

É PRECISO SUSPENDER O CÉU: uma Análise de Discurso de Katú Mirim no Instagram sobre a ótica da resistência indígena¹

IT IS NECESSARY TO SUSPEND THE SKY: a Discourse Analysis of Katú Mirim on Instagram from the Perspective of Indigenous Resistance

Ederson Levi Rodrigues da Costa²
Kauane Alves Menezes³
Marília Diógenes Moreira⁴

Resumo: *A partir de uma problematização acerca da resistência dos povos originários mediada pelo discurso no Instagram, o presente artigo se propõe a realizar uma Análise do Discurso da ativista indígena Katú Mirim, buscando compreender como sua produção discursiva atua no sentido de promover a resistência dos povos indígenas e quebrar estereótipos LGBTQAPN +, além de proporcionar maior visibilidade à cultura, modo de vida e luta dos povos originários no Brasil. Para isso, foi realizada a análise discursiva de 3 vídeos entre as publicações realizadas entre o dia 01 de janeiro e 31 de dezembro de 2025. O método de análise foi a AD franco-brasileira, baseada especialmente nas contribuições de Eni Orlandi e Michel Pêcheux. Além disso, optamos por dar vazão às contribuições teóricas de ativistas indígenas e atores do sul global como Ailton Krenak, Estevão Rafael Fernandes e Davi Kopenawa, promovendo um diálogo com suas produções acerca da causa indígena no Brasil e em outras localidades.*

Palavras-Chave: Ancestralidade. Análise de Discurso. Resistência Indígena. Estudos da Mídia. LGBTQIAPN+

Abstract: *Starting from a discussion about the resistance of indigenous peoples mediated by discourse on Instagram, this article aims to conduct a Discourse Analysis of the indigenous activist Katú Mirim, seeking to understand how their discursive production works to promote the resistance of Indigenous peoples and break LGBTQAPN+ stereotypes, in addition to providing greater visibility to the culture, life and struggles of the indigenous peoples in Brazil. For this purpose, a discursive analysis was conducted on 3 videos from the posts made between January 1 and December 31, 2025. The method of analysis was the Franco-Brazilian DA, based especially on the contributions of Eni Orlandi and Michel Pêcheux. In addition, we chose to give space to the theoretical contributions of indigenous activists and actors from the Global South, such as Ailton Krenak, Estevão Rafael Fernandes,*

¹Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Práticas Interacionais, Linguagens e Produção de Sentido na Comunicação). 35º Encontro Anual da Compós, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Natal - RN. 9 a 12 de junho de 2026.

² Doutorando em Estudos da Mídia (UFRN), mestre em Estudos da Mídia (UFRN), edersonlevi@yahoo.com.br.

³ Mestranda em Estudos da Mídia (UFRN), graduada em Ciências Sociais (UFG), kauanemenezes06@gmail.com.

⁴ Doutoranda em Estudos da Mídia (UFRN), mestra em Estudos da Mídia (UFRN), madiogenes3@gmail.com.

and Davi Kopenawa, promoting a dialogue with their work regarding the indigenous cause in Brazil and other locations.

Keywords: *Ancestry. Discourse Analysis. Indigenous Resistance. Media Studies. LGBTQIAPN+*

1. Introdução

Os povos originários têm a ideia de que os corpos humanos estão diretamente ligados com à natureza, os ciclos da terra são, simultaneamente, os ciclos do nosso corpo. A partir dessa premissa, os Krenak e outros povos originários, criaram a expressão “suspender o céu”. Ao estarmos conectados à natureza, o ato de suspender o céu faz referência à ampliação de horizontes, não apenas individual, mas de todos (Krenak, 2019).

É levando em consideração essa expressão que iniciamos este artigo, assumindo como um de nossos objetivos a ampliação do horizonte em relação ao nosso entendimento aos povos originários e suas tradições. Com isso, adentramos à discussão no campo da comunicação, em que as redes sociais digitais têm reconfigurado profundamente as formas de produção, circulação e disputa de sentidos na sociedade contemporânea. Se, em momentos anteriores, os grandes veículos de massa detinham o monopólio da narrativa nacional, a ascensão das redes sociais digitais instaurou um novo paradigma de visibilidade. Para os povos originários e a população LGBTQIAPN+, historicamente relegados às margens ou ao silêncio forçado pelas instituições hegemônicas, plataformas como o *Instagram* não apenas ampliam os modos de comunicação interpessoal, mas também se consolidam como espaços estratégicos de visibilidade, disputa política e sobrevivência identitária, especialmente para grupos historicamente silenciados.

De acordo com a pesquisadora indígena, Marize Vieira de Oliveira (2018), pertencente ao povo Guarani, o silenciamento vivenciado por esses grupos, decorrente do desconhecimento da sociedade sobre a história indígena, é fruto de um projeto político estatal. Ao negar o acesso a dados e fatos sobre os povos originários, o Estado brasileiro agiu no intuito de invisibilizar suas identidades, criando um cenário de ignorância que facilita a disseminação de estigmas e a desqualificação das culturas indígenas. Nesse contexto, sujeitos e coletivos outrora excluídos dos meios tradicionais de comunicação encontram nas redes sociais a possibilidade de narrar suas próprias experiências, tensionar discursos hegemônicos e reivindicar espaços.

Tradicionalmente, a representação dos povos indígenas na mídia brasileira foi pautada pelo exotismo, pelo passado estático ou pela invisibilidade. A ausência de acesso aos meios de produção e difusão de informação criou um abismo comunicacional que reforçava estereótipos coloniais. Tais estereótipos ignoram a valorização da terra e da natureza, presentes na cultura indígena como elementos essenciais para a sobrevivência da vida, distinguem-se do olhar colonizador, que se resume ao consumo e mercado. Considerar a ideia que a humanidade pode existir distanciando-se da terra, em um modo de abstração civilizatória, é absurda. Tal pensamento acaba com a riqueza da nossa diversidade e apaga as variações de costumes e existências, tentando nos empurrar para um estilo de vida único, onde todos consomem, vestem e falam da mesma maneira (Krenak, 2019).

Embora o acesso às tecnologias digitais ainda seja marcado por desigualdades estruturais, como limitações territoriais, econômicas e de infraestrutura, as redes sociais atuam hoje como ferramentas de ruptura do silêncio. Ao permitirem a auto-representação, essas plataformas facultam aos sujeitos subalternizados a autoria de sua própria história, transformando o “falar por si” em um ato de insurgência contra o apagamento histórico.

