João Pessoa, v. 24, n. 55, jan.-abr., 2025

O que sabemos sobre a Amazônia Indígena Trans? Um diálogo sobre (de)colonialidade, reconhecimento e justiça social

Lineu da Silva Facundes Júnior*
Universidade Federal do Amapá, Brasil
https://orcid.org/0009-0002-1041-877X

Linara Oeiras Assunção**
Universidade Federal do Amapá, Brasil
https://orcid.org/0000-0002-5875-0483

Nicolau Eládio Bassalo Crispino***
Universidade Federal do Amapá, Brasil
https://orcid.org/0009-0004-9921-0581

Resumo: Este artigo propõe um diálogo crítico sobre as existências trans nas populações indígenas amazônicas, articulando os conceitos de (de)colonialidade, reconhecimento e justiça social. Parte da perspectiva do giro decolonial e das epistemologias do Sul para compreender como as categorias de gênero e sexualidade foram violentamente enquadradas pela lógica colonial. Ao percorrer relatos, etnografias e estudos acadêmicos, no curso da pesquisa bibliográfica e documental, investiga como a heterossexualidade compulsória foi imposta aos corpos indígenas e como, em resposta, emergem resistências que desafiam as lógicas normativas da colonialidade. Reflete sobre as resistências e (re)existências das pessoas indígenas trans, suas estratégias de visibilidade e seus direitos. Busca contribuir para a visibilização de sujeitos historicamente silenciados, ressaltando a importância de políticas públicas interseccionais e de uma escuta plural no campo dos direitos indígenas. Argumenta que reconhecer a diversidade de gênero e sexualidade em contextos indígenas é condição para uma justiça social efetiva e intercultural. Conclui que políticas públicas voltadas a essas populações devem romper com a lógica assimilacionista e valorizar os saberes locais, contribuindo para a consolidação de direitos humanos plenos e situados nas Amazônias plurais.

Palavras-chave: Existências Indígenas Trans. LGBTQIAPN+. Corpo. Gênero. Sexualidade.

* Mestrando em Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Amapá. E-mail: lineu1986@gmail.com

** Doutora em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: linara@unifap.br

*** Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo. E-mail: nicolaucrispino@gmail.com

DOI: 10.22478/ufpb.1678-2593.2025v24n55.75170

O que sabemos sobre a Amazônia Indígena Trans? Um diálogo sobre (de)colonialidade, reconhecimento e justiça social

Lineu da Silva Facundes Júnior

Linara Oeiras Assunção

Nicolau Eládio Bassalo Crispino

1 Introdução

Historicamente, há um estranhamento social diante da articulação entre identidade indígena e diversidade sexual e de gênero. Esse estranhamento expressa mais do que ignorância: denuncia a permanência de um imaginário colonial que exclui os corpos dissidentes das narrativas hegemônicas sobre os povos originários.

Neste artigo, propomos um diálogo crítico sobre a existência trans e LGBTQIAPN+ na Amazônia Indígena brasileira, com ênfase nas epistemologias decoloniais, nos estudos sobre reconhecimento e nas lutas indígenas por justiça social.

Apesar dos avanços no reconhecimento de direitos das populações LGBTQIAPN+, na Amazônia brasileira, as existências indígenas trans seguem marcadas por invisibilidades, violências simbólicas e apagamentos epistemológicos. A lógica colonial ainda atua na negação das identidades dissidentes de gênero e sexualidade entre os povos originários, produzindo um tensionamento entre pertencimento étnico e expressão de gênero.

Diante disso, propomos a seguinte questão-problema norteadora: Como a colonialidade do poder, do saber e do ser contribui para o apagamento das existências trans nas populações indígenas amazônicas e de que forma o giro decolonial pode

contribuir para o reconhecimento e a justiça social dessas identidades?

O objetivo geral deste artigo é compreender como a colonialidade estrutura o apagamento das existências trans nas populações indígenas da Amazônia brasileira e refletir sobre as possibilidades de reconhecimento e justiça social dessas identidades a partir de um giro decolonial.

Especificamente, como objetivos específicos, buscamos: a) compreender os enquadramentos coloniais que historicamente reprimiram as expressões de gênero e sexualidade dissidentes nos povos indígenas da Amazônia brasileira, discutindo as contribuições das epistemologias do Sul e do pensamento decolonial para o reconhecimento das identidades trans indígenas; b) investigar experiências de (re)existência de pessoas indígenas trans na Amazônia brasileira, destacando seus enfrentamentos e estratégias de visibilidade; c) Refletir sobre a importância do reconhecimento epistêmico e da justiça social na formulação de políticas públicas inclusivas para as populações indígenas LGBTQIAPN+.

Nesse contexto, destacamos que o Brasil permanece como o país que mais mata pessoas trans no mundo (Benevides, 2024), sendo a Amazônia brasileira, aqui compreendida como a Amazônia Legal, uma região que combina índices alarmantes de exclusão social com históricos de silenciamento de vozes dissidentes, sobretudo em comunidades indígenas (Fernandes, 2017).

Reconhecer a existência trans indígena é um passo urgente para consolidar uma sociedade plural e democrática com diversidade de corpos, gêneros e culturas, de modo que essa diversidade não seja apenas tolerada, mas valorizada e protegida.

Jesus (2012) explica que o sexo é um fator biológico e que o gênero é um aspecto social, relacionado com a forma como a pessoa se percebe e se expressa socialmente. A pessoa transgênero não se identifica com o gênero que lhe foi determinado no nascimento. É uma questão de identidade. A identidade da pessoa trans é reflexo

dessa expressão social e do fato de ter que se identificar com um sexo diverso do sexo biológico é um processo desafiador e disso resulta sua complexidade identitária.

Para responder à questão-problema norteadora e alcançar os objetivos propostos, metodologicamente, a pesquisa está ancorada em uma abordagem qualitativa, de natureza teórica e crítica, com ênfase em levantamento bibliográfico e documental (Gil, 2023).

Utiliza como eixo epistêmico o giro decolonial, entendido como uma proposta que rompe com os marcos eurocentrados da produção de conhecimento, valorizando as epistemologias do Sul e os saberes subalternizados, especialmente os produzidos por e sobre sujeitos indígenas trans na Amazônia brasileira.

A pesquisa fundamenta-se em uma investigação bibliográfica de caráter analítico-interpretativo, com base em autores que operam na interseção entre os campos da decolonialidade (Quijano, 2011; Mignolo, 2003), da justiça social (Fraser, 2022; Taylor, 1994; 2009), dos estudos sobre pessoas trans (Butler, 2022), dos direitos humanos (Moreira, 2016; 2020) e das epistemologias indígenas e interculturais (Fernandes, 2015a; 2015b; 2017; 2021).

Além disso, os relatos de experiências presentes em Fernandes (2015a; 2015b; 2021) e em Pontes e Sobreira (2023) são especialmente considerados como registros etnográficos relevantes por expressarem narrativas de resistência e subjetividade em contextos indígenas amazônicos.

O percurso metodológico foi guiado por um olhar decolonial e a análise de dados foi realizada por meio da técnica de leitura crítica e categorização temática, com foco nas seguintes categorias analíticas: a) colonialidade do poder, do saber e do ser; b) justiça social e políticas públicas; c) reconhecimento e identidade trans indígena.

Os argumentos do artigo encontram-se distribuídos em três seções, a saber: a) uma primeira debatendo sobre a contribuição do giro decolonial diante dos enquadramentos coloniais sobre corpo, gênero e sexualidade, com foco nas epistemologias do Sul e nas

sexualidades dissidentes; b) uma segunda sobre o movimento de reconhecimento da pessoa trans, a partir de um giro decolonial; c) uma terceira e última seção que relaciona reconhecimento e justiça social ao destacar as (re)existências e vozes da Amazônia Indígena Trans brasileira.

