

## **Miss e Mister Indígena de Dourados: ritual híbrido de disputa simbólica**

Miss and Mister Indigenous of Dourados: hybrid ritual of symbolic dispute

*Maria de Lourdes Beldi de Alcântara<sup>1</sup>*

### **Resumo**

O artigo analisa o concurso Miss e Mister Indígena de Dourados como um ritual híbrido que articula disputas simbólicas em torno de pertencimento, identidade e representação indígena. Através de uma abordagem teórico-etnográfica, discute-se como o evento, longe de ser mera apropriação cultural, constitui um espaço performativo onde tradições e signos coloniais são ressignificados. Com base em autores como Mauss, Bhabha, Latour e Butler, Segatto e Beldi de Alcântara demonstram que os corpos indígenas no palco não apenas representam, mas enunciam, tensionando estruturas de poder e visibilidade. O texto destaca a natureza ambígua do evento — simultaneamente espaço de celebração, conflito e reinvenção política e, portanto, de pertencimento — e propõe que a performance/vivências identitárias devem ser compreendidas como práticas contínuas e não apenas episódicas.

**Palavras-chave:** Ritual Híbrido; Performatividade; Pertencimento Indígena; Colonialidade; Disputa Simbólica.

### **Abstract**

This article examines the Miss and Mister Indigenous Dourados pageant as a hybrid ritual that articulates symbolic disputes surrounding Indigenous belonging, identity, and representation. Through a theoretical-ethnographic approach, it argues that the event—far from being a mere case of cultural appropriation—constitutes a performative space in which both traditions and colonial signs are re-signified. Drawing on theorists such as Mauss, Bhabha, Latour, and Butler, Segatto and Beldi de Alcântara demonstrate that the Indigenous bodies on stage do not simply represent, but enunciate, thereby putting into tension structures of power and visibility. The text underscores the ambiguous nature of the event—simultaneously

---

<sup>1</sup> FMUSP - Departamento de Patologia da Faculdade de Medicina da USP. Coordenadora Científica da Ação dos Jovens Indígenas. Consultora da International Work Group for Indigenous Affairs.

a site of celebration, conflict, and political reinvention, and thus of belonging—and contends that identity performances/experiences should be understood as ongoing practices, rather than episodic occurrences.

**Keywords:** Hybrid Ritual; Performativity; Indigenous Belonging; Coloniality; Symbolic Dispute.

## **Introdução**

A visibilidade das juventudes indígenas no Brasil tem ganhado novos contornos nas últimas décadas, especialmente quando associada a arenas públicas de performance e representação. Entre elas, destaca-se o concurso Miss e Mister Indígena da Reserva Indígena de Dourados (RID), evento anual que acontece desde 2002 e congrega jovens dos subgrupos étnicos: Ñandeva, Kaiowá e Terena para disputar títulos de representantes de beleza, cultura e ancestralidade. Ao longo de suas edições, o concurso tornou-se mais que um desfile: é uma plataforma de enunciação identitária, onde se performam trajes, cantos, grafismos e discursos para uma audiência múltipla — incluindo instituições acadêmicas, jurados externos, lideranças comunitárias e a mídia regional.

Esse artigo parte de uma etnografia realizada entre 2022 e 2024 na RID e consultas da imprensa local para analisar como o concurso opera como dispositivo de regulação simbólica e, simultaneamente, de criação de subjetividades políticas. A pergunta central que guia esta reflexão é: o que está em disputa quando corpos indígenas jovens se apresentam publicamente para serem reconhecidos como legítimos representantes de suas comunidades? E mais: como o prestígio, a estética e o pertencimento são acionados — e por vezes negados — nesse processo?

A análise se ancora em três eixos interdependentes: (1) a fragilidade do pertencimento coletivo diante das dinâmicas seletivas do reconhecimento; (2) o papel da estética como tecnologia de distinção e poder; e (3) os limites e potências da performance enquanto espaço de reexistência, especialmente para corpos

dissidentes de gênero, linguagem e tradição. Autores como Butler (2003), Bourdieu (2007), Segato (2016), Bhabha (1998), Beldi de Alcântara (2015) e Achille Mbembe (2018) sustentam o arcabouço teórico da discussão.