Ao ocupar o *Instagram*, o sujeito indígena subverte a lógica da exclusão. Se o “mundo branco” insiste em uma monocultura do pensamento, a presença digital indígena é a manifestação da biodiversidade de saberes. Segundo Krenak (2020), a humanidade precisa se reconhecer como parte da terra. Ao utilizar as redes, esses povos não estão apenas acessando a tecnologia, mas atualizando suas estratégias de narrar a própria existência para que o mundo não se esqueça de que eles ainda permanecem em resistência e produzindo sentido. Nesse cenário, o perfil da artista e ativista Katú Mirim emerge como um objeto de estudo essencial. Sua atuação no *Instagram* não apenas reivindica o território físico e simbólico dos povos originários, mas tensiona as fronteiras entre tradição e modernidade ao pautar a vivência LGBTQIAPN+ dentro da identidade indígena. Ela personifica a resistência de corpos que são duplamente marginalizados que, através do discurso digital, encontram formas de, conforme propõe Krenak (2019), “adiar o fim do mundo” particular em meio ao conservadorismo e à colonialidade.

Nessa linha, o trabalho visa oferecer uma Análise do Discurso, a partir de três vídeos do perfil do Instagram de Katú Mirim, inovando ao mostrar como sua produção discursiva contribui para a ampliação do discurso de resistência indígena sobre a ótica de suas tradições



e da identidade LGBTQIAPN+. Durante o artigo promoveremos uma discussão sobre o método da AD, além de um debate sobre a resistência e sexualidade indígena no Brasil.

2. Caminhos metodológicos

Na pesquisa em comunicação, é fundamental articular a interdisciplinaridade à colaboração teórica e metodológica de diversas áreas do conhecimento. Ao tratar sobre o tema da presente pesquisa, trata-se ainda mais importante abordar um percurso metodológico capaz de reconhecer a problematização transcendente do objeto e dos objetivos escolhidos (Maldonado, 2022).

Nesse sentido, ao abordar o conhecimento, a produção de sentidos e as práticas sociais atreladas aos povos originários, surge o desafio de buscar métodos que possam pensar o lugar destes no mundo, democratizando a sua visão de mundo, trazendo-os para uma perspectiva investigativa e metodológica inclusiva (Maldonado, 2022).

A partir disso, estabelecemos como principal arcabouço metodológico a Análise de Discurso, especificamente a partir da vertente franco-brasileira. Nessa linha, os principais conceitos e métodos utilizados serão norteados pelas contribuições teóricas e metodológicas de Eni Orlandi, que propõe uma nova perspectiva a partir de uma visão brasileira da AD, aprofundando às contribuições de Michel Pêcheux e outros autores ligados ao método.

Essa escolha justifica-se pelo fato de que tal procedimento, em consonância com o que propõem Bauer e Gaskell (2007), atua sob uma postura crítica e cética sobre as observações do mundo; reconhece que a compreensão do mundo é histórica e culturalmente relativa; entende que o conhecimento é socialmente construído, a compreensão do mundo se estabelece por meio dos processos sociais; e estabelece a exploração do conhecimento a partir da construção social de pessoas, fenômenos e problemáticas.

Nesse sentido, a AD se apresenta a partir da compreensão de que a linguagem é uma ferramenta de posicionamento no mundo (Orlandi, 2007). Assim sendo, atribui a Katú Mirim uma posição ativa, identificando o seu discurso como uma maneira de posicionamento na sociedade, impregnado a partir das suas vivências e do contexto sócio-político-histórico em que vive.

Ao posicionarmos a representante do povo Bororo como sujeito ativo na produção discursiva, pretendemos subverter a lógica acadêmica que sugere a existência de uma “humanidade esclarecida” (Krenak, 2019). Ou seja, ao analisar o discurso de Katú Mirim, a

entendemos como um sujeito que produz conhecimento e que atua na materialidade histórica por meio da sua linguagem.

Nessa linha, é importante enfatizar que a AD franco-brasileira deriva das correntes teóricas do materialismo histórico, do estruturalismo e da psicanálise (Gregolin, 2006). Dessa maneira, partiremos à discussão de conceitos essenciais ao dispositivo analítico que será utilizado nesta pesquisa.

Ao tratar desse método, partimos da premissa de que não existe neutralidade no discurso. A construção de sentidos é estabelecida a partir de uma complexa rede de movimentos de sentido, sujeitos, locais de conjunção e dispersão, de incertezas e de vestígios e diversos outros fatores externos ao discurso em si (Orlandi, 2007). Como afirma Orlandi (2007), estudar o discurso é estudar a palavra em movimento, o estudo da linguagem como mediação necessária entre a realidade social e natural. Ainda nessa perspectiva, mostra-se essencial entender que todo discurso é mediado pelo sujeito e não há sujeito que esteja completamente alheio à ideologia, desse modo o indivíduo é interpelado pela *Ideologia* e assim produz sentido à língua (Pêcheux, 1995).

A fim de manter a síntese dos conceitos, não aprofundaremos a discussão acerca da *Ideologia*. Todavia, no intuito de melhor guiar o leitor, convém trazer uma breve conceituação apontada por Althusser, que mostra a *Ideologia* como “a relação (imaginária) dos indivíduos com as relações de produção e com as relações que delas derivam.” (Althusser, 1980, p. 82).

Quanto ao dispositivo analítico construído para o trabalho, partimos de dois conceitos centrais: *Condições de Produção* e *Interdiscursividade*. Ambos dizem respeito ao sujeito e à situação na qual estão inseridos. O primeiro pode ser interpretado como a observação das circunstâncias relacionadas ao momento da enunciação de determinado discurso, ou seja, o contexto sócio-histórico-político. É a partir disso que observamos a materialidade histórica do discurso. Outro passo importante na observação das condições de produção é analisar as formações imaginárias que envolvem aquele discurso, observando especialmente as relações de força e de sentido envoltos naquele determinado contexto (Orlandi, 2007).

Para melhor compreensão desse ponto, trazemos como exemplo a afirmação de Krenak (2020) de que não são apenas os povos indígenas que estão ameaçados de extinção, mas toda a humanidade, diante da iminência da terra não suportar mais as nossas demandas. Entre as condições de produção desse discurso, destacam-se a pandemia de COVID-19 e o

contexto político brasileiro sob a gestão de Jair Bolsonaro, entre outras questões essenciais à compreensão do momento histórico da enunciação do discurso.

Nessa linha, ao abordar a contextualização, convém analisar o contexto midiático observado durante a pesquisa, uma vez que o objeto de estudo é o discurso mediado pelo perfil do Instagram de Katú Mirim. Assim, se estabelece o contexto comunicativo proposto pelo problema de investigação, o que contribui para a posterior problematização e proposição de alterações à realidade em que vivemos (Maldonado, 2011).

Ao tratarmos sobre as *Condições de Produção*, é necessário discutir sobre as *Formações Imaginárias*, que dizem respeito às projeções imaginárias sobre o que um determinado discurso deve representar dentro da sociedade. Isso inclui as relações de sentido no discurso analisado, as relações de forças, ou seja, o lugar ocupado pelo sujeito discursivo, além da antecipação, que é aquilo que se espera que um sujeito em determinado espaço social comunique (Orlandi, 2007).

