

Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul

Cristina Donza Cancela
Flávio Leonel Abreu da Silveira
Almires Machado

Universidade Federal do Pará

RESUMO: O presente artigo se propõe a discutir os caminhos da pesquisa iniciada pela equipe do projeto “Sexualidade e conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo na aldeia e na cidade”, nas aldeias Jaguapiru e Bororó, no Mato Grosso do Sul. A proposta do artigo é a de tratar de temas voltados à homossexualidade nestas aldeias situadas às proximidades de um centro urbano. A partir da observação etnográfica e de entrevistas realizadas em campo, tomamos como recorte as trajetórias, práticas e percepções de dois indígenas, e realizamos um levantamento preliminar da literatura sobre as relações entre homossexualidade e etnias indígenas.

PALAVRAS-CHAVE: etnicidade, povos indígenas, homossexualidade.

Neste artigo nos propomos a analisar algumas vivências e valores referentes aos relacionamentos homossexuais de pessoas das etnias Guarani Nhandeva, Kaiwoá e Terena,¹ nas aldeias indígenas de Jaguapiru e Bororó, região de Dourados, no Mato Grosso do Sul. Para tanto procuramos discutir, a partir da trajetória de dois de nossos interlocutores que se reconhecem e são reconhecidos por parte dos integrantes das aldeias como homossexuais – o uso deste termo será discutido mais à frente –, suas percepções acerca do relacionamento entre pessoas do mesmo sexo, as ten-

sões e perspectivas que envolveram e envolvem suas experiências de vida, assim como, seus relacionamentos com familiares e com os parentes.²

Procuramos iniciar estas discussões sempre evidenciando o processo do trabalho de campo, os encontros, os desencontros e as dificuldades para levarmos a termo os temas da pesquisa que nos propusemos realizar.

Nossas questões estavam centradas na preocupação em compreender a percepção que as pessoas da aldeia possuíam, ou não, acerca da homossexualidade; que termos eram usados para definir os relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo; como as pessoas identificadas e que se autoidentificavam como homossexuais, estabeleciam a sua sociabilidade no universo das relações de parentesco, de amizade, de trabalho e de estudo nas aldeias, assim como na cidade de Dourados, onde elas mantêm um trânsito constante. Além disso, interessava-nos compreender alguns aspectos em torno das tensões e das perspectivas envolvidas nos relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo, quando eles se configuravam no viver junto e no reconhecimento da relação diante dos demais indígenas.

Sendo assim, será que poderíamos falar na existência de jogos de negociação envolvendo a (in)visibilidade destes relacionamentos nas aldeias – devendo as pessoas envolvidas experienciar tais sentimentos e práticas numa margem fluida, que oscilaria entre o dito e o não-dito, por exemplo – para dar conta das expectativas sociais, dos valores normativos, das (in)tolerâncias pessoais e do “fuxico” que exercem formas de controle social.

Um de nossos principais desafios neste artigo é o de pensarmos as questões da sexualidade articuladas à de etnicidade, assim como, ao gênero, à geração e à escolaridade no contexto das aldeias pesquisadas. Propomo-nos, desta forma, a investigar de que modo estas pessoas que vivem na interseção dos marcadores sociais da diferença acima pontuados, dialogam, tensionam e resistem – no sentido de elaborarem táticas (Certeau, 1994) – a fim de lidar com um conjunto de valores e expectativas que se

coadunam às experiências, às identidades de gênero e sexuais culturalmente construídas. Estas são algumas das questões que nos propomos a discutir neste texto, mas antes de entrarmos mais diretamente nelas, vejamos como nos interessamos pelo tema de maneira a nos aproximarmos do mesmo, tornando-o um objeto de pesquisa no campo da Antropologia, se constituindo nas interfaces dos estudos urbanos, da sexualidade e da etnologia indígena.

1. Mapeando a aldeia a partir da metrópole: o início da pesquisa

Podemos dizer que a pesquisa surgiu a partir das inúmeras conversas que tiveram lugar no Laboratório de Antropologia,³ entre os pesquisadores que atualmente compõem a equipe do projeto, sobre as relações homossexuais existentes em ambas as aldeias situadas no Mato Grosso do Sul, nas proximidades da cidade de Dourados. Sendo assim, é claro que nossas formações em relação à temática de gênero e da sexualidade, de alguma maneira, informaram nossos interesses por tais diálogos, além de uma significativa curiosidade investigativa em torno de um tema tão candente e, por que não dizer, tão pouco explorado pela etnologia indígena.

Naqueles primeiros momentos, os diálogos com Almiros – morador da aldeia Jaguapiru: filho de pai Terena e mãe Nhandeva – nos colocavam a recorrência de relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo, particularmente nos alojamentos dos trabalhadores das usinas de corte de cana-de-açúcar, no Mato Grosso do Sul, quando indígenas de diversas etnias permaneciam residindo nos barracões ao longo de semanas, ou meses, enquanto duravam os trabalhos no local. Várias poderiam ser as situações encontradas, atualizadas em relações sexuais esporádicas, ou mesmo, a formação de casais que permaneciam juntos nos alojamentos durante todo o período que perdurava o corte da cana. Sabe-se que poucos man-

tinham esses relacionamentos após o retorno às aldeias, pois alguns deles se limitavam ao período vivido nos barracões.

Almires destacava as situações em que o casal, formado por dois índios homens, dormia no mesmo leito dentro do barracão, mantendo um cotidiano de refeições, de higiene e lavagem de roupas, compartilhado. Estas práticas não geravam exclusão ou afastamento do grupo mais amplo, embora momentos jocosos, envolvendo as brincadeiras, as piadas e os comentários em torno do relacionamento se fizessem presentes, o que não implicava, segundo a leitura de Almires, numa pressão para que os relacionamentos se dissolvessem ou, até mesmo, o afastamento dos parceiros envolvidos em relação ao grupo de trabalhadores indígenas do barracão. Nota-se que tais fatos, posteriormente, foram confirmados por outros indígenas, nas entrevistas realizadas.

Em nossos diálogos, Almires lembrava a existência de casais de mulheres e de homens que viviam nas aldeias há algum tempo, e que mantinham uma rotina comum em relação aos demais casais do lugar, não havendo a exclusão ou o afastamento por parte das pessoas da aldeia, embora, mais uma vez, o fuxico – termo usado pelos moradores das aldeias –, as piadas e as brincadeiras fizessem parte de seu cotidiano. De algum modo, a literatura nos alerta que estas práticas são sancionárias e pontuam tensões sociais expostas de forma supostamente leve e não-violenta, mas que atualizam valores, normas e papéis tradicionalmente aceitos ao rir, ao falar, ao fuxicar, daquilo que foge aos preceitos de caráter mais normativos.

Frente a este cenário, interessou-nos naquele primeiro momento refletir acerca dos significados atribuídos a estes relacionamentos pelas pessoas neles envolvidas, assim como pelos demais moradores das aldeias. Para tanto, as questões que inicialmente nos colocamos eram as seguintes: como aqueles que viviam tais relacionamentos dialogavam, tensionavam e assimilavam o fuxico e as piadas dos demais? Quais as regularidades e as

especificidades que marcavam a sociabilidade, as trajetórias e os relacionamentos destas pessoas?

2. O Campo, o processo da pesquisa, ou o como chegar lá

Inquietações desta ordem nos levaram à construção de um projeto de pesquisa⁴ em conjunto e, em decorrência à realização de um primeiro período de trabalho de campo nas aldeias Jaguapiru e Bororó, no Mato Grosso do Sul, em janeiro de 2009. É preciso salientar que o fato de Almires morar na aldeia Jaguapiru e pertencer às etnias Guarani-Nhandeva e Terena foi fundamental à escolha dos *loci* da pesquisa, não apenas pelo fato de que as questões acima pontuadas, trazidas por ele, sugeriam a pertinência do tema nas duas aldeias estudadas, mas também pela provável facilidade de acesso às populações que nelas vivem.

Em um primeiro momento, Almires dirigiu-se às aldeias a fim de falar sobre a pesquisa com os possíveis interlocutores, de maneira a explicarlhes os temas a serem abordados, realizando uma primeira série de entrevistas. Além disso, solicitou a autorização de lideranças locais para que pudéssemos iniciá-la no período em que havíamos nos programado para efetuar o trabalho de campo e, assim, realizarmos a pesquisa etnográfica. Com o seu retorno a Belém, e a autorização para que realizássemos o trabalho, finalmente nos deslocamos para as áreas de estudo.