Ao colocar em diálogo categorias como gênero, sexualidade, etnicidade e território, diante dos achados sobre experiências indígenas trans, esperamos que este artigo contribua para o campo dos estudos decoloniais, das epistemologias do Sul e dos direitos humanos.

Essa área ainda é pouco explorada na produção científica brasileira, especialmente no recorte amazônico brasileiro, assim, articulando uma teoria crítica às práticas sociais insurgentes, esperamos também fomentar novas abordagens sobre justiça social e reconhecimento em contextos pluriepistêmicos.

2 A contribuição do giro decolonial diante dos enquadramentos coloniais sobre Corpo, Gênero e Sexualidade

A colonialidade, como resíduo estrutural do colonialismo histórico, estabelece regimes de controle que operam sobre corpos racializados e dissidentes por meio de epistemes classificatórias. Como argumenta Quijano (2011), a matriz colonial do poder não se restringiu à economia e à política: ela produziu uma ontologia que normatiza raça, gênero e sexualidade.

No contexto indígena brasileiro, os dispositivos coloniais exerceram repressão sobre formas de sexualidade e gênero que não correspondiam ao modelo europeu-cristão. Fernandes (2015a) observa que os relatos de missionários e cronistas lançaram mão de categorias como “sodomia” e “pecado nefando” para patologizar práticas que, no contexto cosmológico indígena, tinham significados próprios, inclusive espirituais.

O caso dos Tikuna, indígenas que habitam principalmente a região do Rio Solimões, no Amazonas, é elucidativo: jovens que assumem identidade gay ou afeminada relatam violência física, exclusão e vergonha impostas não apenas por agentes externos, mas também por membros da própria comunidade (Fernandes, 2015a). Do mesmo modo, a pesquisa de Pontes e Sobreira (2023) evidencia os efeitos do cristianismo sobre a moralidade de gênero nas terras Potiguaras, na região do litoral norte paraibano.

Esses enquadramentos coloniais não cessaram com o fim do regime colonial formal. Pelo contrário, eles se atualizam nas práticas institucionais, educacionais, religiosas e mesmo em discursos antropológicos que perpetuam a negação da diversidade sexual indígena.

O termo "índio gay", cuja formulação foi usada criticamente por Fernandes (2017), evidencia a tensão entre identidade étnica e identidade de gênero, constantemente tratadas como excludentes.

É interessante olhar a pesquisa de Pontes e Sobreira (2023), que se apresenta como indígena gay e mostra a sua perspectiva dentro e fora dos povos indígenas, elucidando que quando o colonizador chegou ao Brasil não havia "homossexualidade". Assim, o plano do colonizador, que foi imposto aos povos originários seria um "plano de civilização", foi baseado na negação e no extermínio de suas cosmovisões e epistemes. Isso é a evidência de um apagamento cultural.

A negação da identidade da pessoa trans indígena é aquilo que Pontes e Sobreira (2023) chama de dupla camada de preconceito, pois perpetua um sistema de colonização que coopera a todo o momento para o seu apagamento, cujo ponto de partida só pode ter sido o "imaginário dos navegantes" (p. 77).

Em perspectiva comparada, Fernandes (2015b) reitera que a construção de uma identidade *two-spirit* pelos povos indígenas norte-americanos constitui uma forma de combate ao discurso

colonizador, fazendo frente à hetenormatividade que é um conceito colonial/conservador.

A contribuição é pertinente pois ressalta a identidade LGBT do indígena americano como forma de combate ao discurso e à prática colonial, ou seja, ao legado colonial que ofende a identidade do indígena.

Dessa forma, Fernandes (2015b) faz um comparativo entre os povos originários brasileiros e dos Estados Unidos, ressaltando a identidade *two-spirit* e seu viés decolonial. A existência gay indígena como forma de combate direto à colonialidade. "O *two-spirit* enquanto crítica ao projeto colonial" (Fernandes, 2015b, p. 270).

Fernandes (2015b, p. 272) cita o livro de Mark Riffin:

> [...] demonstra como o imperialismo americano contra os povos nativos ao longo dos últimos dois séculos pode ser compreendido como uma forma de torná-los "hetero" [*straight*, no original, cujo significado é tanto de "heterossexual" quanto "em ordem", "correto", "direito"] – ao inserir os povos indígenas em noções anglo-americanas de família, lar, desejo e identidade pessoal.

Quijano (2011) explica que a América seria a primeira identidade da modernidade e que tudo partiu de uma conotação racial, que não existia antes da América. O processo histórico convergiu na produção desse espaço/tempo que configurou a América e estabeleceu os eixos do novo padrão de poder.

A própria ideia de raça, que antes não existia, foi criada para diferenciar o conquistador do conquistado. Em Quijano (2011, p. 117) vemos isso como "uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros".

Esse padrão de poder seria um padrão de inferiorização de tudo aquilo que não se enquadrava na dita normalidade eurocêntrica. Fora dessa normalidade, pretos, indígenas, pessoas trans, seriam inferiores, indignos de valor e passíveis de apagamento cultural e social.

Mais do que criar o conceito de raça, o colonizador impôs o próprio conceito de heteronormatividade como a regra vigente, infiltrou seu conceito religioso e conservador para um viés que não abarcava a diversidade latino-americana, principalmente a diversidade dos povos que são originários por excelência.

Quijano (2011) afirma que a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade a essas relações de dominação que vinham como imposição do próprio processo de conquista. Explica:

> A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. [...] Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (Quijano, 2011, p. 118).

Nesse contexto, a decolonialidade vai muito além do fator geográfico e possui um caráter epistêmico. Oliveira (2016) fala em uma transformação epistêmica, de se autocompreender e respeitar a alteridade de outras culturas.

Oliveira e Salgado (2020) esclarecem a diferença entre a colonização, que seria a invasão e o domínio geográfico, e o colonialismo, que é o estabelecimento das relações de poder e dependência entre metrópoles e colônias. O colonialismo se desfez com a independência dos territórios invadidos, mas a colonialidade perdurou em um plano intersubjetivo, por meio do que, segundo os autores, Dussel chamava de "encobrimento do outro", com apagamento das tradições e identidades pela introjeção violenta dos costumes e modos de viver do colonizador.

Fernandes (2017) pontua que a colonização não acabou, mas prossegue se baseando em um tripé de raça, classe e sexualidade, impondo um sistema discursivo de sexualidade do colonizador.

Há assim uma espécie de único regime de conhecimento, regido por uma relação de dominação que maneja até mesmo o afeto e a corporalidade, negando as formas de ser que não se adequem ao modelo homogeneizante. Pontes e Sobreira (2023) ressaltam essa tentativa de controle do corpo do indígena como forma de subjugá-lo.

Médici (2012) relata que, sem esse processo histórico e a emergência do "circuito comercial do Atlântico", os estados europeus ocidentais, tais como Portugal, Espanha, França, Holanda e Inglaterra, não poderiam ter formado o primeiro sistema interestatal e nem ter disputado a hegemonia da economia do mundo capitalista à época.

Foi a formação de relações sociais fundadas nessa ideia que produziu identidades sociais novas como indígenas, negros, mestiços e outros termos que antes indicavam apenas um aspecto geográfico e que passaram a adquirir também uma conotação racial.