Quanto ao *Interdiscurso*, este indica uma relação direta com a memória, estabelecendo uma linha vertical com todos os discursos anteriores (Orlandi, 2007). Em outras palavras pode ser chamado de memória discursiva. Ou seja, ao observarmos o discurso de Katú Mirim, nos relacionamos necessariamente com todos os outros discursos que remetem ao povo Bororo, aos povos originários e outras formações discursivas. A partir disso, é analisado o conteúdo discursivo por meio de duas ferramentas: a paráfrase e a metáfora. Isso é, aquilo que se diz a partir do sentido literal e a transferência de uma palavra por outra no mesmo texto (Orlandi, 2007).

Seguindo adiante, trazemos dois conceitos essenciais para o dispositivo analítico desta pesquisa: as *Formações Discursivas* e o *Silêncio*. As FDs determinam o conjunto de práticas discursivas permitidas em uma determinada conjuntura sócio-histórica (Orlandi, 2007). Ao tratarmos do objeto desta pesquisa, as FDs apontam para as práticas esperadas no discurso de povos originários. Sendo assim, por exemplo, o sentido atribuído à palavra terra é um para o povo Bororo, enquanto para outros grupos esse sentido pode ser diferente.

O *Silêncio*, dentro de um discurso, apresenta duas formas para Orlandi (2007 A): o silêncio fundante, que diz respeito à todo o silêncio que perpassa a linguagem, e a política do silêncio. Nos deteremos nessa última.

A política do silêncio é definida pelo fato que, ao falarmos sobre algo, necessariamente apagamos outros sentidos indesejáveis que se apresentam em determinada

Formação Discursiva (Orlandi, 2007). Nesse sentido, a censura é um exemplo nítido, visto que estabelece um silêncio impositivo ao processo de significação dos sujeitos. Por outro lado, tal censura faz com que os sujeitos busquem outras maneiras de significar (Orlandi, 2007 A). Assim, a produção de conteúdo e, por consequência, o discurso desse grupo social atua como forma de transpassar o *Silêncio* que lhes é imposto.

Com isso, finalizamos a estruturação do dispositivo analítico, que seguirá com a AD pautada em quatro conceitos-chave: *Condições de Produção, Interdiscurso, Formação Discursiva e Silêncio*.

Cabe, por fim, demonstrar como foram feitas as escolhas para a análise do objeto. Inicialmente, estabelecemos o recorte temporal de 1º de janeiro a 31 de dezembro de 2025. A partir desse, procedemos à observação de todos os vídeos produzidos durante o período, totalizando 99 publicações ao longo do ano.

Desses conteúdos midiáticos, definimos dois filtros iniciais: o volume de visualizações e a relevância dos debates acerca dos povos originários que contivessem material analisável (textos falados ou escritos). Na segunda etapa, após a visualização de todo o corpus, optamos por fazer a transcrição textual integral de três vídeos selecionados para a Análise de Discurso, visando o aprofundamento teórico pretendido neste artigo.

3. A resistência indígena por um mundo possível: território, cultura e existência

Ao tratar dos povos originários, é necessário contextualizar sua resistência no Brasil. Nesse sentido, é essencial trazer ao debate o fato de que o Estado brasileiro reconheceu os direitos desses povos sobre suas terras originárias na Constituição de 1988. Desde então, essas terras tornaram-se palco de uma ofensiva de retaliações de grupos ligados ao sistema latifundiário brasileiro (Kopenawa e Albert, 2015).

Debater a resistência indígena no Brasil é uma maneira de relacionar o Estado brasileiro com as comunidades originárias. De acordo com Censo Demográfico realizado pelo IBGE em 2022, nosso país conta com cerca de 1,7 milhão de pessoas indígenas, 573 terras oficialmente demarcadas pela Funai e cerca de 63% dessa população reside fora de terras demarcadas (Velasco, Croquer e Pinhoni, 2023).

A demarcação é a principal bandeira dos povos originários, uma vez que garante o reconhecimento desses grupos identificados como uma categoria sociocultural com direitos inalienáveis resguardados pela Constituição Federal (Kopenawa e Albert, 2015).

Além disso, é necessário trazer ao debate que essa disputa política, nas palavras de Krenak, é: um dilema sobre “os últimos redutos onde a natureza é próspera, onde podemos suprir as nossas necessidades alimentares e de moradia, e onde sobrevivem os modos que cada uma dessas pequenas sociedades têm de se manter no tempo, dando conta de si mesmas.” (Krenak, 2020, p. 39-40).

Dessa maneira, é importante frisar que existem mais de 250 povos indígenas, com diferentes tradições e maneiras de organização social que lutam pelo reconhecimento de suas terras e da sua cultura (Krenak, 2020). A partir disso, é possível entender que há um embate direto entre estilos de vida, em que um lado está diretamente ligado à extração dos recursos naturais como mercadoria, e de outro, da subsistência de povos em conjunto com a natureza (Krenak, 2020).

Em outras palavras, existe uma diferença essencial no modo de perceber a vida das sociedades tomadas pelo capitalismo e os povos originários. Enquanto a primeira consiste na experiência de projeção de vida a partir da mercadoria, em que ela representa tudo que está além de nós (Krenak, 2020), sua oposição está justamente no entendimento de que “nossos corpos estão relacionados com tudo o que é vida, que os ciclos da terra também são os ciclos do nosso corpo.” (Krenak, 2020 A, p. 21).

Essa diferença nos leva a pensar que “a única possibilidade para que comunidades humanas continuem a existir é à custa da exaustão de todas as outras partes da vida” (Krenak, 2020, p. 46). Ou seja, ao considerar que o único modo de existência é o uso exaustivo dos recursos naturais, passamos a desprezar os conhecimentos e o modo de vida dos povos originários.

Nesse sentido, a resistência indígena constitui-se como uma oposição ao modelo capitalista, no qual o consumo é a essência da vida. Nas palavras de Krenak, “o capitalismo quer nos vender até a ideia de que nós podemos reproduzir a vida. Que você pode inclusive reproduzir a natureza. A gente acaba com tudo e depois faz outro [...]” (Krenak, 2020 A, p. 30).

Sendo assim, a luta desses povos não é apenas o conserto de um mundo capitalista. Pelo contrário, os povos originários assumem a bandeira de um mundo radicalmente diferente, em que é possível olhar para além das mercadorias, do controle e da dominação sobre os povos (Krenak, 2020 A).

Esse raciocínio também permeia os escritos do xamã Davi Kopenawa, ao afirmar que “Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. [...] A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami.” (Kopenawa e Albert, 2015, p.75). Nessa linha, Kopenawa critica a imposição de modos de vida externos ao povo Yanomami, ao mesmo tempo em que contribui para uma reflexão sobre a resistência contínua contra a tentativa de extinção de suas culturas.