As aldeias Jaguapiru e Bororó formam uma área contígua e têm trajetórias de formação muito semelhantes, estando associadas ao processo de confinamento destas populações indígenas em reservas na região de Dourados, pressionadas pela expansão da Companhia Matte Larangeiras e, posteriormente, pelas derrubadas de matas e pela implantação de fazendas de gado e de cana-de-açúcar (Brand, 1997). Estas aldeias encontram-se bastante imbricadas por relações sociais de parentesco entre seus mo-

radores. Elas constituem áreas próximas à cidade de Dourados, distantes cerca de quinze minutos de carroça – meio de transporte usual na região –, sendo muitas vezes consideradas como “bairros” desta cidade.

Juntas, as aldeias têm aproximadamente 12.000 (doze mil) habitantes, pertencentes às culturas Nhandeva, Kaiwoá, e Terena, com um índice de natalidade que atinge cerca de 500 (quinhentos) nascimentos ao ano e a taxa de mortalidade infantil em 30:1000 (trinta óbitos em cada mil nascimentos com vida). A terra soma 3.539 ha (três mil e quinhentos hectares), o que acarreta diversos problemas, como a dificuldade de moradia, problemas de saneamento básico (inexistência de esgotos e distribuição de água potável, por exemplo), um maior número de escolas que beneficie a população indígena; a presença de um transporte escolar efetivo (Machado & Andrade, 2007). Atualmente, as paisagens das aldeias apresentam escassas áreas de mata nativa, bem como espaços exíguos para o plantio, em função da expansão e do desmatamento oriundos da formação de fazendas de soja, cana-de-açúcar e de criação de gado (Brand, 1997; Pereira, 2004).

A origem de Jaguapiru e de Bororó remete a uma política de formação de aldeias naquela área sul-matogrossense que remonta à segunda metade do século passado. Nota-se que a escassez de área de matas nativas e a existência de espaços limitados para o plantio, de certa forma, alteram o *modo de ser* dos indígenas que nelas vivem, pelo menos aquele construído ao longo do tempo e experienciado a partir das “formas sensíveis” (Sansot, 1983) que acionam cosmologias sutis, porque indicadoras de uma profunda interação entre o ser no mundo e as entidades (sobre)naturais – ou ainda, entre os humanos, os não-humanos e as deidades –, e que persiste na memória dos mais velhos que evocam laços complexos com os lugares de pertença outrora distribuídos por um vasto território entre Brasil e Paraguai. Por outro lado, situações de degradação socioambiental e de falta de assistência à saúde criam laços mais estreitos de dependência em

relação à cidade e ao poder público. Além disso, o deslocamento das pessoas entre as aldeias e a cidade de Dourados é uma constante, e se atualiza na compra de inúmeros bens de consumo; na frequência às escolas e às universidades; no trabalho e uso dos equipamentos de saúde e segurança pública oferecidos no município.

3. O campo e suas vicissitudes

Chegando ao campo de pesquisa, ficamos hospedados na casa de um dos capitães, já falecido, situada na aldeia Jaguapiru. Nela, atualmente, reside a sua filha, com o marido e um casal de filhos. A casa é de alvenaria, apresentando alpendre, sala, três quartos, cozinha e banheiro. Possui um quintal com árvores frutíferas, algumas galinhas e cachorros circulam pelo local, logo adiante há um cercado onde pastam tranquilamente um grande touro e algumas poucas vacas. Na lateral e na frente da casa, distando cerca de 200 a 300 metros, ficam as casas de mais dois filhos do falecido capitão, que residem com suas respectivas esposas e filhos(as). Na casa da lateral, muito semelhante à primeira descrição, acrescenta-se a criação de alguns porcos confinados em um chiqueiro de madeira e a existência de um trator, usado para os serviços ligados à plantação não apenas dos parentes, mas também, das demais pessoas da comunidade que pagam a diária do serviço, muitas vezes correspondente ao valor do diesel gasto.

Vemos, deste modo, que os filhos ao se unirem e constituírem a sua própria unidade residencial procuram manter a proximidade com a residência paterna, construindo suas casas na mesma área de terra que pertencera ao pai, o que parece ser um padrão nas aldeias. Ao falecer, o capitão estava vivendo na casa, anteriormente citada, com a segunda esposa, por isto, a mãe de seus filhos vivia em uma residência distante, fora da área acima referida, juntamente com uma de suas filhas, também separada de seu terceiro marido.

Nossas primeiras entrevistas foram realizadas no universo deste grupo familiar que é descendente de uma importante liderança local. Na verdade, as entrevistas iniciais foram feitas com pessoas bastante próximas ao pesquisador Almiros, só posteriormente, com o envolvimento e o tempo maior em campo, fomos ampliando nossas redes de interlocutores. Isto não significa dizer que eram pessoas desconhecidas ou sem relacionamento com o pesquisador, mas sim, pessoas com relações de parentesco e amizade um pouco mais fluídas e distantes.

De qualquer forma, nossa rede de interlocutores foi construída a partir da rede de relações e de conhecimento do pesquisador-nativo. A escolha dos entrevistados (embora alguns tenham nos escolhido para lhes entrevistarmos) passou pela nossa preocupação em conversarmos com pessoas de diferentes gerações, gênero, trajetórias afetivas com pessoas do mesmo sexo, ou não, e posição política na aldeia. As lideranças, se não todas, as mais antigas, precisavam ser ouvidas não apenas pela riqueza de suas histórias de vida, de suas narrativas e memórias, mas também por uma questão de respeito e de relações políticas inerentes à dinâmica das aldeias. A entrevista com uma liderança implicava a necessidade de entrevistar uma segunda para evitar possíveis constrangimentos.

A rede de interlocutores foi se formando e se ampliando, também a partir das próprias indicações das pessoas entrevistadas, que nos chamavam a atenção para situações e pessoas que julgavam importantes conversarmos durante a nossa permanência no local, considerando-se as temáticas de nossa pesquisa. Portanto, para a realização das entrevistas – dada à heterogeneidade dos interlocutores – elaboramos roteiros diversos, mas com algumas questões comuns relativas às paisagens locais e às memórias relativas ao lugar; à compreensão dos comportamentos em relação ao viver junto; à família, a fim de compreendermos a relação dos pais com os filhos e com a rede de parentesco; a existência de relacionamentos entre pessoas do mes-

mo sexo – casais femininos e masculinos; finalmente, as práticas e representações em torno destes relacionamentos por parte dos entrevistados.

Logo no início de nosso campo, algumas pessoas foram citadas nas entrevistas como sendo reconhecidamente “homossexuais”,⁵ contudo ao entrevistarmos uma delas, percebemos o incômodo com as questões relativas à existência de relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo na aldeia; falávamos de forma generalizada, sem alusões pessoais a fim de abrir espaço para que a própria pessoa se autoatribuísse à vivência destas práticas, uma vez que seus relacionamentos eram de domínio público no lugar.

Entretanto, manteve a reserva quanto a uma possível experiência pessoal de caráter homoerótico que a vinculasse à temática, falando sempre a partir do conhecimento sobre o “outro”, ou melhor, acerca de pessoas que ela ouvira dizer ser homossexual e, até mesmo, que sabia da existência de tais relacionamentos. Isto de alguma forma foi importante para a pesquisa por vários aspectos. Ao falarem sobre a experiência de pessoas reconhecidas como homossexuais, nossos interlocutores estavam nos ajudando a compreender as formas como percebem e significam os relacionamentos deste tipo. Por outro lado, o desconforto e a omissão quanto às suas trajetórias pessoais na prática destes relacionamentos, alertou-nos para o jogo de (in)visibilidade existente nas aldeias e a percepção de que estes envolvimento estavam marcados por tensões, que as piadas e os fuxicos já nos haviam indicado. Portanto começava a ficar claro que as situações vividas pelos indígenas reconhecidos como homossexuais, não eram tão tranquilas como aparecera em nossos primeiros diálogos, antes da realização do trabalho de campo.

A postura de ocultamento, pelo menos por parte de alguns dos entrevistados, ocorreu logo no início da pesquisa de campo, o que foi fundamental para reorientarmos nossa rede de interlocutores, uma vez que ficara claro que as pessoas não falariam sobre temas tão particulares a pessoas estranhas, pelo menos não em um primeiro contato. Ao chegarmos às aldeias pensá-

vamos estar diante de pessoas que mantinham seus relacionamentos com outras do mesmo sexo, de forma “aberta” para a comunidade e para si. No entanto, a resistência de alguns nos mostrou o cuidado que deveríamos ter para não causar problemas a nossos entrevistados dali em diante.