Ballestrin (2017) diz que não existe modernidade sem colonialidade e que o giro decolonial significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico. Nesse sentido, o colonialismo se desdobra sobre a forma de colonialidade e se consubstancia numa colonialidade do poder, do saber e do ser.

Médici (2012) afirma que a dominação e a subalternização das formas de conhecimento aparecem como a outra face ou o lado obscuro da modernidade, justamente sob a forma da colonialidade do poder, do saber e do ser.

A colonialidade do poder seria essa estrutura de dominação em que a América Latina e a África foram submetidas, a partir da invasão de seus territórios, e que foi materializada por meio da criação do conceito de raça como forma de desumanizar o outro.

Bello (2015) denota que ocorreu uma constituição forçada de subjetividades, legitimada por formulações filosóficas como a de Descartes, que tomavam por padrão o corpo e diferenciavam sujeitos pelo fato de terem ou não racionalidade, no conceito alma/mente, critério este formulado pelo padrão caucasiano, onde os que não se

encaixassem seriam considerados inferiores. Quem não atendia ao padrão europeu era considerado irracional.

Oliveira e Salgado (2020, p. 705) detalham:

> Para além da colonialidade do poder, cunhada na classificação racial e na consequente desumanização do outro não-europeu, a colonialidade se expressa também através colonialidade do saber, que determina os conhecimentos reconhecidos como científicos e válidos, em detrimento daqueles que são místicos e não válidos; e a colonialidade do ser, que se exerce por meio da inferiorização, subalternização e desumanização do outro, como consequência da invisibilidade do poder e do saber.

Oliveira (2016) fala que essa coerção advinda do "alto geográfico" é mantida de uma forma velada em razão do que titulam modernidade e civilização, vislumbrando a noção de colonialidade do poder, do saber e do ser de uma forma tão arraigada na cultura latina, que causa estranheza quando pensadores a denunciam abertamente.

Oliveira e Salgado (2020) caracterizam esse processo como violência colonial, que corresponde ao processo de genocídio, epistemicídio e espoliação ao qual foram submetidos os povos colonizados.

A narrativa de modernidade europeia silenciou muitas outras narrativas. "O eurocentrismo nada mais é do que uma autoproclamação baseada na negação violenta e histórica de outras formas de racionalidade" (Oliveira e Salgado, 2020, p. 706).

Como parte desse novo padrão de poder mundial, a Europa concentrou também a hegemonia do controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura e, em especial, da produção do conhecimento.

A repressão foi tamanha que a longo prazo implicou em "uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido" aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura (Quijano, 2011, p. 121).

Assim, o autor ressalta que essa pretensão eurocêntrica de figurar de forma exclusiva como produtora e protagonista da modernidade, e de que tudo fora dessa pretensão, ou seja, produzido por populações não europeias, seria uma forma de "europeização", é uma pretensão etnocentrista e até mesmo provinciana (Quijano, 2011).

Essa nova identidade, que é racial, colonial e negativa, teve duas implicações decisivas: a) os povos colonizados foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas; e b) essa nova identidade lhes retirava o lugar na história da produção cultural da humanidade. Não eram, dali em diante, nada mais do que raças inferiores e que, como tais, produziam culturas inferiores (Quijano, 2011).

Dessa forma, Médici (2012) propõe uma alteridade radical, que permite pensar outras epistemes e outros mundos. Não haveria uma única alternativa, mas alternativas, no plural, assim como o povo da América Latina, para se opor a esse universalismo.

Nessa perspectiva crítica, as formas de conhecimento, de identidade e de cultura que foram subalternizadas como folclóricas ou supersticiosas precisam ser revalorizadas (Médici, 2012).

Nas palavras de Médici (2012), é um pensar plural, que agrega a potência da diversidade, em confronto com a homogeneidade da globalização.

> La diversidad potencial de la mundialización que se construye desde múltiples voces, historias y proyectos locales, se confronta con la globalización que es homogeneidad, pensamiento y voz únicos (Médici, 2012, p. 29).

Neste artigo, esse modo de pensar o mundo se equivale a uma nova forma de "perspectivar" o mundo.

Ballestrin (2017) apresenta uma teoria interessante, que muito importa a este estudo, alegando que há um "elo perdido do giro decolonial", a imperialidade. Explica:

> A nova forma de globalidade imperial baseada na liderança dos Estados Unidos articula uma ordem econômica, militar e ideológica que subordina pessoas, regiões e economias ao redor do mundo e que projeta uma colonialidade global sobre o conhecimento e a cultura dos grupos subalternos (Ballestrin, 2017, p. 520):

Na esteira desse pensamento, Ballestrin (2017) apresenta as contribuições de Slater, que sugere que as relações entre os Estados Unidos e a América Latina são mais bem expressadas pela noção de imperialidade do poder do que pela colonialidade propriamente dita. Enfatiza que esse processo de penetração e imposição sobre as sociedades imperializadas é visto como algo desejável e até benéfico, pois permite a adesão de valores ocidentais que supostamente seriam superiores.

Ballestrin (2017, p. 530) conclui que "a resistência à imperialidade, como força proativa, localiza-se na zona da colonialidade, através da decolonialidade enquanto força reativa" e que a negação da modernidade como um todo levaria a uma nostalgia do purismo autóctone, como se não houvesse injustiças ou desigualdades antes do colonialismo.

O autor sugere para as agendas futuras que se busque "compreender por quais caminhos a imperialidade e a colonialidade se movimentam hoje através de suas escalas espaciais-temporais, agendas e atores" (Ballestrin, 2017, p. 532).

A proposta decolonial, tal como formulada por autores como Mignolo (2003) e Walsh (2013), propõe uma ruptura com o monopólio epistêmico do Norte global. Ao se priorizar as epistemologias do Sul, abre-se espaço para que os saberes indígenas e, por extensão, para que suas expressões de corpo, desejo e afeto sejam reconhecidas como válidas e potentes.

2.1 Epistemologias do Sul: Decolonialidade e Sexualidades Dissidentes

Nesse sentido, a experiência norte-americana de construção da identidade *two-spirit* oferece uma referência política e espiritual relevante. Como mostra Fernandes (2015b), essa categoria permitiu a indígenas LGBTQIAPN+ dos Estados Unidos contestar tanto a homofobia colonial quanto a marginalização dentro dos próprios movimentos indígenas e LGBTQIAPN+.

A identidade *two-spirit*, mais do que uma nomenclatura, expressa uma cosmovisão alternativa, que vê na diversidade de gênero um traço ancestral e sagrado.

No Brasil, a ausência de uma categoria equivalente reflete o apagamento sistemático dessas subjetividades. Ainda assim, as vozes de indígenas como a de Niotxarú Pataxó, da terra indígena Pataxó Comexatibá, na Bahia, documentada por Fernandes (2021), mostra que há um deslocamento em curso: mesmo sem a adoção explícita da lógica *queer* ou *two-spirit*, há uma ressignificação política do ser trans indígena como forma de (re)existência.

Até porque a agenda LGBT brasileira é branca e urbana. Dentro do movimento LGBT, onde entra o espaço de fala e de reconhecimento da pessoa trans indígena, que por vezes precisa deixar seu convívio familiar e se aventurar nos grandes centros urbanos em busca de sua identidade? Onde entra o espaço de fala do preto gay?

Fernandes (2017) pontua, como forma de incentivo ao pensamento decolonial, que temos no Brasil autores negros, quilombolas, ribeirinhos e indígenas capazes de articular com base em suas próprias vivências uma crítica original dos processos que levaram à sua subalternização e que essas pessoas precisam ser ouvidas.