Nos últimos tempos, a população Yanomami tornou-se o exemplo mais evidente da omissão estatal. Entre 2021 e 2022, esse território enfrentou uma das maiores crises humanitárias desde sua demarcação em 1992. Em janeiro de 2023, a maior reserva indígena do Brasil teve a emergência de saúde pública de importância nacional declarada. O Brasil. O mundo assistiu a imagens chocantes da crise: crianças e adultos desnutridos, rios contaminados pelo mercúrio do garimpo ilegal e comunidades inteiras desassistidas.

Tais fatos reafirmam a necessidade da resistência indígena, que se materializa de diversas formas, entre elas, a atuação direta de povos indígenas, iniciativas legislativas e judiciais e além de outras formas de mobilização da sociedade civil organizada. No Brasil, esse cenário é marcado pela tensão constante entre o reconhecimento constitucional e a ofensiva legislativa e exploratória. A tese do marco temporal (Lei 14.701/2023), criada em 2023, exemplifica essa ameaça à norma vigente de demarcação.

De acordo com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), o marco temporal é uma tese jurídica que tenta limitar os direitos territoriais indígenas, defendendo que apenas teriam direito à demarcação os povos que estivessem em suas terras em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal. Ativistas argumentam que tal aplicabilidade do marco é inconstitucional, pois ignora a violência e as expulsões históricas que forçaram comunidades a abandonar seus territórios antes dessa data.

Além disso, outra questão central ao tratar da resistência é a grilagem de terras. De acordo com dados do Cimi (2018), o Brasil registrou 160 casos de invasões ilegais de terras indígenas. Ao longo dos anos, as políticas públicas de enfrentamento a esse crime perderam força, proporcionalmente ao crescimento do extrativismo ilegal.

Essas questões demonstram a complexidade e a necessidade da resistência indígena no Brasil para que possam continuar vivendo de acordo com seus costumes e ordenamentos. Isso inclui, também, a luta interna e externa para o reconhecimento de identidades conforme será visto no tópico seguinte.

4. Do índio hiper-real à etnogênese: sexualidade e resistência indígena na contemporaneidade

A obra *A Sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres, oferece um registro etnográfico relevante sobre a diversidade de gênero ao descrever Krembegi, um indígena Guayaki observado no Paraguai durante a década de 1960. Segundo Clastres (2003), Krembegi assumia um papel social análogo ao feminino, distinguindo-se pelo uso de cabelos longos e pela execução de tarefas domésticas. O autor destaca, inclusive, sua superioridade artística na confecção de adornos em comparação às mulheres do grupo, evidenciando uma sensibilidade e disposição estética singulares.

Essa narrativa contrasta com as percepções contemporâneas predominantes no Brasil, onde a diversidade sexual entre povos originários é frequentemente estigmatizada como uma suposta “deterioração cultural”. No entanto, uma análise do período pré-colonial revela que as práticas não heteronormativas eram integradas com naturalidade ao cotidiano de diversos grupos indígenas. Conforme apontam Silva e Barbosa (2015), existiam múltiplas interpretações sociais para a homossexualidade, sendo esta considerada uma prática comum e aceita em diversos contextos tribais.

A transformação desse cenário decorre da colonização das sexualidades indígenas, processo iniciado no século XVI que impôs a heterossexualidade compulsória como norma (Fernandes, 2019). Assim, iniciou-se o processo de repressão às práticas homossexuais, costume que se fazia presente entre diversas etnias indígenas que aqui existiam. Essa repressão sistemática às subjetividades indígenas fundamentou-se na tradição judaico-cristã, acontecimento que já se fazia presente pelo mundo afora na época do “descobrimento”. Segundo Borrillo (2010), o cristianismo não apenas excluiu os atos e indivíduos homossexuais da promessa de salvação religiosa, mas os marginalizou ao domínio do antinatural, consolidando uma hostilidade que perdura até a atualidade.

Essa herança colonial resultou em uma cegueira ontológica que afeta tanto a produção antropológica quanto a autopercepção de alguns grupos indígenas. Contudo, emergem novos espaços de resistência e redefinição identitária, como exemplificado pelo ativismo de Katú Mirim. A trajetória desta mulher indígena e lésbica tensiona os discursos vigentes e demonstra que o estudo da sexualidade nativa ultrapassa as questões de gênero e corpo;

trata-se de um fenômeno eminentemente político. Investigar tais subjetividades exige confrontar o colonialismo persistente as estratégias de sobrevivência das nações indígenas.

Diante disso, para fomentar a discussão, pensamos as práticas homossexuais entre povos indígenas no Brasil associada à noção de estereótipo, visto que existe uma visão reducionista de que povos indígenas não podem ou não são homossexuais, ignorando a diversidade histórica dessas culturas e colocando em pauta a figura do “índio hiper-real”, cunhada por Ramos (1997) como uma imagem idealizada e congelada no tempo criada pelo homem branco. Se o indígena não se encaixa nessa imagem, por usar celular, morar na cidade ou ser gay, por exemplo, ele é visto como “menos índio”. A homossexualidade, nesse caso, é usada como pretexto para deslegitimar a identidade étnica do sujeito.

Sob a luz dos conceitos de Lippmann (2008), os estereótipos são imagens mentais, previamente concebidas, seletivas e parciais, resultado de um processo inevitável que medeia a relação do indivíduo com a realidade. Em um mundo moderno, em que o modo de vida é apressado e atarefado, “não há tempo nem oportunidade para conhecimento íntimo. Em vez disso, observamos um traço que marca um tipo muito conhecido, e o resto da imagem preenchemos com os estereótipos que carregamos em nossas cabeças” (Lippmann, 2008, p. 91). Essa elucidação explicaria então o fato de os estereótipos possuírem uma estrutura rígida, difícil de ser mudada, especialmente com relação aos grupos sociais.

A estigmatização das orientações sexuais dissidentes entre populações originárias baseia-se na premissa equivocada de que a homossexualidade seria um elemento exógeno, introduzido pelo contato com o não indígena. Sob essa ótica, tais práticas seriam lidas como uma “experiência afetivo-sexual anômala advinda do pós-contato, como uma expressão colonialista da economia de corpos e desejos controláveis pelo dominador.” (Cancela *et al.*, 2010, p. 217). Contrariando essa visão, registros históricos revelam a existência de categorias nativas para essas subjetividades, como os termos *Tibira* e *Çacoaimbeguira*, utilizados pelos Tupinambá para identificar, respectivamente, homens e mulheres com comportamentos homoeróticos (Mott, 1994).