Desta forma, passamos a entrevistar um número maior de pessoas que mantinham relacionamentos heterossexuais do que aquele que havíamos inicialmente pensado, não apenas pela importância das entrevistas em si mesmas, mas também como uma forma de não comprometer aqueles que se dispunham a falar sobre os seus envolvimento homossexuais. A partir do momento em que as entrevistas se davam com pessoas com múltiplos perfis, acreditávamos que isto, de alguma forma, minimizaria as possíveis associações entre um entrevistado e sua identificação direta com a figura estigmatizada do “homossexual” pelos demais indígenas. Por mais que alguns deles já fossem reconhecidos desta maneira, não gostaríamos de sermos nós aqueles que visibilizariam tais questões a um número maior de pessoas, ou por outra, confirmar o que era apenas uma suspeita para alguns, estimulando os possíveis “fuxicos”. Procuramos evitar coisas do tipo: “Ah! Os professores amigos do Almiros e o Almiros estavam entrevistando o fulano; estavam na casa da sicrana. Ah, mas então ele é mesmo ‘gay’! Ela é ‘sapatão’!”

Por outro lado, ampliamos nosso roteiro de entrevistas aumentando o número de questões relativas ao casamento, ao parentesco, aos filhos, à formação educacional e às memórias acerca do lugar e de suas paisagens. Embora estas questões já estivessem presentes no roteiro original demos maior ênfase a elas, a fim de descaracterizar que tratávamos apenas de uma pesquisa sobre “putos” e “sapatões” aos olhos das pessoas, mas, sim, uma pesquisa sobre múltiplos aspectos da aldeia, considerando os relacionamentos gays e lésbicos, mas, também, os vários moradores da aldeia cujos relacionamentos afetivos envolviam os sexos diferentes.

Por conta disso, algumas questões se colocavam para nós: até que ponto estas pessoas, reconhecidas nas aldeias como mantendo relacionamentos com outras do mesmo sexo, ocultavam suas vivências da comunidade como um todo (ou pelo menos, mantinham o jogo oscilante entre o dito e o não-dito) ou, na verdade, não se sentiam à vontade para conversar sobre seus relacionamentos conosco, afinal, éramos pessoas estranhas a elas, pelo menos dois de nós o eram, logo, porque discutir questões de foro íntimo conosco? Talvez a reserva e a não exposição se desse em relação a nós e a nossa pesquisa, à possibilidade de publicização “para fora do lugar” de algo que pertence à experiência da pessoa, e não necessariamente, a uma preocupação com a comunidade das aldeias. Algumas destas inquietações foram sendo respondidas com o desenrolar da pesquisa, como o leitor poderá notar.

Aqui destacamos as questões, os limites e as possibilidades que tivemos que nos ater em nosso processo de pesquisa. Para além da boa acolhida que tivemos, sendo constantemente convidados a jantar nas casas e tomar tereré, tivemos que lidar com nossas restrições, particularmente de tempo, as de nossos entrevistados e de nossos anfitriões, afinal quebramos a rotina dos moradores da casa em que nos hospedamos, sendo nunca demais agradecer mais uma vez a sua generosa acolhida.

4. Escolhendo os termos para entrar no campo

Ao chegarmos às aldeias Jaguapiru e Bororó, tivemos a preocupação de evitar a utilização de categorias e expressões que comumente identificam e qualificam as pessoas como homossexual o que nos levava a alguns dilemas em campo: 1) poderíamos estar diante de uma expressão desconhecida, ou pouco usada, aos indígenas das aldeias, de modo geral; 2) apesar de sua ressignificação, o termo homossexual ainda traz consigo um caráter “estigmatizante”, cujas marcas simbólicas, nem sem-

pre visíveis, identificam os sujeitos (Goffman, 1982); 3) por se tratar de uma expressão muito associada às sociedades complexas urbano-industriais e remeter a noção de indivíduo e de que a prática afetiva e sexual deste indivíduo define a sua subjetividade, comportamentos e formas de pensar (Weeks, 2000; Foucault, 1997[1976]).

Nosso conforto e expectativa naquele momento era a possibilidade de percebermos, mediante o exercício etnográfico nas aldeias, as expressões êmicas, com as quais os indígenas operavam em seu cotidiano para fazer referência a estes relacionamentos e às pessoas que os viviam. Ao longo de nossos diálogos anteriores à entrada em campo, Almiros afirmara não existir um termo nativo para a figura do homossexual no contexto das aldeias, sendo a palavra “puto” usual para os homens, que pronunciam com um acento espanholado, dado a sua fluência no espanhol devido à proximidade com o Paraguai. A palavra em questão é utilizada no contexto da sociedade nacional com um tom pejorativo em diversas regiões do país, o que de alguma forma os aproximava das categorias utilizadas por não-índios. As mulheres, por sua vez são denominadas comumente de “sapatão”.

Portanto, inicialmente, nos limitamos a utilizar a expressão *pessoas que mantém relacionamentos afetivos e sexuais com outras do mesmo sexo*, a fim de nos desviarmos da carga cultural e política de expressões como *gay*, *homossexual*, *lésbica*, atentando para a necessidade de observarmos os termos usados pelos próprios indígenas e os significados a eles atribuídos no contexto de sua sociedade.

De algum modo, a expressão *pessoas que têm relacionamentos afetivos e sexuais com outras do mesmo sexo*, nos parecia mais descritiva do que analítica, embora soubéssemos que ela não deixava de trazer no subtexto, uma acentuação quanto ao sexo biológico, tão culturalmente construído quanto às expressões *gay* e *homossexual* (Laquer, 2001). Contudo, qualquer expressão utilizada carrega consigo, no limite de seu uso, certa

ambiguidade, remetendo aos discursos que as construíram e legitimaram ao longo do tempo (Simões, 2004; Carrara & Simões, 2007).

Portanto no decorrer da pesquisa percebemos que esta forma de expressão não estava completamente distante do universo cultural encontrado nas aldeias. Ao fazer referência aos seus relacionamentos ou as suas percepções sobre eles, às pessoas da aldeia sempre usavam qualificativos como gostar, se envolver, se interessar, ficar atraído, entre outras, para referir-se aos relacionamentos estabelecidos com pessoas do mesmo sexo, ou não. A ideia de afetividade permeava estas expressões, em falas como: “se o rapaz gostou da moça ou se a moça gostou, os dois se gostam, aí fica junto, não tem problema nenhum.[...] hoje a maioria num quer namorar, né, só fica junto...”⁶ E, ainda, “eu já me apaixonei lá pelos meus 17 e 18 quando eu conheci meu professor de inglês, mas depois que ele foi embora acabei esquecendo. Daí não me apaixonei mais.”⁷ Percebemos que estas expressões indicavam afetividade, paixão, gosto, termos e significados bem próximos àqueles usados no mundo urbano. Assim, passamos a utilizar o termo descritivo *pessoas que mantém relacionamentos afetivos com outras do mesmo sexo* sem maiores restrições.

O mesmo ocorreu com o termo homossexual. Quando falávamos algo como “aqui na aldeia há pessoas que têm relacionamento afetivo e sexual com outras do mesmo sexo?”, nosso interlocutor, muitas vezes, respondia com outra pergunta: “Você quer dizer gay?” “Homossexual?”. Desta maneira, nos demos conta de que as referências àqueles que mantêm relações afetivas com pessoas do mesmo sexo, não se mostraram muito diversas daquelas existentes entre os não-índios. E, assim, passamos, então, a utilizar termos como homossexual e gay sem maiores melindres, uma vez que estas categorias, juntamente com as expressões “puto” e “sapatão”, eram as mais mencionadas pelos indígenas.

5. Interseções entre temáticas: etnias indígenas e homossexualidade

Parece-nos importante estabelecer uma rápida, mas necessária digressão sobre o tema da “homossexualidade” entre as etnias indígenas brasileiras, sabe-se que a bibliografia etnológica produzida no país faz pouca referência às questões que abordamos. Então, somente o fato de nos debruçarmos sobre o tema já indica um caminho interessante e profícuo de reflexões sobre uma questão que parece ter sido considerada como menor no pensamento etnológico brasileiro, mas que emerge no contemporâneo como um tema candente.

