maneira, uma agenda em torno de estudos sobre sexualidades

indígenas deve não apenas levar em conta a cosmologia e a ontologia dos povos indígenas, mas também os processos e relações de poder a partir dos quais o tema é percebido pelos diversos atores envolvidos.

Neste sentido, é possível que algum espaço já esteja se abrindo para estas questões, partindo da produção dos próprios indígenas. Exemplo disto é o texto produzido recentemente por Manuela Lavinás Picq (professora na Universidade San Francisco de Quito, Equador) e Josi Tikuna (aluna de Antropologia no Instituto de Natureza e Cultura, da Universidade Federal do Amazonas), intitulado *Sexual Modernity in Amazonia* (“Modernidade sexual na Amazônia”)<sup>15</sup>. Neste texto as autoras apontam, por exemplo, como as regras Tikuna respeitam casais do mesmo sexo, sendo o casamento algo necessariamente entre pessoas de diferentes clãs, não importando se são, ou não, de sexos diferentes. Desta maneira, os autores que buscaram compreender as regras de casamento naquele povo erraram por não haver percebido as uniões homoafetivas como permitidas. Mais que isso, o texto indica que, para as mulheres Tikuna, “a diversidade sexual é intrinsecamente indígena, enquanto a discriminação sexual foi trazida pelas igrejas evangélicas”, inculcando aí a ideia de que tais uniões seriam pecaminosas. Desta forma, as *NgüeTügümaêgüé* (mulher que faz sexo com outra mulher) e os *Kaigüwecü* (homem que faz sexo com outro homem) seriam associados à poluição e

<sup>15</sup> Texto publicado em 2 de julho de 2015 e acessível pelo link <http://www.e-ir.info/2015/07/02/sexual-modernity-in-amazonia/>, acessado em julho de 2015. Uma versão em português do texto, intitulada “Modernidade sexual na Amazônia”, está disponível no link <https://geofaust.wordpress.com/2015/07/14/modernidade-sexual-na-amazonia/>, acessado também em julho de 2015.

abominação. Ao final, concluem as autoras – utilizando-se de autores *two-spirit*, como Driskill e Rifkin:

Tonar a Amazônia *queer* é um projeto teórico. *Queer*mo sentido de mover-se além de categorizações e fronteiras políticas. *Queer*mo sentido de tornar visível como o colonialismo e sexualidade interagem dentro da lógica perversa da modernidade. Pesquisadores expuseram a heteronormatividade do colonialismo, insistiram no valor de descolonizar estudos *queer* e *queerificar* os estudos descoloniais. As sexualidade amazônicas lançam luz na complementariedade das perspectivas *queer* indígena para pensar a modernidade global. (PICQ e TIKUNA, 2015, versão eletrônica) (Tradução livre)

Textos como estes, escritos em colaboração com indígenas no Brasil, talvez apontem para a possibilidade de uma crítica do colonialismo a partir das sexualidades indígenas, tendo protagonistas os próprios indígenas, evidenciando as fraturas e feridas ocasionadas, ainda hoje, pelos processos aqui descritos. Penso que, se para os gays não-indígenas e para os indígenas não-LGBTIQ a agenda de lutas é desafiadora, para os indígenas *queer* ela necessita ser revolucionária, colocando em evidência – e em xeque – as relações, inclusive na academia e nos movimentos indígenas, que levaram à sua subalternização e invisibilidade.

### Referências Bibliográficas

ANZALDUA, Gloria. “La conciencia de lamestiza: rumo a uma nova consciência”. *Rev. Estud. Fem.* vol.13, n.3, pp. 704-719. 2005.

BAINES, Stephen G. “Uma Tradição Indígena no Contexto de Grandes Projetos: Os Waimiri-Atroari”. *Anuário Antropológico* 1996, pp. 68-81. 1997.

BELL, Betty. “Gender in Native America” Em: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. Pp. 307-319. 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “A dupla interpretação da antropologia”. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo, Editora da Unesp; Brasília: Paralelo 15. Pp. 95-106. 2000.

CONKLIN, Beth A.; GRAHAM, Laura. “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics”. *American Anthropologist* 97 (4), 1994.

CURIEL, Ochy. “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”. Em: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (Org.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano – Vol 1 – Buenos Aires: En la Frontera*, Pp. 69 – 78. 2010.