Um conceito a ser considerado é o de etnogênese, compreendido por Baines (1997) tal qual o processo de reconstrução étnica, mesmo que tal processo não seja verbalizado em termos de uma identidade indígena, em situações de contato inter-étnico marcadas pelo lugar subordinado vivenciado por essas populações frente ao Estado-nação. Longe de ser um fenômeno biológico ou estático, a etnogênese caracteriza-se como a invenção social da

etnicidade, um processo social e político pelo qual grupos anteriormente invisibilizados, ou tidos como extintos e misturados pela historiografia oficial, reconstroem suas identidades através da memória coletiva e da luta política para garantir sua sobrevivência física, cultural e o acesso a direitos fundamentais.

Nesse cenário, a relação entre a etnogênese e a emergência do ativismo homossexual indígena fundamenta-se na premissa de que a identidade não é um dado puro, mas um processo contínuo de reafirmação política. Tal perspectiva tensiona diretamente a categoria do índio hiper-real, termo mencionado anteriormente para descrever a imagem idealizada e engessada construída pelo olhar ocidental: a de um indígena intocado e estritamente heteronormativo. Ao assumir sua orientação sexual ou identidade de gênero, o sujeito indígena rompe com essa hiper-realidade colonial. Esse fenômeno, na visão de Baines (1997), pressupõe a aceitação do indígena como um sujeito contemporâneo, logo, o reconhecimento da diversidade sexual, em si, um ato etnogênico que desafia a lógica colonial de que a homossexualidade subtrairia a indianidade do sujeito.

Portanto, a etnogênese atua como uma ferramenta de reafirmação de identidades duplamente silenciadas. Assim como grupos retomam sua identidade étnica, indígenas LGBTQIAPN+ resgatam termos e conceitos ancestrais — a exemplo do *Tibira* entre os Tupinambá ou do *Two-Spirit* na América do Norte — para demonstrar que a diversidade existia previamente à imposição da moral religiosa e colonial. Essa retomada de uma sexualidade ancestral, articulada à identidade étnica, configura um movimento de resistência que atualiza a luta indígena, transformando a identidade em uma fronteira móvel e potente contra as múltiplas faces da dominação.

A análise histórica das populações originárias revela que as dissidências sexuais e de gênero foram sistematicamente reprimidas e silenciadas pelo projeto colonial. No entanto, o cenário contemporâneo demonstra que essas práticas não são estáticas, elas configuram-se como processos dinâmicos que tensionam e rearticulam conceitos fundamentais como indianidade, autenticidade e gênero (Fernandes, 2015). Nesse contexto, a emergência do ativismo indígena LGBTQIAPN+ não deve ser vista como um fenômeno isolado, mas como uma demanda coletiva intrinsecamente ligada às relações de poder e ao conceito de etnogênese.

A trajetória da influenciadora digital Katú Mirim ilustra com precisão essa reconfiguração identitária. Ao utilizar as plataformas digitais para pautar sua existência

enquanto mulher indígena e lésbica, Katú rompe com o estereótipo do índio hiper-real, confrontando a expectativa colonial de um sujeito indígena imutável e heteronormativo. Sua atuação política é um exemplo prático de etnogênese, tal como discutido por Baines (1997), pois ela reconstrói e afirma sua identidade em um espaço de fricção, onde ser autêntica não significa aderir a um passado imaginário, mas sim exercer o direito de existir integralmente na contemporaneidade.

Assim, o ativismo de figuras como Katú Mirim promove uma síntese entre a retomada da ancestralidade e a luta por novos direitos. Ao pautar questões de sexualidade dentro e fora das aldeias, esses movimentos operam uma transformação interna nas próprias noções de masculinidade e feminilidade nas culturas indígenas, ao mesmo tempo em que demandam do Estado e da sociedade o reconhecimento de suas subjetividades complexas. Portanto, a visibilidade LGBTQIAPN+ indígena atualiza o processo de etnogênese, transformando o que antes era silenciado em uma ferramenta política de resistência e sobrevivência étnica frente às estruturas de dominação.

5. Resistência, identidade e memória: uma Análise do Discurso de Katú Mirim no Instagram

Após a contextualização sobre a resistência indígena e os estereótipos acerca da população LGBTQIAPN+, prosseguimos com a AD de Katú Mirim. A investigação textual de três vídeos trata respectivamente sobre: “O que fazer com as pessoas lidas como indígenas”, publicado em 16 de setembro de 2025 (Vídeo A); “Branços podem usar artefatos indígenas?”, publicado em 08 de fevereiro (Vídeo B); e o “Dia Internacional da Visibilidade Lésbica”, publicado em 26 de abril de 2025 (Vídeo C).

Cabe reafirmar que a AD fundamenta-se nos conceitos de *Condições de Produção*, *Interdiscurso*, *Formação Discursiva* e *Silêncio*, conforme estabelecido na metodologia (Orlandi, 2007; Orlandi 2007).

Nesse sentido, é importante apresentar uma breve biografia do nosso objeto de pesquisa, a ativista Katú Mirim. Descendente indígena do povo Bororo por parte de pai e filha de uma mãe preta, Katú nasceu em 09 de outubro de 1986. Criada em São Paulo, foi adotada por uma família evangélica aos 11 meses de idade, após descobrir suas raízes, buscou restabelecer seus vínculos com a cultura do seu povo (Itaú Cultural, 2022). Atua na música como compositora, cantora e rapper, além de trabalhar como atriz. Sua produção é uma

expressão da resistência originária. Além das questões indígenas, a artista trata sobre questões como sexualidade, descolonização, ancestralidade e outras pautas. Suas composições refletem sua identidade: mulher, indígena, LGBT, mãe e ativista. Desde 2015, a ativista consolidou-se como uma das pioneiras entre os influenciadores indígenas, ganhando destaque ao abordar temas como autodeclaração, diversidade LGBTQIAPN+ e moda sob a ótica dos povos originários. Com forte presença digital, soma mais de 230 mil seguidores entre *Instagram* e *TikTok*, além de ser precursora da página “Visibilidade Indígena”.

Definido o lugar de onde Katú Mirim produz seu discurso, iniciamos a AD. A análise inicia-se em um trecho do Vídeo A, no qual, ao tratar de pessoas que se autodeclararam indígenas, a ativista afirma:

O que nós vamos fazer com essas pessoas que são lidas como indígenas? Eu recebo muitas mensagens de pessoas que falam: "Katu, desde criança, eu sou apontada na rua como índio, como índia, como indígena, mas na hora que o IBGE passa em casa, eu acabo falando que eu sou parda. (Katu Mirim, 2025).

Por meio desse recorte, é possível identificar que a *Condição de Produção* do discurso situa-se em um momento de crescimento dos dados demográficos da população indígena no Brasil. Conforme apontam Velasco, Croquer e Pinhoni (2023), houve um aumento de 89% no número de indígenas entre os censos de 2010 e 2023. Nesse sentido, a fala de Katú revela uma preocupação que se contrapõe a esse aumento: a falta de políticas públicas voltadas para essa população, especialmente aos autodeclarados.