Os estudos etnohistóricos de Luiz Mott apesar de sua relevância (Mott, 1985; 1998; 2002; 2008), todavia, aproximam grupos indígenas diversos em torno de experiências que o autor identifica como “homossexuais”. Entretanto, se as informações trazidas pelo autor nos interessam no que se refere à constatação da presença da diversidade humana quanto ao exercício da sexualidade entre grupos indígenas sul-americanos, por outro lado, evitamos a atribuição de sentidos análogos a uma mesma prática em diferentes contextos sócio-culturais, especialmente quando associado ao uso da expressão “pessoas que têm relações afetivas e sexuais com outras do mesmo sexo” no contexto de um (como a gente vai usar homossexual acho que esta parte em vermelho pode sair) no estudo com populações indígenas, uma vez que perderíamos a visada etnográfica que nos indica a perspectiva de que as práticas sexuais só adquirem sentido no contexto. Ressaltamos, ainda, a relevância, para o caso paraguaio, das discussões trazidas por Pierre Clastres (1990; 1995) sobre o tema.

Para o artigo em questão, interessa-nos as indicações de Mott sobre o termo “tibira” – que o autor associa à presença de “práticas homossexuais”/“índio gays”/“índios homossexuais” entre os indígenas do *Mundus Novus* – quando informa a existência de registros acerca do

“pecado nefando” pelos cronistas-viajantes e missionários (1985; 1998), relatados a partir do século XVI. Mott ao fazer referência aos cronistas, afirma, como segue, que:

Entre os Tupinambá, que ocupavam a maior parte da costa brasileira, os índios gays eram chamados de **tibira**, e as lésbicas de **çacoaimbeguira** (...) os nativos Guaicuru, pertencentes à grande nação Guarani, residentes nas margens do Rio Paraguai, ainda nos finais do século XVIII, eram encontrados índios homossexuais que além de travestirem-se, eram totalmente identificados com o estilo de vida do sexo oposto:

*“Entre os Guaicurus e Xamicos, há alguns homens a que estimam e são estimados, a que se chamam **cludinhos**, os quais lhes servem como mulheres, principalmente em suas longas digressões. Estes **cludinhos** ou nefandos demônios, vestem-se e se enfeitam como mulheres, falam como elas, fazem só os mesmos trabalhos que elas fazem, trazem **jalatas**, urinam agaxados, têm marido que zelam muito e tem constantemente nos braços, prezam muito que os homens os namorem e uma vez cada mês, afetam o ridículo fingimento de se suporem menstruadas, não comendo mulheres naquela crise, nem peixe nem carne, mas sim de algum fruto e palmito, indo todos os dias, como elas praticam, ao rio, com uma cuia para se lavarem.”⁸*
(Mott, 1998, pp. 14-16, negritos no original).

O francês Jean de Léry, também no século XVI, indicou a presença entre os Tupinambá de índios “sodomitas”, os quais eram chamados *tibira*, o que segundo a linguista Maria Cândida Drumond Mendes Barros, em informação pessoal, faria referência explícita às nádegas. Em seu artigo sobre cripto-sodomitas em Pernambuco, Luiz Mott (2002, p. 16), informa que a expressão “tibira – quer dizer somitigo paciente”, referindo-se

ao parceiro “passivo” no ato sexual. Por outro lado, em conversas com Almiros esclareceu que a palavra *hevi’ro’ó* (a pronúncia é *teviró*) significa “bunda” em Guarani, lembrando a forma *tivira* como aparece em alguns escritos. No entanto, a palavra não é utilizada nas aldeias Jaguapiru e Bororó para indicar os homossexuais.

Ainda nesta mesma perspectiva de pensar a denominação entre os Guarani,⁹ a antropóloga Maria Paula Prates, por sua vez, informou a partir de suas pesquisas etnográficas entre os Mbyá no estado do Rio Grande do Sul, em conversa com um dos autores do artigo, que esse grupo denomina entre eles os homens homossexuais como *guaxu*. Os indígenas, segundo a pesquisadora, geralmente fazem referência a tais pessoas em meio a risos e brincadeiras.

Um dos poucos antropólogos que se debruçou sobre o tema da “pederastia” – para usar um termo utilizado por ele – entre os indígenas foi Pierre Clastres (1990; 1995), quando refletiu sobre os Guaiaqui – grupo nômade de língua Tupi que vive em território paraguaio. O tema em questão é evocado ao refletir sobre as formas de socialidade, incluindo as posições políticas e as artes de fazer (Certeau, 1994), relacionando um conjunto de saberes e fazeres ao gênero, uma vez que “[u]ma oposição muito clara organiza e domina a vida cotidiana dos guaiaqui: aquela dos homens e das mulheres cujas atividades respectivas, marcadas fortemente pela divisão sexual das tarefas, constituem dois campos nitidamente separados” (Clastres, 1990, p. 72).

Se, em relação às “artes de fazer” intimamente relacionadas às formas políticas e econômicas, existe um sistema complexo de interações que definem/posicionam uma simbólica do gênero no que se refere, no caso Guaiaqui às atividades de homens – produção do arco, utilizado na caça – e de mulheres – a elaboração de cestos, para o carregamento de alimentos e objetos – é porque

Os guiaiqui apreendem essa oposição, segundo a qual funciona a sua sociedade, por meio de um sistema de proibições recíprocas: uma proíbe as mulheres de tocarem o arco dos caçadores; outra impede os homens de manipularem o cesto. De um modo geral, os utensílios e instrumentos são sexualmente neutros, se se pode dizer: o homem e a mulher podem utilizá-los indiferentemente; só o arco e o cesto escapam a essa neutralidade. Esse tabu sobre o contato físico com as insígnias mais evidentes do sexo oposto permite evitar assim toda a transgressão da ordem sócio-sexual que regulamenta a vida do grupo”. (Clastres, 1990, p. 75)

Ora, uma oposição desta ordem é na realidade uma díade complementar, um sistema simbólico em devir que indica diferenças-coligadas onde os pólos antitéticos não se excluem, mas, sim, se atraem. Nestes termos, um personagem *pane*, infeliz e, como se diz na Amazônia, “malinado” na caça – e, portanto, sem acesso ao arco – ao rejeitar o cesto, ocupa, por falta de palavra melhor, um “não-lugar” na relação simétrica de gêneros, engendrando uma assimetria que o desloca e o incompatibiliza com as posições em jogo no grupo. Ele está fora da socialidade vivida e de uma economia do desejo e dos prazeres Guiaiqui, pois não porta o arco e nega o cesto.

Por outro lado, uma figura liminar que burila as oposições complementares estabelecidas pelo grupo, pela via da ambiguidade vivida cotidianamente – confundindo o *animus* e a *anima* -, uma vez que engendra complementaridades outras – encarnadas, numa *persona* efeminada como a de Krembégi, por exemplo, que “era na verdade um sodomita” (Clastres, p. 76) – diferentemente do homem empanemado, aceita enquanto homem o seu devir “mulher” – pois é um *kyrypy-meno* - junto às demais e tece os cestos assim como tece a sua subjetividade, instaurando aquilo que, aqui, poderíamos chamar de um terceiro devir

porque implica a existência naquela sociedade do que Stéphane Lupasco (1972) chama de o “terceiro incluído”.¹⁰ Portanto, de acordo com Clastres (1995, p. 214),

na medida em que um homem como Krembegi é a inscrição do mundo ético-sexual dos Aché de uma certa desordem, de uma subversão de todos os valores admitidos e respeitados, seria lícito então supor que o campo de sua atividade sexual não depende de nenhuma regra, que cada um pode à sua vontade perseguir aí tão-só a lei do seu prazer: em outros termos, que qualquer homem da tribo pode, se o move a vontade, servir-se de Krembegi. Ora, não é nada disso, as relações homossexuais não se atam anarquicamente, uma lógica rigorosa preside seu estabelecimento. Krembegi é o mundo Aché invertido, mas nem por isso é a contra-ordem da ordem social existente, ele não é a sua negação; à sua volta desdobra-se um outro tipo de ordem, um outro conjunto de regras, imagem invertida, mas imagem contudo, da ordem e das regras “normais”.