Pontes e Sobreira (2023) e Fernandes (2015a) falam em uma "dupla opressão" ou de pessoas "duplamente marginalizadas" dentro desses contextos.

Nesse sentido, para Quijano (2011), a colonialidade do poder instaurou uma hierarquia racializada e sexualizada de saberes e

existências. No campo da sexualidade, isso se traduziu na imposição de uma matriz heteronormativa cristã e europeia sobre os corpos indígenas.

No tocante à homossexualidade indígena, Fernandes (2015a) afirma que o fenômeno não é recente ou "importado", mas sim parte de uma cosmologia historicamente silenciada. A pergunta "existe índio gay?" é, na verdade, uma provocação que expõe a obsessão colonial com o controle dos corpos nativos.

O conceito *two-spirit*, oriundo do contexto indígena norte-americano, traduz esse deslocamento epistemológico ao nomear identidades não binárias e espirituais reprimidas pela colonização (Fernandes, 2015b).

A visibilidade *two-spirit* é uma atuação de uma demanda anticolonial, uma forma de resistência frente à perspectiva europeia, que subalterniza para provar a inferioridade dos nativos (Fernandes, 2015b).

De fato, a decolonialidade parece a solução para perspectivar a pessoa trans indígena em um contexto amazônico.

Fernandes (2017) lembra o quanto essa ideia de diferença como algo a ser anulado ou apagado surge de forma perigosa, esvaziando o outro, impondo filtros morais e civilizatórios de forma a retirar qualquer subjetividade ou qualquer lugar de enunciação possível.

A heterossexualidade como forma normativa, imposição cultural, provoca uma invisibilização daquele que é considerado inferior e isso atinge a pessoa trans de forma específica. Pontes e Sobreira (2023, p. 76) destacam que a pessoa trans indígena está no "sufoco da margem", com ainda mais dificuldade para legitimar seus direitos.

A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, emitida no âmbito da UNESCO preceitua em seu artigo 1 a cultura como manifestação da diversidade através da originalidade e da pluralidade de identidades que caracterizam os grupos que compõem a

humanidade e em seu artigo 3, a diversidade cultural como forma de ampliação das possibilidades de escolha oferecidas a todos, fomentando o próprio desenvolvimento como meio de acesso uma existência intelectual, afetiva, moral e espiritual satisfatória (UNESCO, 2002).

Eis onde reside a riqueza da identidade *two-spirit*, em sua forma de reconhecer a diversidade de uma pessoa trans como algo valioso. Construir um olhar para a pessoa trans como alguém dotado de valor em sua diversidade, capaz em sua dissidência e merecedora de reconhecimento e de direitos humanos.

É preciso pensar a existência do indígena no eixo Sul global, dentro do contexto amazônico, a partir dessa possibilidade, como uma riqueza cultural que descoloniza e resiste.

A percepção da colonização como um processo atual, preconceituoso e externalizado, como sistema de poder, que invisibiliza a diversidade de amar, resistir e conceber conhecimento, remete à necessidade de descontruir os mecanismos de opressão que podem levar à morte devido a etnia ou a sexualidade, construindo novos paradigmas politicamente e historicamente situados (Fernandes, 2017).

3 O reconhecimento da pessoa trans a partir de um giro decolonial

A luta pelo reconhecimento das pessoas indígenas trans deve ser compreendida para além dos marcos liberais e juridicistas.

Para Fraser (2006) o reconhecimento implica uma redistribuição simbólica, capaz de corrigir os efeitos históricos da negação identitária. No entanto, o reconhecimento que se deseja aqui é também um reconhecimento insurgente, como propõe Santos (2010), aquele que desestabiliza os critérios do reconhecimento normativo.

No caso da Amazônia indígena brasileira, o reconhecimento das identidades trans não pode se dar por simples assimilação aos marcos urbanos ocidentais. É preciso reconhecer as múltiplas formas de subjetividade já presentes nas culturas originárias, as quais foram reconfiguradas ou ocultadas pelo processo civilizatório. Isso exige, como aponta Fernandes (2015a), que deixemos de perguntar "existe índio gay?" e passemos a indagar: por que apagaram essa existência?

Reconhecer a pessoa trans indígena é, portanto, devolver a ela o direito de narrar a si mesma dentro de sua cosmologia, respeitando sua ancestralidade, seus rituais e seu pertencimento. Trata-se de um reconhecimento que escuta e não que impõe.

Oliveira (2016) afirma que é preciso uma ruptura de tradições. O arcabouço teórico decolonial pode ajudar ao propor um novo espaço epistemológico e uma interculturalidade crítica.

Partindo dessa premissa crítica, foco desta pesquisa não é propor modificações para o tecido social ou uma produção legislativa sobre o tema, mas incentivar um novo modo de pensar, utilizando a epistemologia decolonial sob a perspectiva de inclusão social de uma parcela da população que vem sendo reiteradamente marginalizada.

Santana, Ávila e Matos (2022), em crítica decolonial, afirmam que a homossexualidade é uma invenção da modernidade, que a define como uma perversão à norma heterossexual e com isso lhe atribui uma identidade indesejável, oposta à identidade heterossexual normativa.

Assim, as identidades que rompem com essa matriz normativa, que tenta homogeneizar todo o tecido social, como as identidades trans, construídas como não-humanas, algo abjeto, são suscetíveis de serem mortas.

Butler (2022) afirma que isso vai impactar na forma com que essas pessoas serão criminalizadas ou patologizadas, pois a violência contra as pessoas trans muitas vezes não é reconhecida como violência, isso porque é infligida pelos próprios Estados.

É como dizem Pante, Souza e Fernandes (2021), o descaso torna-se política pública. Os autores falam que a pessoa trans, na formação de sua identidade de gênero, possui essa necessidade de transicionar para algo que lhe seja mais adequado, mas que atualmente as pessoas LGBT estão relegadas a um elevado déficit de cidadania, "marcado pela privação de direitos elementares que a toda população deveriam ser assegurados em um Estado Constitucional Democrático de Direito" (Pante, Souza e Fernandes, 2021, p. 110).

Complementam que o direito à sexualidade não se restringe tão somente à reprodução, mas "ao direito das pessoas quanto à forma de viverem, de expressarem seus gêneros, afetos e desejos perante a sociedade" (Pante, Souza e Fernandes, 2021, p. 110).

Nessa esteira, Médici (2012) faz uma crítica ao constitucionalismo latino-americano, que não se adequaria à diversidade sociocultural das formações políticas da região. Para ele a colonialidade do poder, do ser e do saber serviria à construção de um Estado monocultural, sobreposto ao pluralismo social da América Latina.

Quijano (2011) afirma que, embora haja traços materiais e intersubjetivos dessa perspectiva eurocêntrica aplica à realidade local, temos sido conduzidos a aceitar essa imagem como nossa, de uma maneira que seguimos sendo quem não somos e como resultado nunca podemos identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los.

O processo de homogeneização dos membros da sociedade imaginada, sob uma perspectiva eurocêntrica, já veio se dando pela exclusão, o que dificultou os processos efetivamente democráticos na América Latina. Seriam, como diz Quijano (2011), Estados independentes e sociedades coloniais.

Médici (2012) destaca que as cartas constitucionais do Eixo Sul do planeta copiaram as instituições do constitucionalismo estadunidense e europeu ocidental, criando constituições "perfeitas"

em seus textos, mas ineficazes. A teoria constitucional estaria sendo cúmplice da colonialidade do poder.