Ao considerar o *Interdiscurso*, nota-se que a construção discursiva utiliza palavras como índio, índia e parda, historicamente associadas a processos de apagamento. Isso é, os índios vistos como povos dominados. Tais expressões, comumente utilizadas de maneira pejorativa, derivam do equívoco histórico de que esses povos seriam nativos da Índia. Recorrendo às formações imaginárias atreladas ao discurso, especialmente à antecipação e à relação de força, observa-se que se espera de Katú Mirim uma construção diferente, visto que ela ocupa um espaço de liderança e resistência.

Assumindo que todo Discurso pressupõe um posicionamento perante o mundo (Orlandi, 2007), chama a atenção nesse trecho a utilização da expressão “essas pessoas que são lidas”. Ao optar pela utilização do termo “lidas”, enquanto poderia utilizar expressões como “identificadas” ou “assumidas”, podemos entender que ela evoca um sentido que

implica a necessidade de validação externa. Isso é, essas pessoas que se autodeclaram indígenas, precisam ser “lidas” por terceiros.

Nesse sentido, é necessário refletir sobre como esse texto discursivo revela o *Silêncio* que recobre esse grupo social. Uma vez que é necessário a validação de outros para que sua identidade seja confirmada, ou “lida”.

Isso se confirma a partir de outro trecho do Vídeo A, em que ela fala:

Eu acho que a gente ainda não sabe onde colocar essa galera, como essa galera vai se identificar, já que eles não têm povo pertencente, né? Mas o que que a gente vai fazer com essa galera? [...] É a ansiedade de muitos, de muitas pessoas que são, que têm o fenótipo lidos como indígena, mas não têm povo que pertencem. (Katú Mirim, 2025).

Aqui, ela utiliza novamente a expressão “lidas”, todavia convém observar a expressão “Já que eles não têm povo pertencente, né?”. Ela refere-se ao fato de que muitos autodeclarados não fazem parte de nenhuma tribo ou povo indígena. Dessa forma, não estão presentes na cultura ou atividades de um povo indígena, por mais que se identifiquem fenotipicamente aos povos indígenas.

Tal fala traz uma reflexão sobre como, intrinsecamente, Katú Mirim vincula a identidade indígena à ancestralidade e ao pertencimento comunitário. Ao mesmo tempo, relata a necessidade de demarcação dos territórios indígenas, afinal, como demonstramos anteriormente, esses locais são também responsáveis pela manutenção e compartilhamento de costumes e práticas (Kopenawa e Albert, 2015). O trecho sublima que o fenótipo é insuficiente para a plena identificação indígena, a identidade transborda os traços físicos, conectando-se à história e à construção social.

Seguindo na análise, recorreremos ao seguinte trecho:

E agora, o que que a gente vai fazer? A gente tem que começar a pensar nessas coisas, porque isso não é brincadeira, né? A gente tá falando de uma história de apagamento aí, de resistência e de indígenas em contexto urbano, que tiveram a sua história aí apagada, massacrada. (Katú Mirim, 2025).

Chama a atenção a indagação “isso não é brincadeira, né?”, levando em conta sua posição discursiva (relação de força), Katú denota insatisfação com as políticas públicas. Através da paráfrase do termo “brincadeira” nesse contexto, percebe-se a crítica à insuficiência de órgãos e autoridades em apresentar soluções satisfatórias.

Outro ponto importante, é o momento em que ela fala sobre uma história de apagamento, levando em consideração a *Formação Discursiva* em que apresenta, não é de menor importância notar que existe uma dualidade de interpretação, isso é, ela não fala mais apenas acerca dos indígenas autodeclarados, mas faz uma alusão a história de apagamento de todo os povos originários brasileiros. Isso é observado pelo *Silêncio* ao qual são submetidos, pela própria aniquilação de sua raça e também sobre como optamos por ignorar os conhecimentos, as questões e o discurso dos povos indígenas.

Por fim, a indígena do povo Bororo enfatiza que os indígenas tiveram sua história apagada, assim como foram massacrados. Aqui, a memória discursiva nos evoca tragédias, como o massacre do povo Yanomami em prol da mineração ilegal, reforçando a continuidade da violência histórica no Brasil.

Dando prosseguimento à análise com o Vídeo B, Katú Mirim é questionada se uma pessoa branca (não indígena) pode utilizar acessórios indígenas. De forma direta, a ativista responde que sim, pessoas brancas podem usar brincos, colares e pulseiras indígenas, etnojóias no geral, conforme se observa no seguinte trecho:

Você, pessoa branca, não indígena, pode usar sim o colar, o brinco, acessório indígena. Quem falou que não? Vocês podem, comprando de pessoas indígenas, fazendo a economia girar entre pessoas indígenas. (Katú Mirim, 2025).

Um dos principais argumentos trazidos por Katú Mirim é o fator econômico, ao adquirir tais produtos diretamente de artesãos indígenas, promove-se a circulação de renda dentro dessas comunidades. Além do incentivo à autonomia financeira dos povos originários, a artista reforça que o uso respeitoso dessas peças contribui para a valorização da estética e da produção cultural indígena. A dúvida, sobre o uso de etnojóias por pessoas brancas, está intrinsecamente associada a diversos exemplos de apropriação cultural. De acordo com Rodney William Eugênio (2019), apropriação cultural é um mecanismo de opressão por meio do qual um grupo dominante se apodera de uma cultura inferiorizada, esvaziando de significados suas produções, costumes, tradições e demais elementos.

Retomando o *Interdiscurso*, é comum em datas comemorativas, principalmente no Carnaval, as pessoas utilizarem fantasias de adereços indígenas, de modo a resumir toda uma identidade, história e a luta indígena à fantasia. Katú Mirim (2025), alerta contra essa prática, visto que, à época da publicação, o Carnaval se aproximava, e enfatiza que “indígena não é

fantasia”. Aqui, a ativista assume uma posição de autoridade e resistência, nas relações de força estabelecidas entre ela e seu receptor. Conforme aponta Eugênio (2019), o corpo negro ou indígena está impregnado de cultura e memória, traz as marcas de dor e sofrimento que a colonização impingiu, essas peles não são fantasias. É importante nesse caso levar em consideração do ponto de vista da *formação imaginária* desse Discurso, que os povos originários seguem até hoje lutando pelo reconhecimento do seu modo de vida (Krenak, 2019).

Portanto, a apropriação cultural não é homenagem, é violência simbólica exercida de forma sutil ou explícita. O ato de utilizar um cocar ou pinturas corporais enquanto se ignora ou apoia o genocídio indígena é contraditório e violento. Dessa forma, apropriar-se de uma cultura não está no âmbito somente do esvaziamento de significados, mas no apagamento de uma cultura, de uma história de um povo que resiste a um contexto de violência, configurando-se como mais uma estratégia de silenciamento desses discursos.