A contundente análise de Clastres (pp. 214-15) demonstra que Krembegi coloca as alianças de ponta a cabeça, uma vez que, paradoxalmente, sendo um homem possuidor de um devir mulher, produz uma inversão de valores, engendrando-se a partir daí formas-arranjos sociossexuais que o impedem de circular; não há dom, sequer pagamento dele, e, muito menos como fazer aliados. Mas, nesse caso, há um processo criativo que (re)organiza a estrutura social (in)conscientemente em sua dinâmica, pois não podendo “fazer amor com seus aliados”, resta-lhe o sexo com seus irmãos – ou com um homem solteiro em busca de aventuras. “Metáfora do incesto” e lógica sensível que ordena o mundo Guaiáqui, subvertendo-o, na medida em que preserva o *corpus* social.¹¹

Para o contexto brasileiro, ainda podemos fazer referência ao livro do escritor João Silvério Trevisan (1986) intitulado *Devassos no Paraíso. A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*, onde o autor se apoia em algumas informações etnográficas para realizar o seu estudo sobre a homossexualidade no Brasil. Em seu livro o autor estabelece rápidas considerações acerca das “práticas homossexuais” entre os Krahó – grupo que vive em territórios localizados no estado Tocantins, falantes da língua timbira e que fazem parte da família Jê, incluída no tronco Macro-jê¹² – mas, que nos auxiliam a pensar a questão a partir de outro grupo indígena. Trevisan (1986) ao referir-se aos Krahó aponta o fato de que os homens solteiros, mas também os casados, comumente realizam práticas homoeróticas as quais denominam *cunin* – ou ainda, “fazer *cunin*”. Em seu livro Trevisan indica que vários antropólogos em seus estudos, fizeram alusão à existência da “homossexualidade” entre os indígenas brasileiros. No entanto, o tema permanece como um tabu, porque visto segundo o autor, como uma “crença de que, no Brasil, os índios contraem gripe, doenças venéreas e homossexualismo no contato com os brancos” (1986, p. 96).

Nestes termos, a “homossexualidade” entre os índios brasileiros seria entendida como um “vício” de não-índios (entenda-se “brancos”), “transmitido” aos indígenas quando do contato interétnico, portanto significaria uma experiência afetivo-sexual anômala advinda do pós-contato, como uma expressão colonialista da economia de corpos e desejos controláveis pelo dominador. Afastamo-nos desta perspectiva, no entanto, ao longo das entrevistas com alguns de nossos interlocutores nas aldeias da região de Dourados, ficou claro que, principalmente, pessoas mais idosas – e algumas delas ligadas a igrejas pentecostais –, acreditam tratar-se de algo aprendido pelos “mais jovens” quando do contato com os “brancos”.

6. Considerações a partir de trajetórias pessoais: Raimundo e Sebastião

Voltando ao nosso campo, vale ressaltar que a despeito das adversidades anteriormente destacadas, conseguimos realizar entrevistas com dois indígenas que se identificaram como gay e se dispuseram a falar de suas afeições, trajetórias e dificuldades na vivência da percepção sobre a sua sexualidade. Vamos seguir aqui, inicialmente, a trajetória de um de nossos principais interlocutores durante o trabalho que, neste artigo, iremos chamar de Raimundo, além disso, aproximaremos as suas vivências às de Sebastião, como forma de buscarmos entender as suas interpretações acerca da homossexualidade nas aldeias, bem como, os dilemas experienciados por eles nos seus processos de constituição de masculinidade e de pessoa indígena no contexto aldeia-cidade.

Quando chegamos à casa de Raimundo para dialogarmos e realizarmos a entrevista, já era de seu conhecimento o tema de nossa pesquisa, pois Almires já o havia informado em um encontro anterior. Ele mora com a família, mais especificamente com os pais e alguns irmãos mais novos.

Na moradia familiar conversamos com todas as pessoas da casa durante alguns momentos e, posteriormente, nos afastamos a fim de iniciarmos a entrevista com Raimundo, que logo teve que ser interrompida, pois nosso interlocutor sentia-se desconfortável em tratar das questões sobre sua sexualidade, tendo as pessoas da família próximas à área onde estávamos sentados. Devido ao seu desconforto acertamos marcar um novo horário, em outro local onde pudéssemos conversar por mais tempo e com mais tranquilidade. O que ocorreu no dia seguinte na casa de uma família conhecida de Raimundo à sombra de um pomar de árvores frutíferas.

Raimundo atualmente estuda e pretende ingressar na Universidade. Em sua narrativa ficou clara a preocupação com os pais, e a possibilidade de

virem a saber acerca de sua homossexualidade. Até mesmo por conta disto, vamos não apenas usar o nome fictício para identificá-lo, como também omitir alguns detalhes de sua trajetória que poderiam facilmente identificá-lo, como, por exemplo, a faculdade escolhida para cursar, os locais de viagem e de trabalho pelos quais passou ao longo de sua trajetória pessoal.

Destacamos um trecho da entrevista de Raimundo já citado anteriormente: “eu já me apaixonei lá pelos meus 17 e 18 quando eu conheci meu professor de inglês, mas depois que ele foi embora acabei esquecendo. Daí não me apaixonei mais.” Raimundo externou que nunca teve um relacionamento sexual com alguém, seja do sexo feminino ou do masculino.

A propósito de ter se apaixonado por esse professor aos 17/18 anos, afirmou que foi só quando viajou para fora do Mato Grosso do Sul, para trabalhar em uma grande metrópole, que passou a se dar conta do que era “homossexualismo” e da existência de pessoas *gay*, *drag queens* e travestis e, ainda, de homens que namoravam, viviam juntos e mantinham relações sexuais com outros homens.

Na sua narrativa acentuou que foi a cidade que lhe trouxe estes elementos de referência. A convivência com pessoas identificadas por ele como “homossexuais”, bem como a existência de um circuito *gay* marcado por uma sociabilidade homossexual, foi fundamental para a construção de sua percepção sobre homossexualismo e as possibilidades de vivências, comportamentos, desejos e sentimentos que podiam ser vividos entre pessoas do mesmo sexo, ao mesmo tempo em que permitia pensar-se nessa economia dos afetos e desejos presentes nos contextos citadinos. Sendo assim, o si-mesmo de Raimundo, enquanto alteridade vivida na dinâmica urbana contemporânea colocava-lhe questões sobre a sua experiência de ser índio e homossexual ao conviver com valores e visões de mundo que desconhecia até então. Neste sentido, podemos afirmar que a “condição”/“categoria” de “homossexual” foi apre(e)ndida

pelo jovem indígena na sua vivência junto ao universo não-índio, mas não necessariamente na perspectiva preconceituosa do “vício de brancos”.

Ao nos falar de sua trajetória de vida, Raimundo reconstrói sua biografia pontuando situações significativas para ele. É claro que o tema e as perguntas da entrevista, se não direcionam, de alguma forma, estabelecem fronteiras, assinalam direções e interesses recíprocos, que criam possibilidades, mas também encaminham a narrativa de nosso interlocutor e dos pesquisadores. Desta forma, provocado pela situação de entrevista e pelas perguntas realizadas, Raimundo pode ter rememorado sua trajetória pontuando questões e situações que talvez acreditasse serem importantes não apenas para ele, mas também para aquilo que acreditava ser significativo para a pesquisa que realizávamos. A rememoração do passado se constrói, deste modo, a partir das proposições e questões colocadas pelo presente de Raimundo e, numa escala de tempo mais pontual, pelas situações de interação conosco, pesquisadores.

Assim, seguindo sua construção narrativa, o período que permaneceu trabalhando em uma grande capital, foi fundamental para que percebesse aspectos relativos à sua sexualidade, bem como de definir-se em torno de um desejo e de uma representação específica, diz ele: “pela minha cabeça eu aceitei, assim, mas aí eu resolvi não me expor, eu me aceitei ser do jeito que eu sou.” A não-exposição, ou ainda, o que se poderia chamar equivocadamente de a não saída do “armário” – justo o armário e a gaveta que na perspectiva fenomenológica bachelardiana resguardaria os devaneios mais íntimos da pessoa e, talvez, o que lhe é mais precioso, sem necessariamente significar um segredo – não representa a negação do desejo homoerótico enquanto potência de vida e conhecimento de si, mas uma tática para burlar o preconceito vivido no contexto da aldeia em que vive. Ao rememorar sua trajetória e ser questionado sobre a existência de brincadeiras ou possíveis comentários a respeito de sua sexualidade, afirmou que:

Os meus próprios primos, quando eles dizem que eu não quero jogar bola com eles porque eu só vivo em casa estudando, coisa de mulher, e eu praticamente não falo nada porque uma parte eu sei que eles são mal educados! E eu vou bater boca pra que com isso? [...] eu ouvia muito isso na casa da minha vó por parte de mãe, eu gostava muito dela, porque eu cresci com ela. Aí, meus primos chegavam para jogar bola e eu preferia ficar ouvindo a conversa da minha vó e, pra mim, eu chego a pensar que eu queria viver no tempo dela do que agora, porque tu não te preocupava muito, agora eu me preocupo muito! Os meus primos chegavam para jogar bola e ficavam tudo bêbado e eu vi que não era isso que eu queria.