Mais do que avaliar se o concurso é bom ou ruim, este texto busca compreender os efeitos que ele produz: sobre os corpos, sobre os vínculos familiares e comunitários, sobre as normas que regem o reconhecimento indígena e sobre as margens de invenção que escapam dessas regras. Ao fazer isso, revela-se um campo de forças onde o espetáculo e a política se entrelaçam, e onde a juventude indígena, mesmo submetida a mecanismos de controle simbólico, encontra brechas para afirmar sua existência plural<sup>2</sup>.

### **1. Juventude indígena e eficácia simbólica na Reserva de Dourados: entre a reapropriação cultural e a visibilidade necropolítica**

A Reserva Indígena de Dourados (RID), situada entre os municípios de Dourados e Itaporã, no estado de Mato Grosso do Sul, constitui um dos espaços indígenas mais emblemáticos e complexos do Brasil contemporâneo. Inserida entre zonas urbanas, a reserva não apenas convive com os sistemas municipais dessas cidades, mas também opera em um entre-lugar cultural, legal e econômico. Ali, as famílias transitam entre modelos nucleares e extensos, entre a economia comunitária e a mercantilista, entre as normas internas indígenas e as leis do Estado brasileiro. Tal condição fronteiriça insere a RID no que Bhabha (1998) conceitua como um “in-between” — espaço de mediação cultural e construção de subjetividades híbridas — e o que Latour (2004) compreende como zona de fronteira, onde não há separações fixas, mas sim interações dinâmicas entre mundos.

---

<sup>2</sup> Agradeço as sugestões e as correções desse texto dadas por Diana Dávila, historiadora Terena e por Indianara R Machado enfermeira Kaiowá. Ambas foram membros e dirigentes da Ação do Jovens Indígenas-AJI.

Neste contexto, os rituais praticados pela juventude indígena ganham contornos centrais, funcionando como plataformas simbólicas de reorganização identitária híbrida e efêmera. Como argumenta Beldi de Alcântara (2015), os rituais operam como espaços tempo de expressão, onde os jovens articulam dores, valores e desejos — na maioria das vezes efêmeros, mas sempre significativos — em meio às tensões entre pertencimento e marginalização, tradição e contemporaneidade. A análise desses rituais, portanto, é fundamental para compreender como a juventude indígena da RID rearticula sentidos de existência em um mundo que impõe fronteiras físicas, simbólicas e políticas, mas que também pode ser transformado por meio da agência cultural e de resiliência.

Durante os meses que antecedem o concurso de Miss e Mister realizado na reserva, por exemplo, observa-se uma mobilização comunitária intensa, que não se limita à preparação estética do evento. Jovens são apoiados por familiares, professores e lideranças para confeccionar trajes, elaborar discursos e levantar recursos. Oficinas como a Ñañemo de Porã, promovidas por coletivos culturais, fomentam a reapropriação/atualização de grafismos, cantos e narrativas cosmológicas, revelando uma agência simbólica que se opõe ao simples caráter estético. Trata-se de práticas que não representam um passado fixo ou uma tradição encenada, mas atuam sobre o presente, moldando subjetividades e reafirmando pertencimentos — o que a antropologia denomina eficácia simbólica (Mauss, 1925; Lévi-Strauss, 1963; Turner, 1974).

Essa reapropriação ritual por parte dos jovens indígenas vai além da visibilidade pública. Como observam mães, avós e tias, ao inscreverem seus filhos “para que alguém veja o valor deles”, mobiliza-se o concurso como um ato de reparação simbólica, um esforço coletivo para reinscrever os jovens em uma esfera de reconhecimento frequentemente negada no cotidiano. No entanto, essa visibilidade não está isenta de ambivalência/ambiguidade. Como alerta Mbembe

(2018), sob os regimes da necropolítica, o reconhecimento pode operar mais como gesto de concessão do que como direito consolidado — uma visibilidade que, embora desejada, permanece vulnerável à revogação, à estigmatização e à violência estrutural.

