

37º Encontro Anual da ANPOCS

SPG 16 Sexualidade e gênero: espaço, corporalidades e relações de poder

**Ativismo homossexual indígena e decolonialidade:  
da teoria queer às críticas two-spirit**

Estevão Rafael Fernandes

## Introdução

Esta apresentação busca apontar algumas das preocupações que norteiam minhas pesquisas de doutorado sobre ativismo homossexual indígena em uma perspectiva comparada entre Brasil e Estados Unidos, atualmente em desenvolvimento no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da Universidade de Brasília (Ceppac/UnB).

É importante deixar claro desde já que meu objetivo não é a realização de um estudo que busque levantar quais etnias possuem práticas homossexuais, como elas representam essas práticas, ou mesmo um estudo da sexualidade indígena nesta ou naquela etnia - um trabalho nesse sentido teria que recuperar e examinar as noções hegemônicas sobre o que seria homossexualidade e lançar mão de uma arqueologia da sexualidade, buscando compreender como os povos indígenas interpretariam essas noções. Trabalhos nessa direção trariam contribuições óbvias para o desenvolvimento da Disciplina e ainda estão para ser escritos no país, certamente sendo enriquecidos pela vasta literatura sobre corporalidade e gênero ameríndios desenvolvidos ao longo das últimas décadas.

Este trabalho terá, por outro lado, a finalidade de buscar contribuir com um duplo objetivo: o de entender como os movimentos indígenas suscitam, criam, geram e constroem identidades no campo interétnico e compreender o que o ativismo homossexual indígena nos permite perceber sobre relações de poder subsumidas às políticas indigenistas e aos movimentos indígenas em diferentes contextos nacionais. Nesta etapa de reflexão, contudo, nosso objetivo será o de perceber as práticas não-heteronormativas em contextos indígenas enquanto algo que pode nos trazer novos elementos para reflexão desses povos com a sociedade envolvente.

Alguns esclarecimentos se fazem, contudo, necessários. Apesar de saber das implicações, uso aqui o termo “homossexualidade” para me referir, de forma mais ou menos genérica, às diversas práticas não heterossexuais encontradas em etnias no país por um motivo bastante simples: parte considerável das fontes é constituída por cronistas, missionários e viajantes, que utilizam termos bastante genéricos como “pecado nefando” e pederastia, sem fazer maiores

distinções a práticas bissexuais, homossexuais, intersexuais, transexuais, entre outras. Além disso, parto da necessidade de se perguntar menos sobre as práticas em si ou sobre a nomenclatura ideal para nos referirmos a ela, mas em se focar no porquê de tais fenômenos serem hoje vistos, inclusive por vários indígenas e não-indígenas, como "perda cultural". Como veremos, parte das críticas de teóricos e ativistas two-spirit à Antropologia reside justamente nessa perspectiva analítica que particulariza tais práticas em suas etnias: aos olhos two-spirit, a escolha pelo termo "two-spirit" traz consigo a percepção de uma identidade pan-indígena que transcende especificidades, buscando chamar a atenção para tal fenômeno enquanto algo ligado ao universo espiritual indígena, reprimido ao longo do processo de colonização.

Cabe aqui um parêntesis. À luz de comentários de colegas, professores e amigos tenho me perguntado cada vez mais sobre a adequação, ou não, do termo "homossexualidade indígena" para referir-me ao conjunto de fenômenos sobre os quais trata este trabalho. Venho tendendo a pensar cada vez mais em termos de *queer indígena* – e nisso seguindo ativistas e teóricos two-spirit como Qwo-Li Driskill, Chris Finley, Brian Joseph Gilley, Scott Lauria Morgensen, dentre outros<sup>1</sup>. O "queer", nesse sentido, nos permite chamar a atenção não a homo/bi/trans/inter/etc., mas ao fenômeno da abjeção, em si (Kristeva, 1982). Além disso, a abordagem *queer* nos interessa enquanto desconstrói os processos de categorização sexual: em que medida a heteronormatividade permeia relações de poder nos corpos, afetos, conhecimentos e desejos? Indo além, em que medida as redes e relações de poder em jogo dependem dessa interseção no tocante a códigos raciais, sexuais e de gênero? (Gamson, 2006).

Contudo, as críticas two-spirit às teorias *queer* nos chamam a atenção para a relação entre sexualidade (e seu controle) e as práticas coloniais. Da mesma forma, a noção de "colonialidade de gênero", como veremos a seguir, também busca problematizar tais noções desde um olhar que pense esses fenômenos a luz do processo de colonização. O que as críticas two-spirit nos permitem perceber, quando olhadas a partir do pensamento decolonial, é a possível existência de um discurso original, que opere como contraponto

---

<sup>1</sup> Ver bibliografia ao final deste trabalho.

político, epistemológico<sup>2</sup> e como prática de resistência a essa política de domesticação dos corpos colonizados e estigmatizados. Mais que isso, trata-se de retomar o aspecto espiritual a partir do qual essas práticas são percebidas, tirando o foco do corpo ou da individualidade e retomando uma crítica ao seu caráter de “poder”, de normatização e de estigmatização e supressão dessas identidades (algo que escapa à noção de um “terceiro gênero”<sup>3</sup>). Isso, evidentemente, quando passamos a perceber a importância de tais processos enquanto postos frente às relações de poder às quais esses povos estiveram sujeitos nos últimos séculos – relações essas que, no fim das contas, fundaram não apenas o conceito de indígena e de raça, mas também noções de gênero.

Dessa forma, na busca pela melhor compreensão desses processos tomaremos como caminho a teoria queer, as críticas two-spirit e a colonialidade do gênero.

Minha hipótese preliminar é a de que tais práticas passam a ser vistas como "perda", pois o que as torna visível é, basicamente, o mesmo processo que as reprime e estigmatiza – isto é, a ação colonial, levada a frente por seus vários agentes (em um processo paralelo ao conceito de “raça”, como bem aponta Aníbal Quijano, sendo esse argumento retomado e desenvolvido por María Lugones, como veremos). Se elas passam a existir, nos termos que os ocidentais a percebam enquanto "pecado nefando" ou “pederastia”, por exemplo é porque neste momento o poder colonial já se apossou dos corpos nativos,

---

<sup>2</sup> Nesse ponto de vista, a perspectiva teórica aqui exposta possui paralelos claros com o que Walter Mignolo chama de *desobediência epistêmica*: “A opção decolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta (por exemplo, veja o que acontece agora nas universidades chinesas e na institucionalização do conhecimento). Pretendo substituir a geo-política e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada). Dessa maneira, por “Ocidente” eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento. Consequentemente, a opção decolonial significa, entre outras coisas, aprender a desaprender (como tem sido claramente articulado no projeto de aprendizagem Amawtay Wasi, voltarei a isso), já que nossos (um vasto número de pessoas ao redor do planeta) cérebros tinham sido programados pela razão imperial/colonial. Assim, por conhecimento ocidental e razão imperial/colonial compreendo o conhecimento que foi construído nos fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais europeias (também chamadas de vernáculas) e não o árabe, o mandarim, o aymara ou bengali, por exemplo.” (Mignolo, 2008:290).

<sup>3</sup> Cf. Herdt, 2003.

estigmatizando-os e buscando transformá-los em algo que se adeque a lógica colonial, branca, cristã, domesticada e a partir da heterossexualidade compulsória.