O fato de não apreciar certas atividades, papéis e comportamentos socialmente prestigiosos e legitimados como pertencendo ao universo masculino, constituiu-se para ele uma referência importante que atualiza uma autorrepresentação diferenciada de e sobre si em relação aos outros meninos. Na sua narrativa, Raimundo acentua as diferenças entre ele e os primos, particularmente na perspectiva de vida, nas brincadeiras e comportamentos, refletindo-se nas escolhas e projetos que constrói para si, como a universidade, de acordo com o campo de possibilidades que se apresenta ao longo de sua trajetória de vida (Velho, 1994), seja no âmbito da aldeia quanto da urbe.

De alguma forma, estes elementos são construídos por ele como marcas diacríticas de sua trajetória, que foram lhe dando a percepção de que “era diferente” dos demais meninos com os quais convivia no contexto da aldeia e da cidade – nesta última certamente, não só pelo componente étnico, mas também pelo paulatino despertar de um desejo – até certo ponto incompreendido – que escapava às normas masculinas de comportamento como os dos primos referidos por ele.

Portanto, estas “diferenças” de comportamento diante dos primos são reelaboradas e deslocam-se em sua narrativa, para o campo do desejo e da

sexualidade a partir do contato com o professor de inglês, na escola em que estudava no contexto urbano – e para a descoberta da paixão por um homem. Percebe-se, no entanto, que tais diferenças só foram lidas como estando associadas à homossexualidade quando de sua experiência *a posteriori* com pessoas e formas de sociabilidade *gay* na metrópole. Embora nunca tenha tido um relacionamento sexual ou afetivo mais próximo com outro homem, Raimundo se autorrepresenta como gay, e passa a ler boa parte de sua trajetória pretérita por meio destes novos sentidos e referências que toma como relevantes para si.

Adverte que no meio urbano a possibilidade de viver tais relacionamentos é mais viável do que nas aldeias, dado que nestas há uma maior proximidade das pessoas entre si. A cidade seria mais “liberada”, expressão por ele usada algumas vezes. Da experiência na aldeia em que vive pôde relatar situações que o fizeram se resguardar e não se expor. Segundo nos disse:

um amigo meu, que por ele ser homossexual foi espancado, ele era daqui da aldeia e era novo também. Eu só soube dessa experiência que ele me contou, as pessoas da minha [...] chegavam e contavam assim na tua cara, aí foi quando eu cheguei pra ele e ele me contou. [...] Pelo o que ele me falou ele tinha ido comprar cartão de crédito e na volta pegaram ele, queriam transar com ele a força, os indígenas, e como ele não quis pegaram ele, eles estavam todos bêbados.

Da mesma forma como ocorreu com esse amigo, Raimundo, ao ser perguntado, afirmou já ter passado por uma experiência de assédio:

Às vezes sim, quando estão bêbados! Na verdade a pessoa aqui não tem coragem a não ser quando está bêbado ou drogado. Quando eu estava vindo da escola porque eu estudava à noite, e saí 23h da noite, aí, tinha um

que vinha pra cá e me chamou e tal... e eu nem... eu estava era cansado, aí eu vim embora. Já aconteceu umas três vezes isso comigo, mas eu acabava correndo pra evitar esse tipo de coisa.

Quando perguntamos se acreditava que um casal homossexual masculino ou feminino, poderia viver nas aldeias e ter um cotidiano em seu relacionamento sem ser admoestado, e não sofrer preconceitos que os impedisse de continuar residindo nas mesmas, respondeu que não. Os casais homossexuais masculinos que conhece e que vivem juntos sem precisar omitir ou esconder o relacionamento, pelo menos completamente, residem na cidade de Dourados. Trata-se de dois indígenas pertencentes à outra aldeia.

Embora o casal acima referido trabalhe na cidade, o que poderia ser um elemento importante que justificasse a escolha de viver no espaço urbano, Raimundo acredita que, mais do que isto, a vivência de um relacionamento homoconjugal foi o fator fundamental para a escolha da residência do par. O fuxico, a brincadeira, a violência, inclusive sexual, inibem e são um desafio constante para aqueles que mantêm de forma visível um relacionamento afetivo com outras pessoas do mesmo sexo nas aldeias pesquisadas.

Raimundo cultiva o contato com três colegas indígenas, homens, que vivem na cidade de Dourados e que mantêm relacionamentos afetivos e sexuais com outros homens. Todos são estudantes, seja de ensino médio seja universitário, possuindo idades aproximadas a sua – na faixa dos vinte a trinta anos de idade. Vivem sozinhos ou dividem a moradia com outros indígenas que também estudam e/ou trabalham na cidade.

Além disso, para Raimundo muitos indígenas que estudam preferem residir na cidade pela facilidade de transporte, bem como pelo custo do trânsito diário entre a(s) aldeia(s) e a cidade, particularmente aqueles que estudam na Universidade Estadual do Mato Grosso, que fica a vários quilômetros de distância da sede de Dourados.

Contudo, para alguns jovens morar na cidade também pode significar a possibilidade de viver seus relacionamentos homoafetivos com maior tranquilidade, além de poder compartilhar espaços de sociabilidade com outras pessoas *gay* em locais públicos – como bares e lanchonetes –, ou mesmo, a casa de amigos.

O que nos parece, entretanto, é que não existe uma dicotomia tão acentuada entre cidade e aldeia, onde a cidade estaria associada à tolerância e a liberdade, enquanto as aldeias à intolerância e ao controle em relação aos relacionamentos homoafetivos, como numa espécie de *continuum*. O cenário não se coloca de forma tão excludente. Como veremos mais adiante, várias parcerias entre pessoas do mesmo sexo existiram e se mantêm nas aldeias, mesmo que, por vezes, de maneira não publicizada. Da mesma forma, nas cidades vive-se um jogo de (in)tolerância e ocultamento, envolvendo o dito e o não-dito, em múltiplos lugares e espaços de sociabilidade. Portanto, os campos não devem ser polarizados. Todavia, na cidade os jovens indígenas parecem ter criado um espaço menos restritivo para a vivência de seus relacionamentos homossexuais, mas também, de lugares, manifestações e sociabilidade *gay*. Portanto, aos seus olhos, a cidade inspira a liberdade não encontrada nas aldeias.

Para Raimundo, o fato de morar na cidade significava fincar laços mais fluídos e distantes das restrições, obrigações e limites colocados pelas relações de parentesco e de amizade vividos nas aldeias de origem. Isto, de algum modo, ameniza os impasses para a vivência da sexualidade e cria maior espaço para a possibilidade de experiência do desejo e de relações afetivas e sexuais com outros homens.

Quando perguntamos o que achava que aconteceria se seus pais, ainda vivos, viessem a descobrir sobre a sua sexualidade, Raimundo afirmou que eles não aceitariam. Além do mais estão muito doentes e, por isso, teme o fato da descoberta poder prejudicá-los. Sobre a

questão afirmou o seguinte: “Minha mãe já não anda muito bem e eu prefiro preservar ela, e meu pai sofre do coração. Então eu prefiro ficar calado [...] Ele não sabe, tanto é que, às vezes, ele pergunta por que eu não tenho namorada? Aí eu digo que é por opção minha, porque eu não quero.”

Ele reitera que vive um momento muito particular em sua vida, pois procura não pensar em namoro ou relacionamentos afetivo-sexuais. Por estar próximo da realização de um concurso importante para sua formação profissional, acentua que só quer concentrar-se nestes estudos. Segundo nos disse não constitui um namoro

não porque eu não quero, é porque eu penso assim: se eu tiver um nível superior eu poderei ajudar a minha família e a maioria, então eu procuro esquecer um pouco o que eu sou para ajudar a minha família.[...] Às vezes, porque, muitas vezes, quando eu era pequeno eu via a minha mãe chorar porque não tinha nada para dar de comer para os meus irmãos e sobrinhos, tanto é que a gente sai bem cedo para trabalhar e ajudar minha família, e a realidade daqui é totalmente diferente da cidade!

Outros projetos e perspectivas são narrados como mais urgentes no momento, sendo assim, as questões que envolvem seus relacionamentos sexuais compõem uma parte de sua vivência, que Raimundo procura não pensar para não “desviar” do caminho que ele diz ter traçado, e que afirma reiteradamente, ser mais importante para ele neste período, do que possíveis relacionamentos afetivo-sexuais.