Oliveira e Salgado (2020) falam da importância de repensar essas relações de poder, pois os processos de poder podem andar de mãos dadas com processos de desumanização. Assim, interessa uma interculturalidade crítica, que pensa a partir da periferia global, valorizando diversas culturas e formas de ser e existir.

Os direitos sociais são a condição ou o limiar para o alcance da cidadania e esse reconhecimento deve ser baseado em práticas constitucionais que acolham a natureza multicultural das sociedades, pois uma cidadania ativa reforça a legitimidade do Estado de Direito (Médici, 2012).

Outro aspecto relevante é o conceito de universalidade. Bello (2015, p. 52) afirma que um exemplo emblemático da materialização do que seria a "epistemologia do ponto zero", por meio de um disfarce linguístico, seria a forma que a palavra "universal" é utilizada no meio jurídico. Como exemplo a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), quem estaria englobado nesse "universal"?

Médici (2012) se baseia na historiadora Lynn Hunt, para se perguntar: no contexto de criação dos direitos humanos, como aqueles homens que viviam em sociedades edificadas sobre a escravidão e a subordinação, aparentemente natural, conseguiram em algum momento se considerar sob a égide de um conceito de igualdade?

A resposta é simples: não se supunha que todos fossem igualmente capazes de ter uma autonomia moral. Crianças, escravos, empregados, pessoas sem propriedades estavam desde já excluídos porque não eram capazes de ter autonomia moral. Nesse aspecto moral, quem estamos excluindo da sociedade de hoje?

No aspecto de universalidade, Moreira (2020) questiona os conceitos universais, como excludentes, e aborda que a cidadania como princípio estruturante do país deve também ser pensada como uma cidadania que inclui a pessoa LGBT, no conceito que ele chama

de “cidadania sexual”, que consiste no reconhecimento da cidadania em prol da inclusão da pessoa homoafetiva.

Moreira (2016) alega que ao negligenciar a dimensão psicológica da cidadania por meio da negação do reconhecimento da relevância da identidade pessoal na vida social, a teoria tradicional desse conceito reproduz uma percepção de que os membros da comunidade política possuem interesses semelhantes, como se todos os indivíduos tivessem o mesmo tipo de identidade e os mesmos objetivos pessoais, o que negligencia a perspectiva de cidadania e inclusão dessas pessoas.

Santana, Ávila e Matos (2022) reforçam que os fundamentos das identidades foram produzidos por um movimento epistêmico que era excludente, autorizando algumas existências e rejeitando outras.

O processo colonizador, em sua busca por homogeneidade, acabou rejeitando o diferente. Dizimou populações inteiras num ímpeto genocida, introduziu sua cultura conservadora e tentou fazer dos povos colonizados uma raça inferiorizada, subalterna e aculturada. Negligenciou o modo de pensar do que o colonizador via como “padrão” (Santos, Ávila e Matos, 2022).

Será que isso não se repete, na atualidade, também num processo homogeneizador, quando são mortas pessoas trans? Reforçamos a urgência de um giro decolonial, de uma mudança de perspectiva, e a necessidade de se perspectivar o mundo dos povos originários.

4 Entre reconhecimento e Justiça Social: (Re)existências vozes da Amazônia Indígena Trans

As resistências das pessoas indígenas trans na Amazônia brasileira não ocorrem apenas no plano simbólico, mas nas práticas cotidianas. Os relatos apresentados por Fernandes (2021), oriundos da Ilha do Bananal, no Tocantins, descrevem mulheres trans indígenas que vivem com seus parceiros, participam da vida coletiva

das aldeias e articulam suas identidades de acordo com valores locais. Essas mulheres não reivindicam uma identidade "eurocentrada" de gênero, mas constroem suas existências em códigos culturais próprios.

De forma semelhante, o trabalho de Pontes e Sobreira (2023) com os Potiguaras LGBTQIAPN+, na Paraíba, mostra como a presença da fé cristã, aliada ao preconceito estrutural, impõe barreiras à plena vivência dessas identidades. Simultaneamente, evidencia a construção de estratégias de visibilidade, denúncia e apoio mútuo que articulam a comunidade como espaço possível de transformação.

Essa (re)existência, termo que junta existência e resistência, é uma categoria potente para pensar as vidas trans indígenas. Essas pessoas não estão apenas lutando por direitos civis, mas por reconhecimento epistêmico e justiça ontológica. Como afirma Fernandes (2017) "o que o colonialismo classificou como desvio, degeneração ou patologia, era, em muitas etnias, um lugar de destaque espiritual ou de cura".

Políticas públicas precisam ser informadas por essa complexidade. Não basta incluir a categoria "trans" em estatísticas de saúde indígena, por exemplo. É preciso dialogar com os saberes locais, respeitar as epistemologias indígenas e garantir o direito à diferença. Só assim haverá justiça social em sentido pleno.

A transfeminilidade de indígenas Karajá e Javaé, aldeiadas da ilha do bananal na Amazônia Tocantina, descrita por Fernandes (2021), reflete um pertencimento que não se pauta nos moldes eurocêntricos de identidade, mas em formas de ser e existir que resistem à colonialidade. Apesar da violência, sim, surgem vozes potentes.

Essas pessoas vivem o afeto, a espiritualidade e o gênero em fluidez, por vezes com apoio da própria aldeia, desafiando o binarismo e revelando uma Amazônia brasileira plural. Suas existências são narradas como políticas: "ser indígena trans é

resistência", afirma Niotxarú Pataxó, em entrevista à pesquisa de Fernandes (2021).

A dicotomia justiça/injustiça caminha lado a lado no imaginário jurídico, de modo que falar de justiça social, pressupõe debater injustiça social, aqui aplicada às pessoas indígenas trans na e da Amazônia.

Quando Fraser (2022) fundamenta uma teoria de justiça social, o faz com base na diferenciação entre injustiça econômica e injustiça cultural, a primeira demandando soluções de justiça distributiva. A autora situa a pessoa LGBT em um quadro de injustiça cultural, o que demandaria uma solução de reconhecimento, qual seja o reconhecimento da pessoa trans como medida de justiça social.

Falar em reconhecimento da pessoa trans é falar em seu complexo processo de identidade. Fraser (2022) aprofunda o tema ao esclarecer que qualquer injustiça econômica que atinja essa população terá raiz na injustiça cultural.

> Assim, quaisquer injustiças estruturais sofridas por seus membros são atribuíveis, em última instância, à estrutura cultural-valorativa. A raiz da injustiça, bem como seu cerne, é o não reconhecimento cultural, e quaisquer injustiças econômicas que o acompanhem derivam, em última análise, dessa raiz cultural. O remédio necessário para corrigir a injustiça é, portanto, o reconhecimento cultural, e não a redistribuição político-econômica (Fraser, 2022, p. 37).

Fraser (2022) argumenta que essa população engloba a chamada "sexualidade menosprezada", o que configura ser para elas uma questão de reconhecimento.

> Gays e lésbicas sofrem heterossexismo, isto é, uma construção de normas que dispõem de autoridade e que privilegiam a heterossexualidade. Além disso, sofrem homofobia, isto é, uma desvalorização cultural da homossexualidade. Tudo fundamentalmente negação de reconhecimento (Fraser, 2022, p. 37).

Taylor (1994) pontua que alguns aspectos do atual contexto político estimulam a necessidade e, por vezes, até a exigência de

reconhecimento, exigência que se faz em nome de grupos minoritários ou subalternos.

Argumenta que essa exigência de reconhecimento adquire certo imediatismo devido à relação entre reconhecimento e identidade, sendo a identidade a maneira como uma pessoa se define e como suas características fundamentais fazem dela um ser humano (Taylor, 1994).