## **Práticas não-heteronormativas em povos indígenas no Brasil**

Como exposto anteriormente, nosso objetivo nesta etapa de nossa reflexão será levantar, na literatura disponível, referências a práticas não-heteronormativas em povos indígenas no Brasil. Menos do que buscar recuperá-las e analisá-las detida (e merecidamente), buscaremos demonstrar aqui que não há escassez de fontes sobre o assunto. Mais que isso, nosso objetivo será apresentar um contraponto à noção, demonstrada por diversos entrevistados ao longo de nosso trabalho de campo, bem como de alguns textos, de que tais práticas seriam percebidas enquanto “perda cultural”. Vejamos.

As diversas práticas sexuais indígenas, a partir de uma perspectiva não-heteronormativa, aparecem em diversos autores, e com referências desde o início da colonização do Brasil. Clássicas são as descrições do frei Gaspar de Carvajal quando, na década de 1540, teria encontrado as *Coniupuiara* na região do rio nhamundá, entre o Amazonas e o Pará, dando origem à lenda das Amazonas. Da mesma forma, em 1576 o padre Pero de Magalhães Gandavo escreveria que

Algumas índias há também entre eles que determinam ser castas as quais não conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão, ainda que por isso as matem. Estas deixam todo o exército de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios como se não fossem fêmeas, trazem os cabelos cortados da mesma maneira que os machos fazem, e vão à guerra com os seus arcos e flechas e à caça perseverando sempre na companhia de homens e cada uma tem mulher que a serve com quem diz que é casada, e assim se comunicam e conversam como marido e mulher (Amantino, 2011:19).

Em 1551 o padre Pero Correia indicava entre os hábitos dos indígenas na atual região de São Vicente o gosto pelo “pecado contra a natureza” e o fato de haver, “entre as índias algumas que não só pegavam em armas, mas também

realizavam outras funções de homens eram casadas com outras mulheres. Chamá-las de mulheres era, segundo ele, a maior injúria que lhes poderia fazer” (idem) Gabriel Soares de Sousa também comenta na segunda metade do século XVI sobre os “pecados sexuais indígenas” e a prática, entre os Tupinambás, do “pecado nefando, entre os quais não se tem por afronta; e o que serve de macho se tem por valente, e contam essa bestialidade por proeza” (idem).

Permanecendo entre os Tupinambás, Mott no indica os termos *tibira* e *çacoaimbeguira* para referir-se aos índios gays e às índias lésbicas, respectivamente.

Aliás, várias são as referências a tais práticas, conforme nos aponta Luiz Mott em seu texto Igreja e Homossexualidade no Brasil: Cronologia temática, 1547-2006<sup>4</sup>:

1549: O Padre Manoel da Nóbrega relata que “os índios do Brasil cometem *pecados que clamam aos céus* e andam os filhos dos cristãos pelo sertão perdidos entre os gentios, e sendo cristãos vivem em seus *bestiais costumes*”

1557: O calvinista Jean de Lery refere-se à presença de índios “tibira” entre os Tupinambá, “praticantes do pecado nefando de sodomia”

1613: Índio Tibira Tupinambá do Maranhão, é executado como bucha de canhão por ordem do frades capuchinhos franceses em São Luís, “para desinfestar esta terra do pecado nefando”; é primeiro homossexual condenado à morte no Brasil

1621: no Vocabulário da Língua Brasilica, dos Jesuítas, aparece pela primeira vez referência a *çacoaimbeguira*: “entre os Tupinambá, mulher macho que se casa com outras mulheres”

Segundo Torrão Filho (2000) entre os tupinambás os homossexuais apenas eram alvo de discriminação quando não desempenhariam as obrigações masculinas de caçar e guerrear, mas nunca por suas preferências sexuais:

Havia mesmo homens passivos que mantinham cabanas próprias para receberem seus parceiros e muitos possuíam “tenda pública”, recebendo outros homens como se fossem prostitutas. Aqueles que eram ativos chegavam a vangloriar-se destas relações, considerando-as sinal de

---

<sup>4</sup> [http://www.diversidadecatolica.com.br/opiniao\\_mott.asp](http://www.diversidadecatolica.com.br/opiniao_mott.asp), acessado em 22 de junho de 2013.

valor e valentia, embora o termo *tivira* ou *tibira* fosse, por vezes, utilizado como ofensa. Entre as mulheres, algumas adotavam os penteados e as atividades masculinas, indo com eles à guerra e à caça, além de casarem-se com outras mulheres, adquirindo toda espécie de parentesco adotivo e obrigações assumidas pelos homens em seus casamentos; eram as chamadas *çacoaimbeguira*. (p. 222)

Retomando Mott, entre os Guaicurus do século XVIII seriam “encontrados índios homossexuais que além de travestirem-se, eram totalmente identificados com o estilo de vida do gênero oposto”. Segue o autor, citando um trecho da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, de 1850:

Entre os Guaicurus e Xamicos, há alguns homens a que estimam e são estimados, a que chamam *cudinhos*, os quais lhe servem como mulheres, principalmente em suas longas digressões. Estes *cudinhos* ou nefandos demônios, vestem-se e se enfeitam como mulheres, falam como elas, fazem só os mesmos trabalhos que elas fazem, trazem *jalatas*, urinam agachados, têm marido que zelam muito e os têm constantemente nos braços, prezam muito que os homens os namorem e uma vez cada mês afetam o ridículo fingimento de estarem menstruadas, não comendo como as mulheres naquela crise, nem peixe, nem carne, mas sim de algum fruto ou palmito, indo todos os dias, como elas praticam, ao rio, com uma cuia para se lavarem. (Mott, 2012:90).

Em texto recente sobre homossexualidade em aldeias terena e guarani no Mato Grosso do Sul, Cancela *et al* apontam que entre os Guaranis Mbyás o termo para homens homossexuais é *guaxu*<sup>5</sup>. Há ainda outra referência recente sobre esse termo:

Ele é guaxu, como nós chamamos a homossexualidade. Em nenhum momento ele quis esconder isso. E foi acolhido mesmo entre os homens. Ele gosta muito de um mito Guarani: quando Nhanderu criou o mundo, fez os homens primeiro. E aí um dia disse para os filhos: “vai lá na terra ver como o povo está.” E aí o filho de Nhanderu veio e viu que os homens estavam namorando. E tinha um homem grávido. Aí ele volta para o pai e relata o que está acontecendo. E aí o pai diz: “volta lá e cria um parceiro para esses homens, uma mulher lá na terra.” E aí ele veio e gerou a mulher. E o homem grávido falou assim: “e eu? E agora?” “Não. Você não vai ter o seu filho aqui Nhanderu fez uma morada sagrada para você ficar lá.” E aí ele

---

<sup>5</sup> Cancela et al, 2010:214.

aceitou. E até hoje ele está lá, em uma morada sagrada. E aí eu digo brincando para o gringo: “está vendo! Gay também existe no mundo dos Guaranis desde que o mundo é mundo! Tem um até grávido!” (entrevista com Jerá Giselda)<sup>6</sup>

Cancela cita ainda o texto de Trevisan no qual aponta as “práticas homossexuais” entre os Krahó (*cunin*, p. ex. “fazer cunin”) (Cancela et al, 2010: 212-217). Outra fonte citada é Darcy Ribeiro (p. 230) que aponta a existência de homossexualidade também entre os Kadiwéu (chamado de *kudina*, “homem que decidiu ser mulher”).

Métraux (1948: 324) aponta que entre os Mbyá a existência de “berdaches” seria comum, com eles se vestindo de mulheres, fingindo menstruar e realizando atividades femininas, sendo vistas como as “prostitutas da aldeia” (“Ethnography of the chaco”, Handbook of South American Indians).