Embora sendo mais velho alguns anos que Raimundo, nosso segundo interlocutor, Sebastião, possui uma visão muito próxima em relação às dificuldades de vivência de relacionamentos homoafetivos entre as pessoas nas aldeias. Diz ele que a pessoa fica muito

inibida, muitas vezes não se aceita. Muito, é muito sofrimento, assim, que eu percebi, assim, é muitos até que eram colegas da gente, né, nunca, que tinham vergonha de falar, né. Às vezes quando você queria falar no assunto tentava desviar o assunto, né, mas você percebia que era por cobrança da comunidade ou cobrança da família, né. Então a gente, é, a gente percebe que é muito sofrimento! (...) um, é, dum menino, né, que chegou a desistir dos estudos dele porque ele não deu conta de, de, de... de lidar com isso né. E o preconceito é muito grande, né. Eu acho que hoje as coisas, assim, até mesmo dentro da aldeia, mudou muito, porque nós temos pessoas assim que tem relacionamento com a pessoa do mesmo sexo, mas que consegue estudar, consegue entrar na universidade, consegue ter um emprego, consegue o respeito dos outros, né. Porque quando você fala assim de homossexual, de alguém que é, tem relacionamento com pessoas do mesmo sexo, as pessoas já têm aquela visão que não vale, que não presta pra nada, que é um marginal, que só vai fazer coisas ruins, né. E isso não é verdade, né, a gente tem pessoas aí que, que, que estudou, que tá estudando, que ajuda a comunidade, que faz, que faz a diferença, né. Então, acho que acaba que quebrando aquela coisa “ah, porque assim, tá o hetero, assim entre aspas, tá o hetero que é o bom, que faz as coisas certas, que é o inteligente, que é o esperto, que faz tudo”. Não! Então você, quando as pessoas começam a ver isso, elas percebem que às vezes não é assim.

Sebastião tem formação universitária e profissional e vive na cidade, tendo idade próxima aos 30 anos. Encontramos com ele na aldeia Bororó, mas a entrevista foi realizada em um segundo momento, em Dourados. Ao iniciarmos a conversa explicamos o tema e a escolha inicial da expressão “pessoas que têm relacionamentos afetivos e sexuais com outras do mesmo sexo”, a qual ele, de alguma forma, incorporou em sua própria narrativa ao falar dos relacionamentos homoeróticos. Sebastião foi um

interlocutor fundamental, pois além de sua experiência pessoal de vida, possui contato direto com diversas pessoas da aldeia por conta de sua atividade profissional, que lhe permite conhecer suas histórias de vida, seus temores, dificuldades e trabalhar com elas. Por conta disto, muitas das situações envolvendo diversas questões relativas à sexualidade de pessoas da aldeia chegam ao seu conhecimento.

Dissemos a ele que muitas pessoas que haviam sido identificadas por moradores da aldeia enquanto “homossexuais”, no entanto, ao fazermos a entrevista, não se autoatribuíram esta identificação e que não podemos nem mesmo sugerir qualquer questionamento acerca desta possibilidade na entrevista com elas. Ao percebermos qualquer sinal de resistência fazíamos as perguntas nos referindo a possíveis pessoas das aldeias, levando-os a falar a partir do conhecimento sobre *o outro*. Ao deslocar a questão de uma experiência de si para a de uma outridade não perdíamos o ensejo de ouvir o que a pessoa tinha a dizer sobre os relacionamentos e as práticas homoafetivas nas aldeias. Perguntamos a Sebastião, como ele interpretava este distanciamento e esta dificuldade das pessoas exporem sua sexualidade na aldeia, não apenas para nós, mas também para os demais moradores? Ele afirmou que acredita que isto

seja o medo, né, o medo de ser maltratado; o medo do preconceito; o medo de ser ridicularizado, né! Então existe o medo. Agora, existem aquelas pessoas que ainda é uma coisa meio que individual a forma com que ele vai lidar com isso. De repente, ele pode falar assim: ‘Não, eu sou, né, é, gay, eu sou homossexual, mas eu sou um ser humano, mas eu tenho, eu, eu mereço ser respeitado, né, pelos outros’. E ir, colocar a cara a tapa, né, pra ver no que é que dá, ele enfrenta. Mas isso eu acho que vai muito de questões, assim, da pessoa. Até mesmo, né, a gente vê, da forma como ele foi criado, né. Por exemplo, se eu, se a pessoa ficar achando que ela é a

vítima, que ela é a coitada, que todo mundo vai rir dela e que ela vai, que ela é um ser indefeso, ela vai ficar, ela vai se isolar. Mas eu acho que esse, esse isolamento é geralmente por conta do medo. Porque a sociedade, a sociedade às vezes ela, ela não, ainda mais hoje eu percebo, assim, que ela não vai chegar, o preconceito, ele é meio mascarado, né, mascarado.

Na perspectiva de Sebastião as pessoas que vivem relacionamentos com outras do mesmo sexo na aldeia têm que lidar com o isolamento. Ele lembrou o relacionamento de duas mulheres que residem na aldeia de Jaguapiru e possuem entre 35 e 40 anos de idade. Comentou que sempre ouviu piadas e brincadeiras acerca do relacionamento das duas nas aldeias. Segundo ele, as pessoas acabam se isolando para evitar o sofrimento.

Porque assim, eu chego, e falo assim “ah, eu sou seu amiguinho e tal, não sei o quê”, mas eu não sou seu amigo porque você é uma pessoa que tem caráter, porque você é uma pessoa legal, porque você é uma pessoa amiga, mas porque ele vai tirar um proveito de você. Agora, pros outros ele fala mal de você, entendeu? Então eu acho que o medo é isso, o medo, então é muito mais fácil eu criar um mundo pra mim, [...] Só que aquela pessoa que sabe lidar com as suas questões interna, ela consegue, né, por exemplo, assim “ah ele tá rindo, mas que idiota é ele, o problema é dele! Eu não tenho problema comigo, ele que é o babaca”, né? Entendeu, aí você levanta a cabeça e vai pra frente! [...] É muito difícil. Agora, então, é muito difícil. Se você não sair e ver no que vai dar, você não vai conseguir nunca, né, porque isso vai acontecer. Vai acontecer no trabalho, vai acontecer, eh, em ambientes sociais, vai acontecer na universidade, né, eu acho que nunca você vai ter “ah, cheguei lá, todo mundo me aceita, que maravilha”, né.

De algum modo, as falas de Sebastião e Raimundo nos ajudaram a perceber que, a dificuldade de tratarmos de questões relativas à sexualidade com algumas pessoas reconhecidas nas aldeias como homossexuais se, de algum modo, poderia estar informada pela questão do tema em si e pela relação de confiança a ser construída com nossos interlocutores; estava também envolta pelo medo, a desconfiança, a intolerância e o fuxico de que muitas destas pessoas se viram envolvidas ao longo de suas trajetórias. O jogo entre o dito e o não-dito, a (in)visibilidade de desejos e comportamentos em certos contextos e diante de certas pessoas parece fazer parte de seus cotidianos, seja na aldeia ou na cidade, dado que há um fluxo constante destas pessoas entre o mundo urbano, particularmente de Dourados, e as aldeias Jaguapiru e Bororó.

O que tentamos com este artigo, foi lançar uma reflexão acerca de uma experiência etnográfica promissora, que nos colocou questões que merecem maiores aprofundamentos e pesquisas. Além disso, esperamos, sinceramente, que estas reflexões instiguem outros pesquisadores a tentar compreender as complexas interações entre (homos)sexualidade, etnicidade e a temática indígena em nosso país.

Notas

- 1 Em geral, na literatura antropológica, o povo Guarani é classificado em três subculturas: Kaiwoá, Nhandeva e Mbyá. Nas aldeias Jaguapiru e Bororó encontramos as duas primeiras etnias, contudo, as pessoas costumam se identificar como Guarani em oposição a Kaiwoá, ou seja, para uma parcela das pessoas que vivem na área, ser Guarani é um indicativo de pertencer a etnia Nhandeva. Logo, Kaiwoá e Nhandeva não são usados como “subculturas” Guarani naquele contexto. Por este motivo, optamos em nosso trabalho por utilizar a auto-identificação dos grupos. Além destas etnias, encontramos na aldeia a presença expressiva de povos de etnia Terena.
- 2 Parente é um termo de tratamento usado atualmente pelos indígenas, que se constrói como uma marca identitária positivada. O termo está associado à noção de que, para além da

diversidade étnica destes povos, eles compartilham de interesses e lutas em comum visando à garantia de direitos coletivos, o que os une em torno de uma identidade expressa nos termos “índio” ou “parente”. (Luciano, 2006).