O não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto pode afetar negativamente a vida da pessoa trans, de tal modo, que pode significar uma agressão, reduzindo e restringindo a pessoa a uma versão falsa de si mesma. Taylor aborda isso de forma relevante, falando do reconhecimento como uma necessidade humana vital (1994, p. 46):

> Perante estas considerações, o reconhecimento incorreto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um ato de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital.

Taylor (1994) complementa que a exigência de respeito vai além de uma busca por igualdade de condições de vida, mas visa a proteção da integridade das tradições e formas de vida que os membros de grupos que foram discriminados podem reconhecer a si próprios.

O autor cita Gutmann e conclui que isso se aplica à pessoa LGBT (Taylor, 1994, p. 128):

> Que o reconhecimento público completo de cidadãos iguais pode exigir duas formas de respeito: primeiro, respeito pelas identidades únicas de cada indivíduo, independentemente do sexo, raça ou etnicidade; segundo, respeito pelas atividades, práticas e maneiras de ver o mundo que são particularmente valiosas para (ou associadas com) os membros de grupos inferiores, incluindo mulheres, ásio-americanos, afro-americanos, americanos nativos, e uma multidão de outros grupos [...].

Assim, apresenta a teoria dos horizontes, afirmando que as coisas adquirem sentido num contexto de inteligibilidade. É o que ele chama de "horizontes de sentido". Se quisermos nos definir de modo significativo, não podemos negar os horizontes aos quais as coisas adquirem um significado para nós (Taylor, 2009).

Aborda que a escolha de se definir de modo significativo deve situar-se num horizonte de questões importantes e essas questões envolvem os contextos morais e culturais que moldam nossas experiências e orientam as nossas escolhas, mesmo quando não os reconhecemos de forma explícita (Taylor, 2009).

Essas escolhas nos são dadas, não sou eu que defino as questões que importam. "A não ser que algumas opções sejam mais significativas que outras, a própria ideia de livre escolha cai na trivialidade e, como tal, na incoerência" (Taylor, 2009, p. 52). Mas, segundo o autor, em alguns casos a escolha vai valer por si mesma, é a escolha que confere valor e isso nega o horizonte preexistente, anterior à escolha e dotado de valor.

A crítica de Taylor (2009) é que dessa forma ninguém se preocuparia em fazer juízo sobre as preferências, porque seriam todas sem valor, dependeriam só do sentir, e assim a diferença se torna insignificante, porque o ato de escolher é a razão essencial da escolha.

Interessante essa abordagem do autor em que a formação dessa identidade é dialógica, pois, segundo ele, a vida humana possui um caráter fundamentalmente dialógico. Em melhor definição: "Definir-me a mim mesmo quer dizer descobrir o que é significativo na minha diferença dos outros" (Taylor, 2009, p. 49).

Essa compreensão da identidade é formada em diálogo aberto, e não por meio de um discurso social ou moral predefinido. A própria

concepção da pessoa trans como portadora de uma doença[1] elevou a importância da política de reconhecimento para a pessoa trans.

A pessoa trans se percebe de forma diversa do sexo biológico e, como tal, se identifica de forma complexa para uma sociedade conservadora, em um processo interno e externo. É o que Moreira (2020) chama de "vulnerabilidade social permanente".

Se (re)pensar os horizontes de sentido, segundo Taylor (2009), é uma necessidade vital, talvez o direito ao reconhecimento seja, portanto, um direito humano fundamental que pode consolidar a inclusão social das pessoas trans.

É o que se chama, nesta pesquisa, de "perspectivar" o mundo, expressão que foi tomada de Gutmann (1994), para orientar a forma de enxergar o mundo LGBT, em especial, de perspectivar o complexo mundo da pessoa trans em seu viés particular. Perspectivar o mundo da pessoa trans é reconhecer a dignidade e a humanidade dessa pessoa, possibilitando sua inclusão e, por consequência, a justiça social em sua existência.

Moreira (2020) já ressalta que a inclusão das pessoas trans demanda não apenas garantir condições materiais, mas consolidar um processo de reconhecimento de dignidade. Ou, ainda mais pertinente, como acrescenta Butler (2022, p. 59): "Se não houver normas de reconhecimento pelas quais somos reconhecíveis, então não é possível persistir no próprio ser e como seres possíveis; fomos excluídos de qualquer possibilidade". O reconhecimento, nos termos de Fraser (2006), é parte constitutiva da justiça social.

No caso das pessoas indígenas trans isso implica na valorização de identidades dissidentes, não como "ameaças culturais", mas como expressões legítimas de pertencimento étnico e sexual.

[1] No Brasil, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) só proibiu o tratamento de travestis e transexuais como doença em 2018, por meio da Resolução nº 1, de 29 de junho de 2018 (Brasil, 2018).

Políticas públicas que integrem a questão LGBTQIAPN+ em saúde indígena, educação escolar diferenciada e direito territorial são urgentes. Para isso, é necessário romper com a cegueira ontológica que nega a diversidade como parte da própria tradição.

4.1 Visibilidade Indígena Trans

As seções anteriores foram elaboradas com base em achados relevantes da literatura, mas é preciso fomentar a visibilidade, no campo acadêmico, de ativistas que se movimentam socialmente para resistir como pessoas indígenas trans.

O título do artigo começa com uma questão, "O que sabemos sobre a Amazônia Indígena Trans?", assim, para perspectivar o que é ser indígena trans no Brasil e na Amazônia brasileira, o quadro 1, a seguir, deixa uma lista com quinze ativistas que possuem perfil na rede social *Instagram* e que produzem conteúdo de arte, cultura, educação, música etc., de letramento social trans e sobre como apoiar causas trans indígenas.

O quadro 1 foi elaborado e atualizado, tendo como referência uma publicação do *blog* da organização Casa 1[2].

Quadro 1: Visibilidade Indígena Trans

	Identidade indígena	**Perfil no Instagram**	**Etnia**	**UF**
1	Amarú Pataxó Maraíza Pinheiro	@amarupataxo_mc	Pataxó	Bahia
2	Auá Mendes	@aua__art	Mura	Amazonas
3	Bruna Kariú	@brunakariu	Kariú Kariri	Ceará
4	Danilo Tupinaky'ìa	@danilotupinikim	Tupinikim	Brasília
5	Deborah Martins	@alecrimbaiano	Pataxó	Rio de Janeiro
6	Eriki Miller	@erikimiller	Terena	Mato Grosso do Sul

[2] A Casa 1 foi fundada em 2017 e um projeto da sociedade civil. É uma República de Acolhida, um Centro Cultural e uma Clínica Social, voltada à comunidade LGBTQIAPN+. Para saber mais: https://www.casaum.org/

7	Geni Núñez	@genipapos	Guarani	Santa Catarina
8	Kaê Guajajara	@kaekaekae	Guajajara	Rio de Janeiro
9	Katu Mirim	@katumirim	Boe Bororo	São Paulo
10	Kiga Boé	@kiga.boe	Boe Bororo	Mato Grosso
11	Mateus Tremembé	@mateus_tremembe	Tremembé	Ceará
12	Niotxaru Pataxo	@niotxaru	Pataxó	Brasília
13	Samuel Luz	@eusamluz	Guajajara	Maranhão
14	UÝRA	@uyrasodoma	Mundurucus	Amazonas
15	Yakecan Potyguara	@yakecan_potyguara	Potyguara	Ceará

Fonte: elaborado pelos autores a partir de A Casa 1 (2024).

Ao olhar para a lista, sob a ótica do recorte territorial dos estados que compõem a Amazônia Legal, é possível perceber que constam dois ativistas do estado Amazonas, um do estado do Maranhão e um do estado do Mato Grosso.