Entre os Karajá, Torres (2011) aponta, a partir do relato de uma enfermeira que “Entre os Karajá tem muitos bissexuais, é muito comum encontrar homem casado que tem mantém relações sexuais com vários outros homens, os que se assumem como homossexuais nas aldeias são muitos, eles sempre têm 5, 6 casos com homens casados nas aldeias” (p. 189). Entre os Javaé, a tese de Patrícia de Mendonça Rodrigues (2008) aponta a existência de pajés homossexuais que cobram serviços sexuais dos homens desejados, em troca das atividades xamânicas (p. 762), sendo que os Javaé possuem um termo para homossexual (*hawakyni*) que significa “falsa mulher” (pp. 414-415).

Também são frequentes relatos sobre brincadeiras de teor homossexual. Murphy e Quain (1955) mencionam a existência de relações sexuais entre garotos e homens entre os Trumai, sem que uma eventual ereção seja digna de maior atenção por parte dos observadores, da mesma forma que Lévi-Strauss menciona a prática entre Nhambiquara em seus “Tristes Trópicos”. Já Wagley menciona entre os Tapirapé que homens no passado manteriam sexo anal com outros homens, de quem seriam os favoritos e a quem acompanhariam nas caçadas. Ainda que não houvesse nenhum desses indivíduos vivo quando de seu trabalho de campo, seu informante teria lhe fornecido o nome de cinco desses indivíduos, os quais permitiriam que os homens mantivessem sexo anal

---

<sup>6</sup> Revista Traulito, n.2. Julho de 2010.

à noite, na casa dos homens. O pai de seu informante lhe havia dito que um desses homens teria nome de mulher e faria trabalho de mulher, e esse “homem-mulher” [man-woman] teria morrido por estar grávido: “seu estômago inchou, mas como não havia útero não havia como o bebê nascer”. Wagley registra que nenhum de seus informantes jamais havia ouvido falar de uma mulher que mantivesse papel masculino ou preferisse sexo com outra mulher (Wagley, 1977: 160).

Thomas Gregor reserva trecho de seu texto sobre os Mehinaku (1985) para tratar sobre a questão. Segundo ele, a ideia de relações homossexuais soaria ridícula para aqueles índios, sendo os casos de homossexualidade existentes influência dos não-índigenas, mantidos por estratégia para obtenção de presentes. Contudo, Gregor cita o caso de Tenejumine, “levemente uma mulher”. Nascido de um pai que queria uma filha durante a relação sexual, ele cresceu assumindo o papel feminino, bem como seus enfeites, pinturas e corte de cabelo, tendo “voz aguda e pequenos seios”. Os homens, segundo se conta, se deitariam ao seu lado na rede e fingiriam ter sexo com ele, como meio de obter presentes.

Mais recentemente, no X Seminário LGBT do Congresso Nacional (14 de maio de 2013), Ysani Kalapalo menciona como na sociedade Kalapalo, antes da colonização, o relacionamento entre mulheres era normal:

“O relacionamento entre elas mesmas, o relacionamento era normal, até que um dia um certo homem branco apareceu na nossa tribo e diz assim: *Índios, isso aí não é normal, isso é coisa do diabo... vocês homens tem que condenar essas mulheres... a mulher tem que obedecer o homem, porque o homem, segundo a bíblia (...) nasceu primeiro, e a mulher nasceu depois*”

Finalmente, na etnologia brasileira o caso mais conhecido nos é trazido por Pierre Clastres. Nesse sentido, aponta-se o capítulo intitulado “O arco e o cesto”, em *A Sociedade contra o Estado*, no qual Pierre Clastres reflete sobre Krembegi, um índio Guayaki homossexual. Esse interessante personagem, encontrado por Clastres durante seu período de campo no Paraguai, na década de 1960, era, nos dizeres do autor,

na verdade um sodomita. Ele vivia com as mulheres e, à semelhança delas, mantinha em geral os cabelos

nitidamente mais longos que os outros homens, e só executava trabalhos femininos: ele sabia “tecer” e fabricava, com os dentes de animais que os caçadores lhe ofereciam, colares que demonstravam um gosto e disposições artísticas muito melhor expressos do que nas obras das mulheres. Enfim, ele era evidentemente proprietário de um cesto [em contrapartida ao arco, epítome da masculinidade] [...]. Esse pederasta incompreensível vivia como uma mulher e havia adotado as atitudes e comportamentos próprios desse sexo. Ele recusava, por exemplo, tão seguramente o contato de um arco como um caçador o do cesto; ele considerava que seu lugar natural era o mundo das mulheres. Krembegi era homossexual porque era *pane* [ou seja, tinha azar na caça]. [...] para os próprios Guayaki ele era um *kyrypy-meno* (ânus-fazer amor) porque era *pane*. (Clastres, 2003:126)

O autor lhe reservaria ainda um capítulo em outra obra, *Crônica dos Índios Guayaki*, intitulado “Vida e morte de um pederasta”, no qual parte do argumento acima fica mais claro:

Homem=caçador=arco; mulher=coleta=cesta: dupla equação cujo rigor regula o curso da vida Aché. Terceiro termo, não há, nenhum terceiro-espaco para abrigar os que não são nem do arco nem da cesta. Cessando de ser caçador, perde-se por isso mesmo a qualidade de homem, vira-se, metaforicamente, uma mulher. Eis o que compreendeu e aceitou Krembegi; sua renúncia radical ao que é incapaz de ser – caçador – projeta-o de imediato do lado das mulheres, ele está em casa entre elas, ele se aceita mulher. (Clastres, 1995: 212).

Interessante notar que, apesar de surgirem na literatura antropológica brasileira algumas referências à figura de Krembegi; isso ocorre em autores que buscam discutir aspectos gerais da obra de Clastres, sem que seja dada, na maioria dos casos, uma atenção mais detida ao que postula o autor nos trechos citados acima no tocante especificamente à sexualidade de Krembegi. A exceção é o texto de Fry e MacRae (1983), contudo, tais autores tomam os Guaiáqui em comparação com o “Brasil popular”, sintetizando o papel do *kyrypy-meno* como “bicha”, o que certamente impõe limites a esse esforço comparativo.

Nota-se até aqui um relativo acúmulo sobre a temática na literatura ainda que não tenha havido um maior esforço no sentido de sistematizá-la. Contudo, esses relatos são bastante diferentes dos relatos que a mídia recentemente nos

traz da homossexualidade indígena e da relação que esses indígenas mantêm em suas aldeias.

### **“Perda cultural” ou potencial xamânico?**

Por uma questão de ética, opto por não expor (ao menos a princípio) a fala dos próprios indígenas. Vimos até aqui que há acúmulo suficiente na literatura para nos possibilitar perceber determinados elementos. O principal é a existência, em diversas etnias do país, de relações não-heterofocadas enquanto prática relativamente comum, de forma bem diferente dos discursos que atualmente surgem na mídia, a partir dos quais os indígenas homossexuais passam a ser párias em suas próprias culturas, posto ser a prática estigmatizada e vista como “perda cultural” ou “vício advindo do contato”.