Prosseguindo com os procedimentos analíticos, nos debruçamos agora sobre o Vídeo C, que traz a influenciadora e ativista Katú Mirim ao reafirmar sua identidade enquanto mulher indígena e lésbica para denunciar o apagamento histórico e a demonização das sexualidades dissidentes provocados pela colonização e pela imposição do cristianismo, logo de antemão observamos aqui a expressão de sua formação imaginária dentro do discurso.

Ao resgatar a normalidade dessas relações em contextos pré-coloniais, a autora destaca que sua existência honra uma ancestralidade diversa, ao mesmo tempo em que aponta a persistência do preconceito enfrentado tanto dentro quanto fora das comunidades indígenas contemporâneas, como é possível verificar no fragmento a seguir:

Eu sou indígena e sou lésbica. Sim, sou uma mulher indígena e sou lésbica. E antes de você achar que isso não é normal ou que isso não existe, lembre-se: antes da colonização, em muitos povos indígenas, existiam, sim, mulheres que tinham relação com outras mulheres, isso era normal, mas através da colonização e a chegada da igreja com o seu cristianismo, com a sua Bíblia, isso foi demonizado. Eu, enquanto uma mulher indígena e lésbica, sofro apagamento. (Katú Mirim, 2025 A).

Como mencionado anteriormente, contrariamente às percepções contemporâneas que tentam projetar a heteronormatividade como uma característica intrínseca às culturas originárias, uma análise detida do período pré-colonial demonstra que as práticas sexuais e as expressões de gênero não heteronormativas eram plenamente integradas e aceitas na

dinâmica cotidiana de inúmeras etnias. Conforme argumentam Silva e Barbosa (2015), o cenário anterior à invasão europeia era marcado por uma pluralidade de interpretações sociais acerca da homossexualidade, que não era lida através do prisma do pecado ou da patologia, mas sim como uma manifestação comum e legítima dentro da diversidade ancestral. Essa fluidez permitia que sujeitos ocupassem papéis sociais distintos, fundamentados em cosmologias que reconheciam a complexidade do desejo humano.

Destacando a formação imaginária do discurso, ressalta-se o fato de que o material foi publicado no Dia Internacional da Visibilidade Lésbica, celebrado no Brasil no dia 26 de abril. Tal data representa um marco fundamental para a luta contra o apagamento sistemático das identidades lésbicas na sociedade. Quando transposto para a realidade do ativismo indígena LGBTQIAPN+, como no caso analisado, a data ganha camadas políticas ainda mais profundas, atuando como um instrumento de descolonização e reafirmação étnica.

Sobre o *Interdiscurso*, nota-se a escolha da palavra “apagamento” para denotar a invisibilização das mulheres lésbicas no contexto indígena. Nesse cenário, faz-se relevante falar sobre interseccionalidade e a sobreposição de opressão sofrida pelas mulheres em questão. Na referida data, o ativismo indígena enfatiza que elas são duplamente invisibilizadas pela sociedade branca, que ignora sua existência enquanto indígenas, e, muitas vezes, por discursos heteronormativos, que ignoram sua existência enquanto lésbicas.

A importância da visibilidade para mulheres como Katú Mirim reside na necessidade de uma práxis interseccional (Crenshaw, 1989), visto que suas vivências são atravessadas por uma matriz de dominação (Collins, 2019) que as coloca em uma posição de dupla vulnerabilidade. Como bem aponta Akotirene (2018), não se pode fragmentar a identidade desses sujeitos, uma vez que o racismo estrutural e a lesbofobia operam simultaneamente, produzindo apagamentos que só podem ser combatidos através do reconhecimento da complexidade dessas subjetividades.

Outro trecho da fala de Katú Mirim no mesmo vídeo também está em evidência:

Nós, mulheres indígenas e lésbicas, sofremos dentro das nossas comunidades também. Em algumas comunidades, tem preconceito, sim, e a gente sofre esse preconceito dentro das comunidades e também fora das comunidades. (Katú Mirim, 2025 A).

Para debater sobre a escolha do termo “preconceito”, evocamos o conceito de *estigma*, que conforme discutido por Soares (2009), remete à ideia de uma marca visível ou cicatriz que, embora possa ser um sinal natural do corpo, funciona socialmente como um índice de distinção que isola e, simultaneamente, agrega sujeitos sob um mesmo atributo. Em sua raiz religiosa, o *estigma* atesta o pertencimento a um grupo específico que, longe de gozar de privilégios, carrega o peso de obrigações e diferenciações impostas. Por ser indígena e lésbica, Katú Mirim é frequentemente lida pela sociedade através dessa lógica da marca: uma distinção que a retira do anonimato para situá-la em um campo de vulnerabilidade e cobranças sobre sua autenticidade étnica, essa questão atravessa diretamente aquilo que evoca o *silêncio* dentro da AD.

Essa dinâmica se desdobra nos preconceitos, que operam como julgamentos a priori sobre o sujeito ou seu coletivo. Estruturados a partir de marcas sociais negativas, esses, tais preconceitos, uma vez internalizados pela coletividade, passam a operar de forma autônoma e naturalizada, fomentando opiniões precipitadas e uma intolerância carente de fundamentação factual. No ativismo de Katú Mirim, observa-se um enfrentamento direto a esses vieses estigmatizantes já consolidados, que buscam reduzir a trajetória da ativista a uma suposta perda cultural.

Ao assumir publicamente sua sexualidade, Katú ressignifica o estigma: o que o colonizador marcou como vergonhoso ou anômalo é transformado pela ativista em um símbolo de etnogênese e honra aos seus ancestrais. Ela utiliza a visibilidade digital para combater o ódio irracional e a aversão que nascem da falta de conhecimento sobre a diversidade indígena, provando que a marca da sua orientação sexual não contesta sua identidade étnica, mas a reafirma em uma perspectiva contemporânea e política.

A importância da data que motiva a postagem do vídeo reside também na ocupação de espaços que historicamente as excluíram. O uso de redes sociais por ativistas indígenas durante o mês da visibilidade serve para quebrar o estereótipo do índio hiper-real (Ramos, 1997). Ao se declararem lésbicas, essas mulheres afirmam que a sua identidade étnica não é diminuída por sua orientação sexual, pelo contrário, elas fortalecem a comunidade ao trazerem a diversidade para o centro do debate político.

6. Considerações finais

As análises desenvolvidas ao longo do artigo permitem compreender como o discurso da ativista Katú Mirim, ao utilizar as redes sociais digitais como espaços estratégicos, atua como uma forma de resistência simbólica, política e cultural dos povos indígenas no Brasil, especialmente pertencente também a população LGBTQAPN +. Ao ocupar um ambiente historicamente marcado por lógicas hegemônicas, coloniais e excludentes, a ativista indígena ressignifica o uso da plataforma ao transformá-la em um território de disputa de sentidos, no qual narrativas silenciadas passam a ser enunciadas a partir da perspectiva dos próprios sujeitos.