No âmbito da visibilidade indígena trans, para além da lista de ativistas, destacamos uma iniciativa pioneira, inclusive de articulação política de indígenas LGBTQIAPN+, no Brasil, é o Coletivo Tibira (Tybyra), que foi fundado em 2019 e reúne jovens de diversas etnias — como Guajajara, Tupinambá, Terena, Bororo e Tuxá (CEDEFES, 2020).

O Coletivo nasceu com o objetivo de romper com silenciamentos históricos que marginalizam indígenas não heteronormativos dentro e fora das comunidades tradicionais. O nome é uma homenagem a Tibira do Maranhão, indígena tupinambá brutalmente assassinado por colonizadores franceses em 1614 por ser homossexual, sendo reconhecido como o primeiro mártir LGBT das Américas. O Coletivo resgata essa memória como símbolo de resistência contra a LGBTfobia colonial e contemporânea (CEDEFES, 2020).

A atuação do Coletivo Tibira envolve ações educativas, produção de conteúdo digital, oficinas culturais e participação em eventos, como o Acampamento Terra Livre (ATL), buscando criar espaços de acolhimento e denúncia de violências que atravessam indígenas LGBTQIAPN+, como o racismo, a transfobia, o etnocídio e o apagamento de saberes ancestrais dissidentes. A pauta é interseccional, indígena e anticolonial, desafiando tanto o conservadorismo interno às aldeias quanto o preconceito urbano e institucional (CEDEFES, 2020).

As ações do Coletivo podem ser acompanhadas também pela rede social *Instagram* no perfil @indigenaslgbtq.

Em 2023, a Revista Marie Clarie apresentou a "história da primeira cacica indígena trans do Brasil, Majur Traytowu, de 30 anos, da comunidade indígena Boe-Bororo, aldeia Apido Paru, da terra indígena Tadarimana, localizada no município de Rondonópolis, Mato Grosso" (Marie Clarie, 2023, s.p). Da seção "Retratos" da revista segue um trecho de fala da cacica:

> Meu nome é Majur! Mas, antes, já me chamei Gilmar. Não gostava do meu nome, assim como não gostava do meu corpo masculino. Sou indígena LGBTQIAP+, sou do povo Boe-Bororo, que é a minha etnia indígena, somos da região de Rondonópolis, no Mato Grosso. Vivo na aldeia Apido Paru, na terra indígena Tadarimana, onde sou cacica. Lá vivo com meus pais, irmãos, primos e sobrinhos. Tenho quinze irmãos somente por parte de pai e outros cinco por parte de mãe, embora três destes já tenham falecido. Desde a minha infância, já me percebia diferente, não me via como um menino. Não tinha interesse em participar das atividades dos meninos, por exemplo e, por isso, temia o preconceito dentro e fora da nossa aldeia (Marie Clarie, 2023, s.p).

Esses ativistas, o Coletivo e a Cacica evidenciam que a visibilidade indígena trans não é apenas um gesto simbólico, mas um ato político de reivindicação de existência, dignidade e pertencimento. Reconhecer essas presenças é reconhecer outras formas de ser, saber e viver, que resistem à colonialidade dos corpos e dos afetos. Revelam que ser indígena e trans não são identidades

excludentes, mas dimensões articuladas de subjetividades que desafiam as fronteiras da normatividade imposta.

Valorizar essas existências é, portanto, um passo fundamental na construção de políticas públicas interculturais e emancipadoras, capazes de promover não apenas o reconhecimento simbólico, mas também a redistribuição de condições concretas para a justiça social nas Amazônias plurais, dentre elas a Amazônia Indígena Trans.

5 Conclusão

Este artigo buscou problematizar a invisibilização das existências indígenas trans e LGBTQIAPN+ na Amazônia, destacando o papel da colonialidade na repressão dessas identidades. Argumentou que o reconhecimento dessas vidas é condição para a efetivação de uma justiça social interseccional e decolonial.

O futuro exige a escuta ativa dessas vozes com atenção e respeito. Como disse Fernandes (2017), a pergunta "existe índio gay?" deve ser substituída por outra: por que tentaram fazer com que não existisse?

Reconhecer a pessoa trans indígena é devolver a ela o direito de narrar a si mesma, dentro de sua cosmologia, respeitando sua ancestralidade, seus rituais e seu pertencimento. Trata-se de um reconhecimento que escuta e não impõe.

O não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto pode afetar negativamente as vidas dessas pessoas, significando uma agressão, reduzindo e restringindo essas pessoas a uma versão falsa de si mesmas, como já mencionado.

A Amazônia Indígena Trans é campo de disputa política, epistêmica e simbólica. Os corpos dissidentes dos povos originários não são um problema a ser resolvido, na verdade, são uma memória a ser restaurada. Essas existências trans não são uma ameaça à cultura indígena, pois são a continuidade.

Data de Submissão: 02/08/2025

Data de Aprovação: 26/08/2025

Processo de Avaliação: *double blind peer review*

Editora Geral: Profa. Dra. Hirdan Katarina de Medeiros Costa

Editores Convidados:

Prof. Dr. Dinaldo Barbosa da Silva Júnior (PPGD-UNIFAP-BRASIL)

Prof. Dr. Omar Huertas Díaz (UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA)

Prof. Dr. Diego Moura de Araújo (PPGD-UNIFAP-BRASIL)

Prof. Dr. Nicolau Eladio Bassalo Crispino (PPGD-UNIFAP-BRASIL)

Editora de Seção: Yanna Maria Lima Leal de Alencar Pedroza

REFERÊNCIAS

A CASA 1. Blog. **16 indígenas LGBTQIAPN+ para seguir no instagram e ter muito orgulho.** 22 de abril de 2024. Disponível em: https://www.casaum.org/16-indigenas-lgbt-para-seguir-no-instagram-e-ter-muito-orgulho/. Acesso em: 10 jun. 2025.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Modernidade/Colonialidade sem "Imperialidade"? O Elo Perdido do Giro Decolonial. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 60, nº 2, p. 505 a 540, 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/j/dados/a/QmHJT46MsdGhdVDdYPtGrWN/?lang=pt. Acesso em: 23 jun. 2025.

BELLO, Enzo. O pensamento descolonial e o modelo de cidadania do novo constitucionalismo latino-americano. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)**, 7 (1), p. 49-61, janeiro-abril 2015. Disponível em:

https://revistas.unisinos.br/index.php/RECHTD/article/view/rechtd.2015.71.05. Acesso em: 24 jun. 2025.

BENEVIDES, Benevides, Bruna G. **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023**. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais). Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2024. 125p. Disponível em: https://antrabrasil.org/wp-content/uploads/2024/01/dossieantra2024-web.pdf. Acesso em: 23 jun. 2025.

BRASIL. Conselho Federal de Psicologia. **Resolução nº 1, de 29 de janeiro de 2018.** Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2018/01/Resolução-CFP-01-2018. Acesso em: 1 jul. 2025.

BUTLER, Judith. **Desfazendo gênero**. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA (CEDEFES). **Conheça Tibira, o coletivo de visibilidade indígena LGBTQ+.** Isa Santana para Visibilidade Indígena. 17 de maio de 2020. Disponível em: https://www.cedefes.org.br/conheca-tibira-o-coletivo-de-visibilidade-indigena-lgbtq/. Acesso em: 10 jun. 2025.