Uma síntese disso pode ser percebida em entrevista feita em junho de 2013 junto a um alto funcionário do Governo Brasileiro:

A partir dos anos 70... é que esses fatos [indígenas homossexuais] começaram a ser percebidos nas aldeias. Foi um período em que houve uma inclusão mais de costumes de brancos através do aparecimento de antenas parabólicas, de antenas de rádio... houve uma penetração maior dos costumes dos brancos dentro das aldeias, inclusive com a participação de OnGs estrangeiras, o próprio trabalho da Funai, o próprio trabalho da Funasa através do trabalho do Departamento de Saúde Indígena, e isso criou uma expectativa de assistência mas ao mesmo tempo tirou também um pouquinho a parte cultural deles, porque eles passaram a copiar alguns hábitos dos brancos e dentro desses costumes dos brancos, e isso lhe falo de uma forma extra-oficial, pois não há estudos sobre isso, são relatos de caso... principalmente, por exemplo, auxiliares de saúde indígena e técnicos de saúde indígena, como começou um relacionamento a partir do Programa de Saúde Indígena nas aldeias, é claro e evidente que algumas dessas pessoas começaram a ter um relacionamento porque técnicos em saúde indígenas homens (brancos) eram homossexuais, e isso fez em tese pudesse despertar em alguns sentimentos que já tinham alguma probabilidade essa tendência porque no

nascimento mesmo não temos evidências que ao nascer e na própria juventude tenha isso, e isso eu te falo com 22 anos [de experiência de atuação junto a povos indígenas], diferentemente da cultura do branco, que já na criança de 3,4,5 anos você consegue perceber uma tendência, então é uma curva.

Também nas reportagens e depoimentos publicados mais recentemente o assunto tende a ser tratado como perda.

Em 27 de julho de 2008 a Agência Folha publica reportagem intitulada “Índios gays são alvo de preconceito no Amazonas”:

Entre os índios ticuna, a etnia mais populosa da Amazônia brasileira, um grupo de jovens não quer mais pintar o pescoço com jenipapo para ter a voz grossa, como a tradição manda fazer na adolescência, nem aceita as regras do casamento tradicional, em que os casais são definidos na infância. Esse pequeno grupo assumiu a homossexualidade e diz sofrer preconceito dentro da aldeia, onde os gays são agredidos e chamados de nomes pejorativos como "meia coisa". Quando andam sozinhos, podem ser alvos de pedras, latas e chacotas. [...] O cientista social e professor bilíngue (português e ticuna) de história Raimundo Leopardo Ferreira afirma que, entre os ticanos, não havia registros anteriores da existência de homossexuais, como se vê hoje. Ele teme que, devido ao preconceito, aumentem os problemas sociais entre os jovens, como o uso de álcool e cocaína. "Isso [a homossexualidade] é uma coisa que meus avós falavam que não existia", afirmou.

Quase um ano depois, em 23 de Maio de 2009, a Agência Estado publica uma reportagem com o título “ONGs denunciam exploração sexual de jovens indígenas gays e travestis em Roraima”. O relato narra a vida de indígenas da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol que, muitas vezes fugindo da violência proveniente de familiares em suas casas, acabam se prostituindo em cidades como Boa Vista – como o caso da travesti Paulina, da etnia Makuxi, garota de programa na capital roraimense. Alguns meses antes, em 02 de março daquele ano, a imprensa Matogrossense divulgava no portal de notícias *24HorasNews* a matéria “Revelado drama de índios gays do Mato Grosso”. Como no caso dos Tikuna e dos Makuxi acima, os Umutima que assumem sua homossexualidade sofrem agressões físicas e verbais, tendo que se afastar de suas famílias para

morar na cidade de Barra do Bugres, onde acabam se tornando garotas de programa.

Essas referências não apenas não nos remetem aos inúmeros relatos de uma homossexualidade indígena vista como algo normal em diversas etnias no país, como vimos até aqui, como vão de encontro ao relato desse fenômeno visto a partir de outra perspectiva. Nesse sentido, o excelente trabalho de Chamorro sobre a corporalidade Guarani nos trará novas informações.

Escreve a autora que

Curiosamente, Gabriel Soares, entre otros, registró que el término *tibira* era aplicado a **líderes espirituales** que siendo hombres “servían de mujer” en los actos sexuales. (Chamorro, 2009: 237-238) (destaquei).

O trecho acima em nada lembra a descrição que os autores anteriormente citados trazem da homossexualidade entre indígenas no Brasil. Clastres traz Krembegi como síntese do anti-sistema Guayaki, enquanto outros deixam claro, assim como os próprios entrevistados, que seria essa prática algo advindo do contato. Entretanto, o trecho acima traz uma referência a uma realidade que simplesmente não aparece na etnologia brasileira, no tocante ao papel espiritual desses indivíduos. Como aponta Torrão Filho (2000:221), a partir de Gilberto Freyre “entre os Mbyá havia uma classe de homens que imitavam as mulheres em todos os seus hábitos e atividades, vestindo-se como elas, fiando, tecendo, fazendo louças, etc. Estes efeminados, cujas vidas saíam das regras cotidianas, eram encarados como *Manitu*, ou sagrados”. Também Mott (cf. Brito, 2011: 89) irá traçar uma associação entre a homossexualidade e o xamanismo.

Nesse sentido, tais práticas remeteriam ao movimento *two-spirit* que caracteriza a compreensão dessas sexualidades não hegemônicas em povos indígenas dos Estados Unidos e Canadá desde 1990.

### **O movimento *two-spirit***

Naquele ano, por ocasião da *Third Native American/First Nations gay and lesbian Conference*, em Winnipeg (Canadá), estudiosos, indígenas e ativistas

resolveram adotar o termo “Two-Spirit” – preferência ratificada quando da realização, pela American Anthropological Association em 1993, da conferência *Revisiting the North American Berdache, Empirically and Theoretically*. Contudo, a escolha pela expressão *two-spirit*, proveniente da expressão ojibwa *niizh manitoag* possui implicações de natureza política. Como escreve Jacobs et al,

A decisão pelos nativos americanos (indígenas dos Estados Unidos) daqueles das Primeiras Nações (povos indígenas do Canadá) que participaram da conferência de Winnipeg e da seguinte em usar a identidade de two-spirit foi deliberada, com uma clara intenção de se distanciar dos não-indígenas gays e lésbicas. Parece-nos uma coincidência interessante que esse distanciamento marcado tenha acontecido num momento em que os governos dos Estados Unidos e Canadá estavam apenas começando a responder à epidemia da AIDS na comunidade gay. Muitos homens nativo-americanos urbanos tentaram voltar para casa em suas reservas para passar seus últimos anos com suas famílias antes de morrer por complicações da infecção pelo HIV. Cada um de nós ouviu histórias pessoais de homens que não eram bem-vindos em "casa" porque eles tinham "doença de gay branco" e que homossexualidade não era parte da cultura tradicional. Usando a palavra "two-spirit", enfatiza-se o aspecto espiritual da vida e minimiza a *persona* homossexual (Jacobs et al, 1997:3, tradução minha).