A participação no concurso, portanto, é um espaço de reinserção/legitimidade e reificação dos/as jovens na comunidade; oferece aos jovens indígenas uma rara oportunidade de se mostrarem enquanto sujeitos plenos, valorizados por sua cultura e sua presença; além de os inserir em um sistema de visibilidade instável, marcado por dinâmicas internas de disputa de poder e, portanto, de prestígio. O ritual torna-se, assim, um campo tenso, onde se cruzam resistência, desejo de reconhecimento e crítica à marginalização sistemática.

Compreender a juventude indígena na RID, portanto, exige atenção aos modos simbólicos de sobrevivência e reexistência. Seus rituais, longe de serem espetáculos esvaziados, revelam-se como práticas políticas e ontológicas, em que se negociam lugares, nomes e futuros possíveis.

## **2. O Cocar e a Indigeneidade Visível**

No Concurso Miss e Mister Indígena de Dourados, os/as jovens indígenas se tornam palco de disputas intensas, condensadas sobretudo na dimensão estética da performance/pertencimento. Nesse contexto, os trajes, as pinturas corporais e os adornos não são apenas ornamentos identitários; são tecnologias/bens simbólicos que operam na regulação do pertencimento e na produção de distinções. O concurso, embora proposto como espaço de celebração da beleza indígena, funciona também como arena estética profundamente normatizada, onde determinados elementos visuais adquirem valor de legitimidade e pertencimento.

Entre os elementos visuais que compõem a performance identitária indígena contemporânea, o cocar ocupa uma posição de destaque. Embora suas formas mais

suntuosas e espetaculares estejam historicamente associadas a determinadas etnias — como os Kayapó ou outros povos do Xingu —, sua adoção atual transcende fronteiras étnicas específicas, sendo incorporada também por grupos como os Terena e, inclusive, pelos Guarani, cujas práticas tradicionais envolviam outros tipos de expressão cultural. Esse deslocamento não se limita a uma mera apropriação estética. O cocar, nas múltiplas cosmologias indígenas, não é um simples ornamento corporal: constitui um artefato de elevada densidade simbólica, capaz de inscrever o indivíduo em uma cartografia identitária complexa — demarcando filiação étnica, função social, autoridade ritual ou política, e conexão ontológica com os entes da floresta, do céu e das ancestralidades (Pinheiro, 2002). Sua presença ampliada em contextos pan-indígenas contemporâneos representa, assim, uma operação semiótica sofisticada, na qual signos ancestrais são reconfigurados para compor um léxico visual de resistência, unidade e visibilidade público (Nascimento, 2018). Tal fenômeno pode ser interpretado à luz da teoria das “tradições inventadas” (Hobsbawm, 1983), mas também por meio de uma abordagem pós-colonial, como um gesto performativo de reapropriação simbólica (Quesada, 2019), na qual a estética do cocar se converte em instrumento de afirmação política, reinvenção de pertencimento e reterritorialização da identidade indígena no espaço público (Dutra, 2013).

Muitos participantes se sentiam pressionados a usar cocares grandes, simétricos e coloridos, mesmo que isso implicasse desrespeitar sua própria tradição familiar. Um jovem Kaiowá relatou: “Eu queria usar só minha pintura, mas meu primo disse que sem cocar eu ia parecer fraco. Fiz um com papelão e pintei com tinta da escola.” Um participante, da etnia Terena, comentou que foi desencorajado por membros da comissão ao escolher um cocar menor, feito com penas de galinha e folhas locais: “Disseram que parecia improvisado demais.”

Essa experiência revela como o cocar, no contexto do concurso, deixa de ser um adorno vinculado a práticas cerimoniais específicas e passa a operar como ícone de legitimação pública — tanto para a banca avaliadora quanto para o público externo. O uso padronizado do cocar reforça a ideia de que há uma imagem consensual do “índio autêntico”, e que estar fora desse padrão visual implica risco de desqualificação simbólica.