FERNANDES, Alexandre Araripe. **A (Re)existência da transfeminilidade de "pessoas indígenas T" Javáe e Karajá aldeiadas da Ilha do Bananal na Amazônia Tocantina.** Relatório Técnico (Mestrado Profissional). Universidade Federal do Tocantins. Campus Universitário de Palmas. Curso de Pós-Graduação Profissional em Educação (Mestrado). Palmas: UFT, 2021, 119f. Disponível em: https://repositorio.uft.edu.br/bitstream/11612/6687/1/Alexandre%20Araripe%20Fernandes%20-%20Tese.pdf. Acesso em: 30 jun. 2025.

FERNANDES, Estevão Rafael. Ativismo homossexual indígena: uma análise comparativa entre Brasil e América do Norte. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 58, nº 1, p. 257 a 294, 2015a. Disponível em: https://www.scielo.br/j/dados/a/6dD4zfd8nb9f4dzYJnX6BQs/. Acesso em: 25 jun. 2025.

FERNANDES, Estevão Rafael. **Decolonizando sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos.** Tese (Doutorado em Estudos Comparados sobre as Américas). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (Ceppac) - Universidade de Brasília, Brasília: UnB, 2015b, 383f. Disponível em:

https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/19269/1/2015_Estev%c3%a3oRafaelFernandes.pdf. Acesso em: 10 jun. 2025.

FERNANDES, Estevão Rafael. **Existe índio gay?** A colonização das sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba: Prismas, 2017.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista". **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, São Paulo, Brasil, v. 15, n. 14-15, p. 231–239, 2006. Acesso em: 01 jul. 2025.

FRASER, Nancy. **Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição "pós-socialista"**. Tradução Ana Claudia Lopes e Nathalie Bressiani. 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2022.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. Barueri/SP: Atlas, 2023.

GUTMANN, Amy. Introdução. *In*: TAYLOR, Charles... *[et al.]*. Tradução de Marta Machado. **Multiculturalismo:** examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre a população transgênero: conceitos e termos**. Brasília: Escritório de Direitos Autorais da Fundação Biblioteca Nacional – EDA/FBN, 2012.

MARIE CLAIRE. Primeira cacica trans do Brasil, Majur Traytowu fala: "Não serei a última. Minha vida e existência são resistência". **Marie Claire**, Retratos, 29 de junho de 2023. Disponível em: https://revistamarieclaire.globo.com/retratos/noticia/2023/06/primeira-cacica-trans-do-brasil-majur-traytowu-fala-nao-serei-a-ultima-minha-vida-e-existencia-sao-resistencia-dep.ghtml. Acesso em: 10 jun. 2025.

MÉDICI, Alejandro. **La constitución horizontal:** teoría constitucional y giro decolonial. San Luis de Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2012.

MOREIRA, Adilson José. Cidadania Sexual: Postulado Interpretativo da Igualdade/Sexual Citizenship: An Interpretive Principle of Equality. **Revista Direito, Estado e Sociedade**, *[S. l.]*, n. 48, 2016. Disponível em: https://revistades.jur.puc-rio.br/index.php/revistades/article/view/547. Acesso em: 10 jul. 2025.

MOREIRA, Adilson José. **Tratado de Direito Antidiscriminatório.** São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.

OLIVEIRA, Camila Klein de. Breve Introdução ao Giro Decolonial: Poder, Saber e Ser. In: II Seminário Científico da FACIG, 2016. I **Jornada de Iniciação Científica da FACIG,** 2016. Disponível em: https://pensaracademico.unifacig.edu.br/index.php/semiariocientifico/article/view/53. Acesso em: 23 jun. 2025.

OLIVEIRA, Roberto; SALGADO, Stephanie Di Chiara. A Educação em Direitos Humanos no Ensino de Ciências em interface com a teoria do Giro Decolonial: uma análise. **Ensino em Re-Vista**, *[S. l.]*, v. 27, n. 2, p. 698–726, 2020. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/emrevista/article/view/54071. Acesso em: 15 jul. 2025.

UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION (UNESCO). Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. **Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural.** 2022. Adotada pela Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura na sua 31.ª sessão, a 2 de novembro de 2001. Disponível em: https://www.oas.org/dil/port/2001%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20sobre%20a%20Diversidade%20Cultural%20da%20UNESCO.pdf. Acesso em: 10 jun. 2025.

PANTE, Ana Luiza; SOUZA, Miria do Nascimento; FERNANDES, Estêvão Rafael. (Re)Pensando violência de gênero e transfeminicídio como violação de Direitos Humanos. **Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, nº 8, 16, p. 107-118, janeiro-abril/2021. Disponível em: https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/12110. Acesso em: 26 jun. 2025.

PONTES, José Marcos Nascimento; SOBREIRA, Dayane Nascimento. Na margem da visibilidade: indígenas Potiguaras LGBTQIAPN+ da Paraíba no contexto do aldeamento e da cidade. **DAS AMAZÔNIAS**, Rio Branco –Acre, v.6, n.1, p. 66-85, jan-jun/2023. Disponível em: https://periodicos.ufac.br/index.php/amazonicas/article/view/6374. Acesso em: 10 jun. 2025.

QUIJANO, Anibal. La colonialiad del Poder, eurocentrismo y América Latina. *In:* LANDER*, Edgardo (*Org.). ***La* colonialidade del saber:** eurocentrismo y ciências sociales. Buenos Aires: CLACSO, 2011.

SANTANA, Ygor Santos de; ÁVILA, Flávia de; MATOS, Doris Cristina Vicente da Silva. Tensões entre identidade e colonialidade no julgamento da ADI 4275/DF. **Revista Direito e Práxis**, *[S. l.]*, v. 15, n. 1, p. 1-23, 2022. Disponível em:

https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/66553. Acesso em: 24 jun. 2025.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. Lisboa: Edições 70, 2009.

TAYLOR, Charles... *[et al.]*. Tradução de Marta Machado. **Multiculturalismo:** examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales*:*** prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir. Tomo I. Quito, Ecuador*:* Ediciones Abya–Yala, 2013.

Prima@Facie João Pessoa, v. 24, n. 55, jan.-abr., 2025, p. 60-93

What do we know about the Indigenous Trans Amazon? A dialogue on (de)coloniality, recognition and social justice

Lineu da Silva Facundes Júnior

Linara Oeiras Assunção

Nicolau Eládio Bassalo Crispino

Abstract: This article proposes a critical dialogue on the trans existences within Amazonian Indigenous populations, articulating the concepts of coloniality, recognition, and social justice. Grounded in the framework of decolonial theory and Southern epistemologies, it explores how gender and sexuality categories were violently shaped by colonial logic. Through the analysis of reports, ethnographies, and academic studies conducted via bibliographic and documentary research, the article examines the imposition of compulsory heterosexuality on Indigenous bodies and the emergence of resistances that challenge normative colonial structures. It reflects on the resistance and (re)existence of Indigenous trans individuals, their visibility strategies, and their claims to rights. The article aims to contribute to the visibility of historically silenced subjects, highlighting the urgency of intersectional public policies and pluralistic approaches in the field of Indigenous rights. It argues that recognizing gender and sexual diversity in Indigenous contexts is essential for the realization of effective and intercultural social justice. It concludes that public policies targeting these populations must break away from assimilationist models and instead value local knowledge, thereby contributing to the consolidation of full human rights in the plural territories of the Amazon.

Keywords: Indigenous Trans. LGBTQIAPN+ Existence. Body. Gender. Sexuality.

DOI:10.22478/ufpb.1678-2593.2025v24n55.75170
Conteúdo sob licença *Creative Commons*: Attribuition-NonCommercial-NoDerivative 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)