Roscoe (1998: 100, ss) traça um panorama dos caminhos que levaram a essa articulação – advinda tanto das lutas pelos direitos homossexuais em San Francisco (Califórnia) quanto das lutas indígenas na América do Norte, bem como, posteriormente, pelas demandas surgidas com o aparecimento da AIDS. Roscoe situa como marco dessa luta justamente a fundação da GAI (Gay American Indian), em 1975. Segundo os índios por ele ouvidos ao longo de seu trabalho, a articulação que levou a criação dessa organização apenas foi possível após a ocupação de Alcatraz por ativistas indígenas, em novembro de 1969: o movimento *Red Power* deu aos grupos indígenas – inclusive àqueles marginalizados, como os homossexuais – coragem para organizarem-se e enfrentarem o aparato pós-colonial. Até então, os indígenas homossexuais eram vistos como párias, mesmo pelos indígenas; e como resultado da ação colonial (que incluía práticas como conversão forçada, integracionismo sexual, corte de seus cabelos como forma de humilhação e, eventualmente, assassinatos). O

discurso que então as lideranças indígenas proferiam era, majoritariamente, no sentido de que a homossexualidade refletia todas as atitudes encaradas pelo discurso heteronormativo ocidental de que a homossexualidade corresponderia à depravação. O que o editor da revista indígena *Akwesasne Notes* escreve ao jornal gay *RFD* em larga medida lembra as reportagens já mencionadas neste trabalho: “Não queremos receber suas publicações, pois elas encorajam um tipo de comportamento o qual nossos anciãos não consideram normal e é uma decadência de nossa forma de vida”.

Uma das dificuldades encontradas pelas organizações *two-spirit* que surgem nos anos seguintes foi a completa falta de dados concernentes à AIDS entre indígenas, o que somente viria a mudar com a criação do National Native American AIDS Prevention Center. Em 1997 havia 1.677 casos oficiais de índios infectados com AIDS nos Estados Unidos – a título de comparação, havia no Brasil em 2001, conforme dados da Funasa, 50 indígenas com diagnóstico confirmado de AIDS (ver Brito, 2011).

Contudo, como resultado indireto desse percurso, Roscoe sinaliza que a luta contra a AIDS significou também a luta contra a homofobia, tornando possível que vários indígenas homossexuais despontassem como lideranças, bem como vários índios diagnosticados com a doença retornaram às suas comunidades. Mais que isso: crescia também a consciência de tradições de gêneros alternativos, não apenas pela memória oral, mas livros que buscavam retratar essas realidades – como *Living the Spirit* e *The Spirit and the Flesh*. Assim, as organizações homossexuais indígenas começaram a ter como bandeira de luta recuperar o papel “tradicionalmente sagrado” dos *two-spirit* em suas culturas.

Nas palavras de Sue Beaver (Mohawk):

Nós acreditamos que existe o espírito tanto de homem quanto de mulher interiormente. Olhamos para nós mesmos como sendo muito privilegiados. O Criador criou seres muito especiais, quando criou os *two-spirit*. Ele deu a alguns indivíduos dois espíritos. Nós somos pessoas especiais, e isso tem sido negado desde o contato com os europeus... O que os heterossexuais alcançam no casamento, nós conseguimos dentro de nós mesmos (Roscoe, 1998: 109).

Na verdade, mais do que a adoção de termos como gay, gênero alternativo, berdache, etc., o termo “two-spirit” recuperava um papel tradicional e, mais que isso, sagrado – diferentemente dos demais termos. Além disso, ao fazê-lo, tomava-se uma postura anti-colonial, por não mais aceitar as categorias ocidentais de classificação de determinadas práticas.

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

O que os estudos queer nos dizem sobre imigração, cidadania, prisões, bem-estar, luto e os direitos humanos?" Embora esses movimentos em estudos queer estejam criando teorias produtivas, eles não têm tratado das complicadas realidades coloniais dos povos indígenas nos Estados Unidos e Canadá. **Em uma tentativa de responder às perguntas acima postuladas em contextos especificamente nativos, as críticas two-spirit apontam para a incumbência de os estudos queer examinarem o colonialismo em curso, o genocídio, a sobrevivência e a resistência das nações e povos indígenas. Além disso, eles desafiam os estudos queer para confundir as noções de nação e de diáspora, prestando atenção às circunstâncias específicas das nações indígenas nos fundamentos territoriais dentro dos quais Estados Unidos e Canadá colonizam. Para levar as perguntas acima mais adiante, eu gostaria de perguntar o que as críticas two-spirit podem nos dizer sobre essas mesmas questões. Além disso, o que essas críticas podem nos dizer sobre nação, diáspora, colonização e descolonização? O que elas têm a dizer sobre os nacionalismos nativos, dos tratados de direitos, cidadania e não-cidadania? [...] Como elas podem instruir a nossa compreensão dos papéis de misoginia, a homofobia, a transfobia, e heterossexismo na colonização? O que eles têm a dizer sobre a restauração do idioma nativo, o conhecimento tradicional e sustentabilidade? O que as críticas two-spirit podem nos ensinar sobre a resistência, sobrevivência e continuidade?** (Driskill, 2010: 86-87, tradução minha, destacamos).

O que parece claro, aqui, é que a atualização dessa identidade não pode ser compreendida fora do contexto pós-colonial<sup>7</sup>. Assim, para compreendermos a emergência, ou não, de movimentos indígenas homossexuais, faz-se necessário buscar entendê-los não apenas enquanto demandas de gênero ou sobre o corpo

---

<sup>7</sup> O termo vem sendo utilizado aqui não enquanto marcador das relações entre as antigas colônias americanas e suas metrópoles europeias, mas pela forma como este contexto é percebido a partir das relações interétnicas e na literatura correspondente.

mas, sobretudo, como fenômenos políticos relacionados a forma como sua relação com o Estado, com os próprios indígenas e com a sociedade envolvente se mantém.

Obras recentes, como aquela organizada por Driskill et al (2011) trabalham essas questões, unindo “*two-spirit critiques*” e “*queer indigenous critiques*” (p. 22), por entenderem que ambas se complementem: o *queer* na crítica à heteronormatividade, o *two-spirit* enquanto crítica ao projeto colonial. A opção por trazer aos estudos two-spirit a teoria *queer* contém, em si mesma, uma crítica aos usos acadêmicos do termo two-spirit. Vários estudiosos do assunto acabaram colocando o uso do termo *two-spirit* em xeque, sem perceber que isso ia diretamente de encontro às demandas dos ativistas two-spirit que buscavam, justamente, um termo que agregasse uma identidade pan-indígena, mais do que – como queriam os antropólogos – acentuasse especificidades locais e/ou culturais. Dessa forma, à medida que o ativismo two-spirit se distanciava da academia, se aproximava da literatura e das teorias queer, justamente pelo fato de que

“Queer” pode funcionar como substantivo, adjetivo ou verbo, mas em qualquer caso se define contra o “normal” ou normalizador. A teoria queer não é um quadro de referência singular, conceitual ou sistemático, mas sim uma coleção de compromissos intelectuais com as relações entre sexo, gênero e desejo sexual. Se a teoria queer é uma escola de pensamento, então ela é uma escola com uma visão bastante heterodoxa de disciplina. O termo descreve um leque bastante diverso de práticas e prioridades críticas: leituras da representação do desejo pelo mesmo sexo em textos literários, filmes, música e imagens; análise das relações de poder sociais e políticas da sexualidade; críticas do sistema sexo-gênero; estudos de identificação transexual e transgênero, de sadomasoquismo e de desejos transgressivos. (Spargo, 2006: 8-9)

Assim, a opção pela teoria queer no lugar da Antropologia reflete um desejo – e possivelmente a necessidade – de se obter maior visibilidade da (e na) própria produção two-spirit, inclusive artística. Nesse sentido, o que chama a atenção nos estudos queer é sua perspectiva de demonstrar o caráter de invenção da própria matriz de gênero, verificando “os conflitos, as brechas, os

interstícios, as fissuras e as disjunções que possibilitam que os sujeitos subvertam as normas de gênero” (Pereira, 2006:470).