Nesse cenário, a estética atua como o que Bourdieu (2007) denomina de tecnologia de distinção. A distinção não se dá apenas pela beleza ou pela habilidade retórica, mas pela capacidade de produzir uma imagem coerente com as expectativas de autenticidade e ancestralidade — expectativas essas moduladas pelas instituições e reforçadas pela organização do concurso. A escolha dos jurados, em sua maioria ligados a universidades, ONGs e setores públicos, colabora para a construção de uma estética “esperada” do indígena ideal, tradicional e performativo.

Esse padrão se consolida de forma silenciosa, mas eficaz, tornando-se o que Segato (2016) identifica como colonialidade internalizada. Os próprios sujeitos indígenas passam a replicar códigos estéticos herdados de um olhar colonial, mesmo quando o fazem para afirmar sua identidade. A pressão pelo uso do cocar, pelo alinhamento simétrico das pinturas, pela corporalidade disciplinada e pelo discurso bem articulado em português são exemplos dessa lógica. Não basta “ser indígena” — é preciso parecer, encenar, representar dentro do modelo autorizado.

Contudo, nem todos os participantes aceitam passivamente essas regras. Um grupo de jovens se recusou a cantar em português durante a apresentação coletiva, dizendo: “Nossa língua não é para ser traduzida.” Esse gesto representa fissuras na norma estética dominante, e, ao mesmo tempo, atos de resistência simbólica.

É nesse ponto que o conceito de Bhabha (1998) se torna fundamental: o “terceiro espaço” é aquele onde as normas são repetidas, mas com falhas e

deslocamentos, permitindo a emergência de algo novo. A performance indígena no concurso não é, portanto, um reflexo passivo da tradição ou da imposição colonial: é um campo de disputa, onde os jovens negociam, recusam, reinventam e, às vezes, subvertem os signos com os quais são chamados a se identificar.

O cocar, nesse sentido, simboliza mais do que um adorno: ele é o ponto de condensação de expectativas conflitantes — da comunidade, das instituições, da própria juventude. Quando um participante o usa com orgulho, ele afirma sua identidade. Quando outro a recusa, ou a reinventa com materiais alternativos, ele também afirma algo: sua crítica, sua limitação econômica, sua criatividade. A questão não está no cocar em si, mas no que ele passa a representar dentro de um campo simbólico altamente regulado.

Assim, o que está em jogo no concurso não é apenas quem ganha ou perde, mas quem pode ser visto e reconhecido como representante legítimo de sua cultura. A estética, nesse caso, não é apenas forma: é disputa, é controle, é criação — e, sobretudo, território político.

### **3. Dissidência, Gênero e Limites do Reconhecimento**

As categorias de gênero e sexualidade, embora muitas vezes invisibilizadas/reprimidas nas dinâmicas comunitárias da RID, emergem com força nos bastidores e nas apresentações do Miss e Mister Indígena. O evento, ao promover performances públicas altamente reguladas, impõe aos participantes um modelo de corpo e comportamento que precisa articular ancestralidade, beleza e legibilidade simbólica. Isso resulta, com frequência, em um ideal normativo de indígena cisgênero, heterossexual, forte, eloquente e tradicional, o que limita as possibilidades de representação para corpos dissidentes.

A inscrição de uma candidata trans da etnia Guarani na edição de 2019 marcou uma ruptura nesse padrão. Sua presença provocou desconforto imediato

entre lideranças e membros da comissão organizadora, que criaram, de maneira improvisada, uma nova categoria chamada “Diversidade Indígena”. A jovem foi ovacionada durante sua apresentação, recebeu uma faixa simbólica e homenagens no palco, mas não foi pontuada oficialmente, sendo mantida fora do circuito competitivo. Em entrevista posterior, relatou: “No dia, muitos me aplaudiram. Mas depois, na aldeia, ninguém mais falou comigo. Me disseram que envergonhei minha família”.