DAVIS, Jenny. “More than just ‘gay Indians’: Intersecting articulations of Two-Spirit gender, sexuality, and indigeness.” *Queer Excursions: Rethinking Binaries in Language, Gender, and Sexuality*. Pp. 62-80. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DRISKILL, Qwo-Li. “Stolen from our bodies: First Nations Two-Spirits/Queers and the Journey to a Sovereign Erotic”. *Studies in American Indian Literatures*. Vol. 16, no. 2. Pp. 50-64. Summer 2004.

\_\_\_\_\_. “Doubleweaving: Two-Spirit Critiques – Building alliances between Native and Queer Studies”. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 16, nos 1-2, pp. 69-92. 2010.

DRISKILL, Qwo-Li; FINLEY, Chris; GILLEY, Brian; MORGENSEN, Scott. *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*. Tucson: The University of Arizona Press, 2011.

DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. Em: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Colección Sur-Sur, Buenos Aires: Clacso. Pp. 24-32. 2005.

EDMUNDS, Russell David. "Native Americans and the United States, Canada and Mexico" Em: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. Pp. 397-420. 2004.

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

FERNANDES, Estevão Rafael. "Ativismo Homossexual Indígena: Uma Análise Comparativa entre Brasil e América do Norte". *Dados*, v. 58, p. 257-294, 2015.

FIXICO, Donald. "Federal and State Policies and American Indians." Em: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. Pp. 379-395. 2004.

GILLEY, Brian Joseph. *Becoming two-spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country*. University of Nebraska Press. 2006.

GONTIJO, Fabiano. "A Diversidade Sexual e de Gênero em Contextos Rurais e Interiores no Brasil: ausências, lacunas, silenciamentos e... exortações". *V Reunião Equatorial de Antropologia*, Maceió, 2015.

HORSWELL, Michael J. 2005. *Decolonizing the sodomite: queer tropes of sexuality in colonial Andean culture*. Austin: University of Texas Press.

HURTADO, Edson. *Indígenas homosexuales Un acercamiento a la cosmovisión sobre diversidades sexuales de siete pueblos originarios del Estado Plurinacional de Bolivia (Moxeños, Afrobolivianos, Quechuas, Ayoreos, Guaraníes, Tacanas y Aymaras)*. Bolívia: Conexión Fondo de Emancipación. 2014.

JUSTICE, Daniel Health; RIFKIN, Mark; SCHNEIDER, Bethany. "Introduction". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 16. Ns. 1-2. Pp. 5-39. 2010.

LAFORTUNE, Richard. "Two Spirit Activism: Mending the Sacred Hoop". *Tukum: Politics+spirituality+culture*. Volume 25, Number 4. p. 46. July/August 2010.

LOMAWAIMA, K. Tsianina. "American Indian Education: by Indians versus for Indians" Em:

DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. Pp. 422-439. 2004.

MIANO BORRUSO, Marinella. *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia 2003.

MIGNOLO, Walter. "La opción de-colonial: Desprendimiento y apertura: Um manifesto y um caso". *Tabula rasa*. n. 8, Pp. 243-281. 2008.

MOREIRA, Nubia Regina. "O feminismo negro brasileiro: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo". *Dissertação de mestrado em Sociologia*. Unicamp. 2007.

PÉREZ, Emma. *The decolonial Imaginary: writing Chicanas into history*. Bloomington: Indiana University Press. 1999.

\_\_\_\_\_. "Queering the Borderlands: The Challenges of Excavating the Invisible and Unheard". *Frontiers: A Journal of Women Studies*. Vol. 24, Nos. 2-3. Pp. 122-131. 2003.

PICQ, Manuela Lavinias; TIKUNA, Josi. "Sexual modernity in Amazônia". *E-international relations*. Disponível em <http://www.e-ir.info/2015/07/02/sexual-modernity-in-amazonia/>, acessado em agosto de 2015. Artigo publicado em 2 de julho de 2015.

RAMOS, Alcida Rita. "O índio hiper-real". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 28(10): pp. 5-14. 1995.

SACCHI, Ângela. "Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas". *Revista Antropológicas*. Vol. 14, ns. 1-2. Pp. 95-110. 2003.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York, Dunedin: Zed Books Ltd., University of Otago Press. 2008.

STOLER, Ann Laura. *Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke Press. 1995.

YOUNG, Robert J. C. *Desejo Colonial*. São Paulo: Perspectiva. 2005.