Como aponta Miskolci (2009) a teoria queer teria surgido nos Estados Unidos na década de 1980 em oposição aos estudos sociológicos sobre minorias sexuais e gênero, tratados até a década de 1990 a partir de uma lógica minorizante pelas Ciências Sociais, partindo de modelos sociais hegemônicos. Assim, do encontro dos Estudos Culturais norte-americanos com o pós-estruturalismo francês (em especial dos textos de Foucault e Derrida) teria surgido a teoria queer, compreendendo “a sexualidade como um dispositivo histórico de poder que marca as sociedades ocidentais modernas e se caracteriza pela inserção do sexo em sistemas de unidade e regulação social” (:154). A teoria queer busca assim focar em processos, a partir da desestabilização de categorias como “sujeito”, “identidade”, “agência” e “identificação”: Autores como Judith Butler, por exemplo, analisam o processo pelo qual o indivíduo vem a assumir sua posição como um sujeito: o sexo e o gênero são *efeitos* de instituições, discursos e práticas: mais que algo que somos, é algo que fazemos (Salih, 2012: 22).

Nesse sentido, sintetizando o argumento de Miskolci em seu texto (2009), não são os sujeitos que criam experiências, mas as experiências que criam sujeitos, sujeitos esses marcados por processos sociais que precisam ser reconstituídos, explicitados e analisados pelo autor, incluindo “a necessidade de reconstituir historicamente e analisar sociologicamente os processos normalizadores que produzem esses outros, sem os quais o hegemônico também não se constituiria nem manteria seu poder” (:174). Prossegue o autor mais a frente:

a teoria queer mostra que identidades são inscritas através de experiências culturalmente construídas em relações sociais, e o êxito de investigações que busquem articular estas esferas dependerá do desenvolvimento de metodologias que não apenas permitam estudar cada um dos componentes do processo social de constituição das identidades, mas, sobretudo, analisem as interdependências entre categorias, de forma que não resultem na soma de opressões (:176).

Não se trata mais de questionarmos se os povos indígenas são heteronormativos, homofóbicos, se possuem heterossexualidade compulsória... se a teoria trata, como diz Miskolci em seu texto, da “desconstrução da ontologia social”, mais do que dicotomias homo/hetero cabe-nos ter em mente questionar os vários processos e espaços de poder que situam as diferentes perspectivas e práticas discursivas desses sujeitos que não *são*, mas *estão*.

De fato, há na literatura antropológica brasileira vasto acúmulo de estudos sobre homossexualidade a partir dos quais este trabalho pode beneficiar-se (nesse sentido o trabalho de Carrara e Simões, 2007, oferece um excelente roteiro de leituras), mas a opção por privilegiar a literatura queer<sup>8</sup>, além dos motivos enumerados anteriormente, provém especialmente de seu rompimento com os estudos gays e lésbicos em relação aos quais propõe algumas mudanças:

O que esses primeiros estudos queer já vão modificar? Primeiro, o pressuposto de que a maioria é heterossexual é altamente questionável porque se a homossexualidade é uma construção social, a heterossexualidade também é. Então o binário hetero-homo é uma construção histórica que a gente tem que repensar. Até mesmo dados empíricos, como os que surgiram a partir de pesquisas sócio-antropológicas durante a epidemia de HIV/Aids, mostravam que as pessoas transitavam entre diferentes formas de amar. As pessoas nunca couberam apenas em um número limitado de orientações do desejo.

O segundo aspecto é que foram feministas que criaram a Teoria Queer, feministas mulheres e homens. Enquanto a maior parte dos estudos gays eram feitos por homens que não liam as feministas, a Teoria Queer é uma vertente do feminismo. Verdade seja dita, é uma vertente que vem questionar se o sujeito do feminismo é a mulher. Até hoje boa parte da produção feminista é feita com o pressuposto de que gênero é mulher. A Teoria Queer lida com o gênero como algo cultural, assim, o masculino e o feminino estão em homens e mulheres, nos dois. Cada um de nós – homem ou mulher – tem gestuais, formas de fazer e pensar que a sociedade pode qualificar como masculinos ou femininos independentemente do nosso sexo biológico. No fundo, o gênero é relacionado a normas e convenções

---

<sup>8</sup> No Brasil, além de Richard Miskolci, temos trabalhos na literatura queer produzidos por Berenice Bento, Nádia Perez Pino e Guacira Lopes Louro, dentre outros.

culturais que variam no tempo e de sociedade para sociedade. (Miskolci, 2012:31-32)

Há, contudo, um conjunto de problemáticas as quais talvez o uso exclusivo de autores e conceitos queer não permita esgotar, daí a importância da crítica two-spirit, no sentido de chamar a atenção para o papel que a colonização teve nesses processos.

Tal esforço analítico encontra claros paralelos em autores que trabalham o conceito de “colonialidade de gênero”. Mais que esse conceito em particular, interessa-me a análise dos processos em si, por entender que eles compliquem, intriquem e imbriquem raça, gênero, etnicidade e colonialismo a partir de uma perspectiva que extrapola as especificidades dos contextos two-spirit, permitindo-nos determinado grau de generalização.

Tal conceito (“colonialidade de gênero”) foi formulado pela antropóloga María Lugones (Lugones 2007, 2008 e Lugones e Mignolo, 2010), a partir de uma discussão sobre o conceito de “Colonialidade do Poder”, elaborado por Aníbal Quijano, encontrando eco em autoras latino-americanas, como Segato (2010) e Breny Mendoza (2010)<sup>9</sup>. Segundo esta autora, o conceito de “colonialidade do poder”, foi cunhado por Quijano para

descrever o padrão de poder que se estabelece com a coroa espanhola no século XVI na América, e que logo se estende por todo o planeta a medida que os poderes imperiais do Ocidente se revezam na subjugação dos que conhecemos hoje por pessoas do terceiro mundo: ameríndios, africanos da África, Caribe, América do Sul, Central e Norte, asiáticos, árabes e mestiços [...].Juntamente com o conceito de colonialidade do poder, Quijano introduz a “ideia de raça”, que surge com o “descobrimento” e que serve para reclassificar socialmente e de forma estratificada as pessoas das colônias segundo sua relação com o cristianismo, a “pureza de sangue” e as línguas europeias (Mendoza, 2010: 21).

Assim, a ideia de “raça” para Quijano é central, posto ser esse o conceito norteador e ordenador das lutas de poder e dos produtos delas derivadas: sexo, trabalho, autoridade coletiva e a subjetividade/intersubjetividade. Dessa

---

<sup>9</sup> Cláudia de Lima Costa (2012) também apresenta uma excelente discussão sobre o tema, ainda que sua análise seja sobre as teorias pós-coloniais vis-à-vis o conceito de tradução, de modo mais abrangente, razão pela qual, por espaço, opto por não incorporá-la a esta discussão, recomendando contudo fortemente sua leitura aos interessados na temática.

maneira, a ideia de gênero estaria subordinada à de raça. Além disso, o eurocentrismo também funcionaria como forma de construção de conhecimento, relegando os colonizados a “povos sem história”, tomando por certo a “universalização da posição epistêmica dos europeus” (Mendoza, 2010:22)<sup>10</sup>.