Sob a metodologia de Análise do Discurso, observa-se que o discurso de Katú Mirim opera como uma prática de resistência ao confrontar estereótipos coloniais sobre os povos originários paralelamente tensionando normativas cisheteronormativas impostas tanto pela sociedade dominante quanto por discursos estereotipados sobre a identidade indígena. Sua produção discursiva articula identidade, ancestralidade, corpo e política, evidenciando que ser indígena e LGBTQIAPN+ não são categorias excludentes, mas atravessadas por múltiplas camadas de existência e luta.

A ruptura do silenciamento promovida por Katú Mirim, dialoga com a memória coletiva do povo Boe (Bororo) e de outros povos indígenas. Através da relação entre o que se diz agora e tudo o que foi dito ou silenciado no passado. O silêncio, nesse caso, é visto como uma construção histórica de exclusão que as novas vozes insurgentes buscam romper e confrontar às tentativas de apagamento de identidade e cultura indígena.

Dessa forma, por meio da análise realizada, conseguimos identificar como o Discurso, mediado pelas plataformas sociais digitais, pode ser um instrumento de resistência e combate. Especialmente no que tange a indivíduos socialmente excluídos e apagados, a prática discursiva de Katú Mirim amplia a voz dos povos originários, tensionando estereótipos e mostrando como segue sendo necessário reafirmar as bandeiras da causa indígena.

Por fim, este artigo não pretende esgotar todos os questionamentos relativos aos sujeitos indígenas, mas direcionar o olhar para outras formas de habitar o mundo, observando maneiras alternativas de subsistência e existência. Em outras palavras, retomando Krenak (2019), nosso trabalho é uma singela tentativa de suspender o céu.

Referências

- ALTHUSSER, L.. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. 3. ed. Lisboa: Presença, 1980.
- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2018.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). **Marco Temporal**. Disponível em: <https://apiboficial.org/marcotemporal/>. Acesso em: 12 jan. 2026.
- BAINES, S. G. **Uma Tradição Indígena no Contexto de Grandes Projetos**: Os Waimiri-Atroari. Anuário Antropológico, no 96, p. 68-81, 1997.
- BAUER, M. W. & GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 7 ed., Petrópolis: Vozes, 2008.
- BORRILLO, D. **HOMOFOBIA**: História e crítica de um preconceito. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- CANALGOV. **Com ajuda do governo federal, reserva Yanomami supera crise humanitária de 2023**. Youtube, 19 de ago de 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HMgmOmRn9ig>. Acesso em: 12 jan. 2026.
- CANCELA, C. D.; SILVEIRA, F. L. A. da; MACHADO, A. **Caminhos de uma Pesquisa acerca da Sexualidade em Aldeias Indígenas no Mato Grosso do Sul**. Revista de Antropologia, vol. 53, no 1, p. 199-235, 2010.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO(Cimi). **Violência contra os Povos Indígenas no Brasil**. 2018.
- COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CRENSHAW, K. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex**: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989.
- FERNANDES, E. R. **Ativismo Homossexual Indígena**: Uma Análise Comparativa entre Brasil e América do Norte. Dados, v. 58, n. 1, p. 257-294, jan. 2015.
- FERNANDES, E. R. **“Existe índio gay?”**: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. 2. ed. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.
- GREGOLIN, M. do R. **Foucault e Pêcheux na análise do discurso**. 2º Edição. Rio de Janeiro: Claraluz. 2006.
- ITAÚ CULTURAL. **Katú Mirim - Culturas Indígenas**. Youtube, 07 de jun de 2022. Disponível em: Katú Mirim – Culturas indígenas Acesso em 10 de jan de 2025.
- KATÚ MIRIM. **Branco pode usar brinco indígena?** Instagram, 8 de fev de 2025 B. Disponível em: Instagram Acesso em 10 de jan de 2025.
- KATÚ MIRIM. **Dia Internacional da Visibilidade Lésbica**. Instagram, 29 de abr. de 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DI6jIsKNaGB/?hl=pt-br>. Acesso em 10 de jan. de 2025 A.
- KATÚ MIRIM. **O que fazer com pessoas lidas como indígenas?** Instagram, 16 de set de 2025. Disponível em: Instagram Acesso em 10 de jan de 2025.

KOPENAWA, D; ALBERT. B. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés; 1a ed. São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, A. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020 A.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIPPMANN, W. **Opinião pública**. Petrópolis: Vozes, 2008.

MALDONADO, A. E. **O desafio epistemológico da práxis teórica na construção de teorias da comunicação**. In: Bonin, J.; Saggin, L. Investigação crítica em comunicação: construções epistêmicas, teóricas e metodológicas. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022, p. 39-62.

MALDONADO, A. E. **Pesquisa em comunicação**: trilhas históricas. In: MALDONADO, A. Efendy et al. Metodologias de pesquisa em comunicação. 2 ed. Porto Alegre: Sulina, 2011, p. 277- 303.

MOTT, L. **Étno-História da Homossexualidadena América Latina**. Apresentado no Seminário-Taller de História de las Mentalidades y los Imaginarios, 1994, Bogotá: Pontificia Universidad Javerina de Bogotá, Departamento de História e Geografia, 1994.

OLIVEIRA, M. V. de. **Feminismo indígena**. Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, p. 301-316, 2018.

ORLANDI, E. P. **A análise do discurso e seus entre-meios**: notas à sua história no Brasil. Caderno dos Estudos da Língua. Campinas. 2002.

ORLANDI, E. P. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2007.

ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6º Edição. Campinas: Editora da UNICAMP. 2007 A.

PÊCHEUX, M. **Por uma análise automática do discurso**. Campinas: editora da UNICAMP. 1990.

PÊCHEUX, M. **Semântica e Discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução: Eni Orlandi [et al]. 2º ed. Campinas: editora da UNICAMP, 1995.

RAMOS, A. R. **O índio hiper-real**. Brasília: Funai, 1997. 12 p. (Folheto, 34). Disponível em: <https://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto34/FO-CX-34-2102-1997.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2026.

SOARES, R de L. **De palavras e imagens**: estigmas sociais em discursos audiovisuais. Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, Brasília, v. 12, n. 1, p. 1-23, jan. 2009.

SILVA, L. V. da; BARBOSA, B. R. S. N. **Entre cristianismo, laicidade e Estado**: as construções do conceito de homossexualidade no Brasil. In: Mandrágora, v.21. n. 2, 2015, p. 67-88.

VELASCO, C.; CROQUER, G.; PINHONI, M.. Censo do IBGE: Brasil tem 1,7 milhão de indígenas. **G1**. Economia. 07 ago. 2023. Disponível em: Censo do IBGE: Brasil tem 1,7 milhão de indígenas | G1 Acesso em 03 jan. 2025.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.