- 3 Aqui nos referimos ao Laboratório de Antropologia “Arthur Napoleão Figueiredo” (LAANF), da Universidade Federal do Pará (UFPA,) em Belém.
- 4 O projeto intitulado “Sexualidade e conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo na aldeia e na cidade”, obteve apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Pará – FAPESPA.
- 5 É preciso deixar claro que conseguimos dialogar somente com pessoas indicadas como “homossexuais” pertencentes ao sexo masculino, uma vez que as mulheres “homossexuais”, de acordo com informações que obtivemos eram mais difíceis de acessar, ou mesmo, porque se encontravam ausentes das aldeias no período em que realizamos o trabalho de campo.
- 6 Trechos da entrevista com Mario em sua casa, em 13 de janeiro de 2009.
- 7 Trecho da entrevista com Raimundo, na casa de uma família conhecida, em 16 de janeiro de 2009.
- 8 Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo13, 1850, p. 358; Tomo I, 1839, pp. 32-33. O filme Brava Gente Brasileira (2000), de Lúcia Murat traz uma cena em que aparecem Kadiwéos efeminados banhando-se e penteando os longos cabelos.
- 9 Nota-se que os Guarani, a partir dos estudos de etnologia indígena, estão tradicionalmente, divididos em três subgrupos étnicos: Nhandeva; Kaiowá e Mbyá.
- 10 *La logique classique, usuelle, admet, dans son domaine, le oui et le non, l'affirmation et la négation. Ce qu'elle n'accepte pas, c'est leur simultanéité dans le même lieu et dans le même temps, ce qui constitue précisément la contradiction, anéantissant par là même, pour cette logique, les termes qui l'engendrent. Mais, alternativement, disjonctivement, oui d'abord, non ensuite, et inversement, oui et non, cela ne constitue pas pour elle une contradiction. Il en va de même de l'identité et de la non-identité ou diversité, de l'égalité et de la différence, etc., comme du tiers exclu, c'est-à-dire de l'exclusion de ce qui pourrait être en même temps oui et non, identité et diversité. Aussi bien, la dialectique de Hegel comme aquelle de Marx ne sont-elles pas contradictoires, mais bel et ben dans la ligne même de la logique classique: à affirmation ou thèse succède la négation ou anthitèse; elles ne coexistent pas pour former réellement une contradiction. Mieux, cette opposition même s'efface dans une troisième entité, la synthèse.* (Lupasco, 1972, p. 98)
- 11 Darcy Ribeiro (s/d, p. 46) ao refletir sobre “as lições de humanismo entre os indígenas bra-

sileiros”, menciona a “atitude de respeito (...) em relação aos homossexuais. Há documentos já do século passado [XIX] sobre a existência de homossexualismo entre tribos do Brasil. Inclusive entre os cadiuéu que eu estudei. Eles chamam o homossexual de kudina. O kudina é um homem mulher, ou um homem que decidiu ser mulher. Ele se veste como mulher, pinta o corpo como uma mulher – e menstrua.

Entre os índios a mulher menstruada – flechada pela lua na linguagem deles – está em estado de impureza, pelo que é intocável e perigosa. Então para maior segurança dos homens, ela se retira para um ranchinho isolado durante a menstruação. O ranchinho vira um ninho de fofocas, e por isso os *Kudina* resolvem menstruar também e ficam uns dias lá, *numa boa*, fofocando o dia inteiro.

Mas o *Kudina* é uma figura absolutamente aceita, integrada no grupo. Significa apenas uma possibilidade de condução humana que a tribo incorporou e até institucionalizou. O grupo reconhece que eles em geral são grandes artistas. São tão aceitos quanto os guerreiros”.

12 Conforme <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kraho/439>.

Bibliografia

BRAND, A.

1997 *O impacto da perda da terra sob a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*, Porto Alegre, dissertação, PUCRS, 382pp.

CARRARA, S.; SIMÕES, J.

2007 “Sexualidade, cultura e política: A trajetória da identidade homossexual masculina na Antropologia Brasileira”. *CADERNOS PAGU*. Campinas, N.28, jan/jul. pp. 65-99.

CERTEAU, M. de.

1994 *A Invenção do Cotidiano. Artes de fazer*. vol. I. Rio de Janeiro, Vozes.

CLASTRES, P.

1990 *A sociedade contra o Estado*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 5ª ed.

1995 *Crônica dos índios Guayaki. O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*,

Rio de Janeiro: Ed. 34, 1ª ed.

COSTA, J. F.

1992 *A Inocência e o Vício*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

FOUCAULT, M.

1997 [1976] *História da sexualidade: A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal. 12º ed.

FRY, P.

1982 *Para inglês ver*. Rio de Janeiro, Zahar.

FRY, P. ; McRAE, E.

1985 *O Que é Homossexualidade*. São Paulo, Brasiliense.

GAMSON, J.; MOON, D.

2004 “The sociology os sexualities: Queer and Beyond.” In: *Annual Review of Anthropology*. v. 30, pp. 47-62.

GOFFMAN, E.

1982 *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, Rio de Janeiro, Zahar, 4.ª ed.

HEILBORN, M. L.

1990 “Usos e Abusos da Categoria de Gênero” Texto apresentado no Seminário “Gênero e Raça na América Latina”, *Fundação Memorial da América Latina*, mimeo, pp. 1-11.

LAQUER, T.

1992 *Inventando o sexo: Corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

LUPASCO, S.

“La logique de l'événement”, *Communications*, vol. 18, n. 1, pp. 97- 106.

LEIVA, D. O. Q.

2003 “Índios, sodomitas y demoniacos: Sumario de la Natural Historia de La Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo”. *InterCambio. Cuadernos de Centro América y Caribe*, Costa Rica, n. 2, pp. 1-22.

LUCIANO, G. dos S.

2006 *O Índio brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília, MEC/Rio de Janeiro, LACED/MUSEU NACIONAL.

MACHADO, A.; ANDRADE, J. M.

2007 *O Aty Guassu: evento religioso-jurídico-político e o modo de Ser Guarani*. Texto apresentado no programa de Direitos Humanos, (mimeo).

MOTT, L.

1985 “Relações raciais entre homossexuais no Brasil colônia”, in *Revista Brasileira de História*, São Paulo, n.10(5), pp. 99-122.

1998 “Etno-história da homossexualidade na América Latina”, in *História em Revista*, Pelotas, vol. 4, pp. 7-35.

2002 “Cripto-sodomitas em Pernambuco colonial”, in *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 6, vol. 13 (2), pp. 7-38.

2008 “Feiticeiros de Angola na América Portuguesa vítimas da Inquisição”, *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, nº 9/10(5), pp. 85-104.

NAGEL, J.

2000 “Ethnicity and Sexuality”. *Annual Review of Sociology*, vol. 26, pp. 107-133.

PEREIRA. L. M.

2004 *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*, São Paulo, tese de doutorado, USP, 340pp.

RIBEIRO, D.

s/d “Lições de humanismo dos índios do Brasil”, *Psicologia Atual*, n. 4, pp. 43-46.

SANSOT, P.

1983 *Les formes sensibles de la vie sociale*. Paris, PUF.

SIMÕES, J.

2004 “Homossexualidade masculina e curso de vida: Pensando idades e identidades sexuais”, in PISCITELLI, A.; GREGORI, M. F.; CARRARA, S. *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro, Garamond. pp. 415-447.

SIMMEL, G.

1983 *Sociologia*, in MORAES FILHO, E. de (org.). São Paulo, Ed. Ática.

TREVISAN, J. S.

1986 *Devassos no Paraíso. A homossexualidade no Brasil, da Colônia à atualidade*, Max Limonad, São Paulo, 2ª ed.

VANCE, C.

1995 “A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico.”, in *Physis: Revista de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, UERJ, vol. 5, n. 1, pp. 7-31.

VELHO, G.

1994 *Projeto e metamorfose*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

WEEKS, J.

2000 “O corpo e a sexualidade”, in LOURO, G. (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 37-82.

<http://www.ieb.usp.br/online/dicionarios/Bluteau/arqImpressao.asp>.

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kraho/439>

www.folha.com.br

ABSTRACT: The focus of this article is the choices taken in a research that deal with issues concerning sexual relations between people of the same sex in the indigenous villages of Jaguapiru and Bororo, in the state of Mato Grosso do Sul.

This research is part of an ongoing project, “Sexuality and conjugality among same sex people in the village and in the city”, that takes place in these particular villages located in the surroundings of an urban center. Based on ethnographic observation and interviews performed during fieldwork, in this text we focus on the representations, histories, practices and perceptions of two individuals, and present a preliminary survey of the literature on the relations among homosexuality and indigenous ethnicity.

KEY-WORDS: ethnicity, indigenous peoples, homosexuality.

Recebido em março de 2010. Aceito em julho de 2010.