Essa experiência revela o funcionamento de um regime de exceção simbólica, no qual o corpo dissidente é momentaneamente autorizado a existir, desde que não dispute, não ganhe, não confronte as normas centrais do ritual. A candidata foi “reconhecida”, mas sem legitimidade plena. Como analisa Butler (2003), os sujeitos só se tornam inteligíveis dentro de normas de gênero e identidade que os precedem. Quando alguém não se alinha a essas normas — como uma mulher trans indígena em um concurso normativo —, sua existência é tolerada apenas como exceção, não como possibilidade legítima.

A lógica de tolerância condicional também aparece em outros relatos. Um jovem Terena contou que, ao mencionar sua fé cristã indígena e sua convivência com um terreiro de umbanda no discurso, foi advertido por uma liderança: “Isso confunde as pessoas, fale só da cultura da aldeia.” Em outro caso, uma candidata que se recusou a usar maquiagem foi desclassificada com a justificativa de estar “com pouca presença de palco”. Esses casos demonstram como o modelo de performance ideal exige adequação total a uma estética e narrativa já legitimadas — onde não há espaço para ambiguidades, sincretismos ou transgressões.

Essa normatividade, como afirma Rita Segato (2016), é produto de um processo de colonialidade internalizada, que transforma os próprios sujeitos subalternizados em guardiões das normas de reconhecimento impostas de fora. O que pode ser visto, ouvido ou celebrado é regulado não apenas por instituições

externas, mas também pelas próprias comunidades, que operam sob os efeitos de séculos de apagamento e idealização. Assim, as exclusões não ocorrem apenas por racismo estrutural, mas por uma reprodução interna de modelos hegemônicos de identidade.

Mesmo assim, há brechas. A candidata trans usou seu momento no palco para afirmar: “Sou indígena, sou mulher, e sou forte.” Essa enunciação pública, ainda que inserida em um espaço de controle, no entanto, torna-se mais uma “fissura performativa” — um deslocamento na repetição da norma que revela seu caráter construído, instável e politicamente contestável. A própria criação da categoria “Diversidade Indígena”, embora emergencial, abriu uma discussão nas redes sociais, entre professores e jovens da reserva, sobre representatividade, gênero e pluralidade cultural.

No plano coletivo, esses deslocamentos ainda são tímidos e incertos. Mas, no plano simbólico, eles instauram um campo insurgente de visibilidade. Como argumenta Mbembe (2018), a luta por existir não se dá apenas no plano jurídico ou institucional, mas também na ocupação simbólica dos espaços públicos. Quando uma jovem trans, um evangélico-umbandista ou uma mulher que se recusa a maquiar-se sobem ao palco, eles forçam uma reconfiguração do imaginário que sustenta o que se entende por “juventude indígena legítima”.

Esses corpos dissidentes não apenas tensionam a norma: eles a expõem como construção. Eles mostram que o “índio ideal” do concurso é menos uma representação fiel das aldeias e mais um produto híbrido — resultado de disputas coloniais, exigências institucionais e aspirações locais. Ao ocupar o palco, mesmo sob vigilância, esses jovens protagonizam atos de reexistência — afirmando que a tradição é sempre inventada, e que toda identidade é também uma estratégia de ser e estar no mundo.

#### **4. Tradição, Invenção e Subjetivação Performativa**

As performances no Miss e Mister Indígena não expressam apenas o que se espera de um corpo indígena tradicional; elas também atualizam e reconstruem as próprias noções de tradição e identidade/pertencimento. Em cada escolha estética, em cada fala pública ou silêncio ritualizado, os jovens constroem formas singulares de subjetivação que tensionam tanto as expectativas comunitárias quanto as imagens institucionais e midiáticas do “ser indígena”.