Nesse sentido, ainda que Lugones reconheça o mérito na análise de Quijano, ela aponta o que é, ao seu ver, um erro cometido pelo sociólogo peruano: ele teria suposto que o gênero – e a sexualidade – sejam elementos estruturadores em todas as sociedades humanas: “ao supor isso aprioristicamente, Quijano aceita sem dar-se conta as premissas patriarcais, heterossexistas e eurocentradas que existem sobre gênero” (idem). Assim, há duas autoras sobre as quais Lugones assentará sua análise: a feminista nigeriana Oyuronke Oyewumi e a feminista estadunidense indígena Paula Allen Gunn. Ambas trariam elementos, a partir de sociedades africanas e indígenas, respectivamente, no sentido de constatar a não existência de um princípio organizador como o gênero anterior à colonização. Além disso para Lugones a perspectiva de que o gênero seria uma categoria *a priori* naturalizaria relações de gênero e heterossexualidade – por tomar como universal o dimorfismo sexual, a partir de um olhar biologizante sobre o corpo – encobriria a forma como as mulheres do terceiro mundo experimentariam a colonização e seus efeitos, ainda hoje. Como sintetiza Lugones (2008:12), “raça não é mais mítica ou ficcional que gênero, ambas ficções fictícias” [*race is no more mythical and fictional than gender, both fictional fictions*].

Assim, fica o desafio de desenvolver um aparato conceitual que alcance a complexidade da relação da colonialidade de gênero com as noções de raça, sexualidade e classe nas sociedades latino-americanas, possivelmente incorporando (ou dialogando, ou contestando) várias das críticas *two-spirit*, na medida em que tal saída parece oferecer um contraponto interessante e original ao colonialismo epistêmico, às teorias generalizantes e/ou descoladas das demandas desses povos.

---

<sup>10</sup> Cf. nota 2, página 4, infra.

## Juntando os pontos

Recuperando até aqui alguns dos pontos levantados, temos inicialmente um fenômeno que ao longo da história colonial sempre foi reprimido e invisibilizado: as práticas não-heteronormativas indígenas em suas mais diversas formas. Contudo, como também pudemos perceber, mais que isso, esses fenômenos devem ser compreendidos enquanto *processos*, sendo que ao longo dos últimos séculos as diversas perspectivas sobre essas práticas foram se transformando, na medida em que se transformavam e rearticulavam-se (internamente, inclusive), conceitos como indianidade, identidade, masculinidade, feminilidade, autenticidade, dentre outros. Temos, também, visões diversas entre analistas sobre o tema, que oscilam entre a visão particularista - como parte dos textos escritos por antropólogos, os quais defendem que essas práticas somente podem ser compreendidas dentro das lógicas culturais nas quais se inserem - até teóricos *queer* e ativistas two-spirit, que a colocam como categoria comum a diversos povos, fortalecendo uma pan-indianidade e transformando sua visibilidade em demanda anti-colonial.

O que se percebe, nesses novos contextos, é a produção de novas formas de convívio e reflexões no campo da alteridade; zonas de interstício (fronteiras) marcadas por serem espaços de redefinições das identidades dos grupos envolvidos nesses processos, os quais não podem ser vistos como meras contingências ou oportunismo por parte de determinados grupos em busca de poder, visibilidade ou recursos.

Para tanto, é fundamental estabelecer um diálogo com os estudos sobre movimentos sociais em geral e com movimentos indígenas em particular, a fim de compreender os processos e conjunturas que engendraram os movimentos indígenas pós-coloniais nesses países. Nesse sentido, parte-se do ponto de vista de que a formação desses movimentos não é mero reflexo do poder do Estado, ou epifenômeno da expressão coletiva de identidades até então subalternas, mas enquanto constitutiva dos esforços desses movimentos para redefinir “o significado e os limites do próprio sistema político” (Alvarez *et al*,1998:7).

A questão parece ser muito menos sobre os usos que os indígenas façam de seus corpos (ou o próprio conceito de corporalidade, em si), ou as perspectivas étnicas sobre sexualidade mas, sobretudo, o que os processos de poder que permeiam as relações às quais esses sujeitos se vinculam. As formas como essas subjetividades emergem e as eventuais implicações disso em termos de interpretação antropológica, necessariamente, deverão levar em conta esse contexto mais amplo e relacional de poderes, tomando-o não apenas como forma de resistência a um saber colonial quanto uma forma de expressão do protagonismo desses sujeitos.

Nesse sentido, as situações aqui trazidas chamam-nos a atenção para a complexidade desse campo, com importantes variações a serem exploradas. Como aponta Simião (1999), sujeitos também são criados nesses processos. Assim, temos que levar em conta que a produção do campo e dos conceitos a ele relativos são resultado de um processo segundo o qual atores adquirem recursos disponibilizados no interior do campo e os mobilizam de acordo com as posições de poder que estruturam o campo naquele momento. Dessa forma, o conceito varia tanto no tempo quanto no espaço, sendo itinerante, passando a ser resultado tanto de cooperação quanto dos conflitos.

Com essa finalidade, parece-nos importante dedicar atenção ao “campo de variação” (Barth, 2000:197) nas práticas e discursos dessas novas formas de organização, com vistas a mapear a diversidade e a construção de algumas dessas dimensões de variação, interdependentes e conectadas, com vistas a observar e descrever com maior precisão suas particularidades (:193). Nesse sentido, o que esses processos nos dizem acerca das várias formas de colonialismo, protagonismo indígena, suas agencialidades, e identidades, tomadas aqui como “celebração móvel”<sup>11</sup>?

Trata-se assim de buscar-se desconstruir tais categorias à luz de processos de identidade, colonialismo, normalização, etc., pensando os

---

<sup>11</sup> “A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ corrente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (Hall, 2006:12-13).

processos através dos quais essas categorias foram operacionalizadas. Não se trata de trabalhar a categoria “two-spirit”, mas como categorias como two-spirit, berdache, homossexual, travesti, indígena, não-indígena, heterossexual, gênero, sexo, etc. se molda[ra]m, se [re]situaram e podem ser [re]significados. Nos dizeres de Foucault,

O próprio mutismo, aquilo que se recusa dizer ou que se proíbe mencionar, a discrição exigida entre certos locutores não constitui propriamente o limite absoluto do discurso, ou seja, a outra face de que estaria além de uma fronteira rigorosa mas, sobretudo, os elementos que funcionam ao lado de (com e em relação a ) coisas ditas nas estratégias de conjunto. **Não se deve fazer divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discrição é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos.** (Foucault, 2011:33-34, destacamos)

Ora, até aqui nosso percurso parece levar a conclusão de que o surgimento de uma identidade two-spirit faça sentido enquanto uma das possíveis “estratégias políticas surgidas em situações coloniais de extrema complexidade e diversidade, e na qual os atores sociais indígenas estão engajados em relações de poder desmedidamente assimétricas” (Baines, 1997:68).

Da mesma forma, Repetto, que define movimentos indígenas em Roraima como algo surgindo em resposta aos diversos atores sociais por ele analisados, caracterizando-se como movimentos sociais,

devido à necessidade de efetivação de uma estratégia de defesa e a partir da superação das crises organizacionais, [passando] não somente a criticar mas também a fazer sugestões **que contestam a ordem da dominação**. A diferença entre os movimentos indígenas e os outros movimentos sociais encontra-se no fato de que seu campo de ação não se limita às arenas política e social, ampliou-se grandemente no campo de cultura e educação e, neste aspecto **o movimento indígena questiona o sistema histórico de dominação**. (1998:106, destaquei).

As partes negritadas remetem ao que foi adiantado em nosso argumento, de que movimentos indígenas queer são fruto de uma demanda coletiva que diz respeito a relações de poder. Nesse sentido, o autor enxerga no surgimento de novos movimentos culturais, “a cultura como verdadeira arena de luta, onde a orientação dos conflitos está vinculada às orientações culturais e redefinições da mesma” (op cit., 108)<sup>12</sup>.