A ideia de tradição, muitas vezes evocada como justificativa para a avaliação estética e simbólica dos candidatos, mostra-se fluida e disputada. Muitas tradições que parecem ancestrais são, na verdade, criações recentes, cuja força simbólica reside na sua capacidade de oferecer continuidade a identidades em transformação. No caso do concurso, isso se expressa, por exemplo, na incorporação do cocar por etnias que historicamente não o utilizam, na reinterpretação dos grafismos corporais, ou na fusão entre indumentárias cerimoniais e materiais recicláveis, como observado em alguns trajes.

Essa articulação entre performance e reinvenção é fundamental para entender o papel do concurso enquanto dispositivo de subjetivação. Como propõe Butler (2003), a identidade não é um atributo fixo, mas uma prática reiterada em contextos normativos. O que o Miss e Mister Indígena revelam é que essa prática ocorre sob forte vigilância simbólica — e é nesse processo que os jovens aprendem, experimentam e ensaiam formas plurais de ser indígena no presente.

Ao mesmo tempo, a performance nunca é completamente capturada pela norma. Ela é na repetição da norma com falhas, desvios e deslocamentos no qual emerge o “terceiro espaço” — o território ambíguo onde as identidades se negociam. É nesse espaço que as juventudes indígenas inserem elementos de sua subjetividade, histórias familiares, crítica política e desejos. O palco do concurso, nesse sentido, é

menos um lugar de representação e mais um laboratório de identidades, onde a juventude indígena testa, articula e desloca símbolos e discursos.

Importante notar que essas formas de invenção não implicam ruptura com a tradição, mas sim sua reinscrição em novos contextos. Os jovens reconhecem a autoridade dos mais velhos, mas também afirmam sua agência criadora. Esse processo de reinscrição é, em si, um ato político, de reexistência, se dá na possibilidade de continuar vivendo apesar das formas de negação que operam sobre certos corpos. Quando jovens indígenas transgridem a norma estética, por meio de pequenas fissuras, demonstra que sua tradição não está no passado, mas no agora. O concurso é também, e talvez sobretudo, um lugar de invenção coletiva, onde os jovens negociam seus lugares na aldeia, na cidade, na história e no futuro. Nesse palco, mesmo regulado, eles não apenas representam — eles reimaginam e se reinventam, mesmo que seja efemeramente.

### **Considerações finais**

O Miss e Mister Indígena da Reserva de Dourados é um campo de intensa disputa simbólica de vivências de ser jovem indígena — e, por isso mesmo, um potente lugar de análise sobre os modos contemporâneos de subjetivação dessa juventude. Ao longo deste artigo, procuramos demonstrar que o concurso não deve ser interpretado de forma simplista como uma reprodução de colonialidade ou como uma instância de exaltação identitária, mas sim como um espaço ambivalente/ambíguo onde se articulam forças contraditórias: controle e criação, norma e desvio, ancestralidade e invenção.

Através da performance estética, os jovens indígenas são convocados a representar não apenas a si mesmos, mas a uma imagem “esperada” de suas comunidades. Essa imagem é regulada por critérios estéticos e simbólicos que são socialmente construídos — e não raramente marcados por um olhar externo.

A norma, entretanto, não é neutra. Ela é herdeira de uma longa história de colonialidade. No concurso, essa colonialidade aparece internalizada nas avaliações estéticas, nos julgamentos implícitos de autenticidade e na seletividade dos afetos. Como apontam relatos etnográficos, os vínculos comunitários são ativados de forma condicional: os jovens são “orgulho da aldeia” enquanto mantêm-se visíveis e prestigiados. Ao fracassar no palco ou desafiar as regras, perdem o lugar simbólico/pertencimento, retornando à invisibilidade e/ou ao silêncio. Isso reflete a fragilidade dos laços comunitários e o esvaziamento das estruturas familiares no contexto da RID.

Apesar disso, o concurso também é espaço de reinvenção, consequências das fissuras simbólicas que se tornam fundamentais para pensar a performance como campo de reexistência, muito embora passageira. Quando uma jovem trans afirma no palco “sou indígena e sou mulher”, mesmo sem ser pontuada, ela inscreve no espaço simbólico do concurso uma reivindicação que escapa ao controle da comissão organizadora. Sua visibilidade, embora regulada, tensiona a ideia de que tradição e dissidência são opostas. A mesma lógica se aplica a participantes que incorporam referências urbanas, cristãs ou ambientalistas – todos mobilizando a estética como forma de insurgência.

O palco do Miss e Mister Indígena torna-se, então, um laboratório de subjetividades, onde a juventude indígena não apenas representa a cultura, mas a reinventa performativamente. Ao ocupar esse espaço, os jovens negociam com os mais velhos, com os jurados, com a mídia e com seus pares. É nesse “terceiro espaço” – entre o prescrito e o vivido – que surgem novas formas de identidade, plurais e inacabadas.

Por isso, compreender o Miss e Mister Indígena apenas como espetáculo seria ignorar sua potência enquanto ato político coletivo. Nele, não apenas se disputa um

título: disputa-se a narrativa sobre o que é — e o que pode ser — ser jovem, indígena, visível e plural na contemporaneidade.

Se as juventudes indígenas estão em cena, é preciso que sejam escutadas não apenas no aplauso do evento, mas também no silêncio do dia seguinte. O futuro da tradição está em suas mãos — e o palco, por mais regulado que seja, pode ser a abertura de uma outra história, escrita em corpo, voz, gesto e resistência.

## REFERÊNCIAS

BELDI ALCANTARA, Maria L. Jovens Indígenas e Lugares de Pertencimento. Núcleo do Imaginário/USP, 2015.

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. A distinção: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 2007.

BUTLER, Judith. Desfazer o gênero. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). A invenção das tradições. São Paulo: Paz e Terra, 1983.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

RANCIÈRE, Jacques. O espectador emancipado. São Paulo: Boitempo, 2012.

SEGATO, Rita Laura. Crítica da colonialidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

TURNER, Victor. O processo ritual: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

## REFERÊNCIAS JORNALÍSTICAS E ETNOGRÁFICAS

1. OLLIVER, Natália. Concurso elege kaiowás como Miss e Mister Indígena 2024. Campo Grande News, Dourados, 28 abr. 2024. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/lado-b/comportamento-23-08-2011-08/concurso-elege-kaiowas-como-miss-e-misterindigena-2024>. Acesso em: 7 abr. 2025.

2. KINJO, Mariane. Representatividade e conflito: as tensões por trás do Miss Indígena em Dourados. Agência Pública, 18 de maio de 2024. Disponível em: <https://apublica.org/2024/05/representatividade-e-conflito-nomiss-indigena/>. Acesso em: 7 abr. 2025.
3. MOURA, Giovana. A primeira candidata trans no concurso indígena quebra tabus e enfrenta resistência. UOL Universa, 2 de maio de 2024. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/2024/05/02/primeiracandidata-trans-no-concurso-indigena.htm>. Acesso em: 7 abr. 2025.
4. Ação dos Jovens Indígenas - AJI. Pesquisa de campo: análise etnográfica e entrevistas com participantes do concurso Miss e Mister Indígena da Reserva Indígena de Dourados – 2023 a 2024. Documento interno compartilhado com a autora para fins de pesquisa acadêmica. Não publicado.
5. PINHEIRO, J. D. Artes de contar, exercício de rememorar: história, memória e narrativa dos índios Pitaguary. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Ceará. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/1462>. Acesso em: 2 maio 2025.
6. NASCIMENTO, A. M. “Se o índio for original”: a negação da coetaneidade como condição para uma indianidade autêntica na mídia e nos estudos da linguagem no Brasil. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tla/a/GFVRK694SkqjLtdnKGCjScm/>. Acesso em: 2 maio 2025.
7. QUESADA, L. R. A. Artivismo indígena e indigenista. 2019. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Universidade Estadual Paulista. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/190791>
8. DUTRA, M. V. Arte e identidade em caminhos territoriais: a trajetória de Kanatyó Pataxó. 2013. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/13068>. Acesso em: 2 maio 2025.