Os paralelos com as ponderações que até aqui viemos fazendo, em especial no tocante aos movimentos indígenas como uma crítica não apenas conjuntural, mas a toda uma estrutura de poder é evidente: o surgimento dessa demanda nos Estados Unidos nos diz, segundo penso, bastante sobre a organização das políticas indigenistas naquele país mas, também, sobre como ali se organizam os movimentos indígenas. Tal qual Repetto aponta nas organizações indígenas de Roraima (op cit: 107), nos Estados Unidos os movimentos indígenas (e nesse caso específico, o movimento two-spirit) também teriam desenvolvido respostas criativas no sentido de legitimarem seus questionamentos tanto nas arenas governamentais quanto no campo das relações interétnicas.

Cria-se, assim, uma homossexualidade *indígena*, ao contrário da situação brasileira, na qual se fala, quando muito, em indígenas homossexuais. No Brasil, ao que tudo indica, o movimento indígena não teria buscado (até agora, talvez...?) de forma tão organizada instrumentalizar demandas específicas dos indígenas homossexuais justamente por ser o fenômeno ainda entendido como demanda individual, ligada a opção sexual – e, como vemos, às vezes interpretada como sinal de perda cultural.

Torna-se assim a cultura uma arena de conflitos: os indígenas homossexuais norte-americanos saem da condição de duplamente marginalizados (enquanto indígenas e homossexuais) - inclusive dentro de sua cultura – em busca da legitimação de suas demandas. A forma como fazem isso é por meio da emergência de uma coletividade distinta, a partir de demandas culturais e políticas,

---

<sup>12</sup> Alvarez et al (1987:7) escrevem nesse sentido, ao apontar que “Cultura é política porque significados são constitutivos de processos que, implícita ou explicitamente, buscam redefinir o poder social. Ou seja, quando movimentos implantam concepções alternativas de mulher, natureza, raça, economia, democracia ou cidadania que perturbam os significados culturais dominantes, eles decretam uma política cultural”.

criando identidades e ressignificando símbolos vistos como “tradicionais” (e o próprio conceito de *tradição*, em si), reposicionando-se diante de sua história.

## Referências Bibliográficas

- ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. “Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements”. *Culture of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning the Latin American Social Movements*. ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. (Eds.). Oxford: Westview Press. 1998.
- AMANTINO, Márcia. “E eram pardos, todos nus, se coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”. DEL PRIORE, Mary e Márcia AMANTINO (Orgs). *História do corpo no Brasil*. S. Paulo, Unesp. 2011.
- BAINES, Stephen G. “Uma tradição indígena no contexto de grandes projetos: os Waimiri-Atroari”. *Anuário Antropológico* 96. Brasília: DAN/UnB. 1997.
- BARTH, Fredrik. “Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos”. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra capa Livraria. 2000.
- CANCELA Cristina Donza, Flávio Leonel Abreu da SILVEIRA, Almiros MACHADO “Caminhos para uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul”, *Rev. Antrop.*, Vol. 53, n.1. 2010.
- COSTA, Cláudia de. “Feminismo e tradução cultural: sobre a Colonialidade do Gênero e a Descolonização do Saber”. *Portuguese Cultural Studies*. 4, Fall 2012.
- CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio Assis. “Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira”. *Cad. Pagu*. n. 28, pp. 65-99. 2007.
- CHAMORRO, Graciela. *Decir el Cuerpo: Historia y etnografía del cuerpo em lós pueblos Guaraní*. Asunción: Tiempo de Historia, Fondec. 2009.

- DRISKILL, Quo-Li. "Doubleweaving: Two-Spirit Critiques – Building alliances between Native and Queer Studies". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 16:1-2, pp. 69-92. 2010.
- DRISKILL, Quo-Li; Chris FINLEY; Brian Joseph GILLEY; Scott Lauria MORGENSEN (Eds.). *Queer indigenous studies: critical interventions in Theory, Politics and literature*. Tucson: The University of Arizona Press. 2011.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade do saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal. 2011.
- FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense. 1983.
- GAMSON, Joshua. As sexualidades, a teoria queer e a pesquisa qualitativa. In: DENZIN, Norman *et alii*. *O planejamento da pesquisa qualitativa. Teorias e abordagens*. Porto Alegre, Artmed, 2006, pp.345-362.
- GREGOR, Thomas. *Anxious pleasures: the sexual lives of an Amazonia people* Chicago: University of Chicago Press 1985.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HERDT, Gilbert H. (1996). *Third sex, third gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*. New York: Zone Books.
- JACOBS, Sue Ellen, Wesley THOMAS, Sabine LANG (Eds.). *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Urbana: University Of Illinois Press, 1997
- KRISTEVA, Julia. *Powers of Horror: An Essay on abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.
- LUGONES, Maria. "Heterosexualism and the Colonial/Modern System". *Hypatia*, Vol. 22, N. 01, winter 2007.
- \_\_\_\_\_. "The Coloniality of Gender," *Worlds & Knowledges Otherwise 2*, Dossier 2. Spring 2008.
- LUGONES, Maria; MIGNOLO, Walter *Genero y Descolonialidad* Buenos Aires: Editora del Signo: 2010.
- MENDOZA, Breny. La epistemologia del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. In MIÑOSO, Yuderlys Espinosa (coord).

- Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* – Volume 1 – Buenos Aires: En la Frontera, 2010.
- MISKOLCI, Richard. “A Teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização”. *Sociologias*. n. 21, pp. 150-182. 2009.
- \_\_\_\_\_. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Universidade Federal de Ouro Preto. 2012.
- MOTT, Luiz. “A homossexualidade entre os índios do Novo Mundo antes da chegada do homem branco”. BRITO, Ivo et al. *Sexualidade e saúde indígenas*. Brasília: Paralelo 15, 2011.
- MIGNOLO, Walter. “Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política”. *Cadernos de Letras da UFF, Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008.
- MURPHY, Robert; QUAIN, Buell Quain. *The Trumáí Indians of Central Brazil*. Seattle & London: University of Washington Press. 1955
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. “A teoria *queer* e a Reinvenção do corpo”. *Cad. Pagu*. n. 27, pp. 469-477. 2006.
- RODRIGUES, Maria Mendonça. *A caminhada de Tanyxiwè: Uma teoria Javaé da História*. Tese de doutorado apresentada ao departamento de Antropologia. Universidade de Chicago, 2008.
- ROSCOE, Will. *Changing ones: third and fourth genders in native North America*, New York: St. Martin's
- SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2012.
- SEGATO, Rita Laura. “Gênero y colonialidad: em busca de claves de lectura y de um vocabulário estratégico descolonial”. QUIJANO, Anibal; Julio Mejía NAVARRETE (Eds.) *La cuestion descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma. 2010.
- SIMIÃO, Daniel Schroeter. *Um conceito itinerante: Os usos do gênero no universo das Organizações não-governamentais*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Unicamp. Campinas. 1999.

SPARGO, Tamsim. *Foucault e a teoria Queer*. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora:EdUFJF. 2006.

TORRÃO FILHO, Amílcar. *Tríbadés galantes, fachonos militantes: homossexuais que fizeram história*. S. Paulo: Summus, 2000.

TORRES, Maristela Souza. 2011. Mulher karajá. Desvendando tradições e tecendo inovações: diálogo sobre as demandas de gênero. Tese de doutorado. PUC/SP

WAGLEY, Charles *Welcome of Tears*, Oxford University Press. 1977.