

O estudo da sexualidade na etnologia



LUISA ELVIRA BELAUNDE

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p399-411

É a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história. Se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens.

Maurice Merleau-Ponty, *A fenomenologia da percepção* (2006, p. 218)

Abro este dossiê dedicado à sexualidade entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul com as palavras do filósofo Maurice Merleau Ponty, pois elas expressam belamente o respeito e cuidado com que o tema precisa ser tratado. Se a sexualidade oferece a chave da temporalidade e da interação entre um ser humano e o mundo, ela não pode ser considerada uma questão marginal na etnologia nem um assunto que pode ser julgado negativamente ou mantido em silêncio.

De acordo com o autor, “a sexualidade faz com que um homem tenha uma história”. Entendendo que seu uso do genérico “homem” se refere ao ser humano, o qual, através da ação do desejo sexual na sua vida, entra no tempo, se singulariza e se comunica com outros seres para os quais a sexualidade é também uma força de subjetivação, de interação e de temporalização. As ressonâncias dessa abordagem fenomenológica da sexualidade nas preocupações que animam os debates da etnologia amazônica são várias. A ideia de que a sexualidade coloca em movimento uma abertura à alteridade, corporal, social e temporal, nos convida a pensar as possíveis interconexões entre as cosmologias indígenas e a produção de subjetividades diferenciadas, genderizadas e vivenciadas no desejo por outrem.

O caso dos estudos da sexualidade entre os Canela

Encontrei a citação de Merleau Ponty, acima, ao ler a monografia de doutorado de Rose-France de Farias Panet (2010, p. 14), uma das poucas teses de etnologia recentes inteiramente dedicadas ao estudo da sexualida-

de entre as mulheres e os homens indígenas brasileiros. A pesquisa focada nos Canela, um povo de língua Timbira da Chapada Maranhense, retoma as observações levantadas por William Crocker (2009), que há mais de cinquenta anos conduz trabalho de campo nas aldeias desse povo. Por sua vez, Crocker desenvolveu os aspectos apontados por Curt Nimuendajú (1946) sobre o comportamento sexual entre os povos Timbira. A dissertação de Panet, portanto, deixa claro que a sexualidade não é um tema novo na etnologia e demonstra a permanência do interesse na questão desde os primórdios da disciplina no país.

A tese, intitulada *“I mã a kupên prâm!”: prazer e sexualidade entre os Canela*, se debruça sobre os processos da procriação e da criação de pessoas de ambos os gêneros sexualmente atraentes, fortes e férteis, dando voz à experiência vivida do prazer, o desejo e o erotismo de maneira respeitosa e sensível. A expressão indígena “I mã a kupên prâm!” se traduz por “eu preciso tocar em você!” e remete a uma noção de desejo entendida como uma sorte de fome. As palavras “I mã prâm”, que significam “estar com fome de comida”, também são usadas para exprimir a fome sexual (PANET, 2010, p. 232). São frases habituais para flertar, uma prática comum no dia a dia, inclusive nas relações extramaritais. Caso uma mulher aceite a declaração de desejo de um homem, ela responderá com palavras semelhantes. O casal se reunirá num lugar em que possam ficar a sós, e o homem oferecerá um presente para a sua amante. A autora mostra que a onipresença da sexualidade preenche o imaginário canela, sendo refletida não apenas nos discursos, nas piadas, no erotismo e nas práticas corriqueiras de sexo marital e extramarital, mas também nos rituais do ciclo de vida, visando o fortalecimento dos corpos, nos quais o sexo faz parte das instituições cerimoniais. No entanto, esse interesse constante pelo sexo, que tanto impressionou Crocker (2009, p. 148), é inseparável do conjunto dos processos de fabricação dos corpos genderizados que presta atenção tanto à satisfação sexual quanto à disciplina e à abstinência sexual.

Panet confirma as observações de Nimuendajú e Crocker no que dizem respeito às restrições e resguardos que preparam e acompanham a vida sexual de homens e mulheres. No passado, os homens não podiam casar antes de completar o ciclo de cerimônias necessárias para tornarem-se guerreiros e considerava-se que as relações sexuais prematuras os enfraqueciam, diminuindo sua capacidade de participar nas corridas de tora. Eles deviam evitar as relações sexuais e só mantê-las com mulheres próximas da menopausa, para desenvolver corpos fortes. De igual maneira, as mulheres jovens, após a reclusão da puberdade, deviam manter relações sexuais com homens mais velhos para munirem-se de sua força (CROCKER, 2009, p. 39).

O resguardo, assinalado pelos autores ao longo dos anos, mostra a conexão intrínseca entre a sexualidade e o desejo da paternidade e da maternidade. A diversidade das relações sexuais extramaritais e sequenciais canela não ocasiona uma ruptura, mas complexifica as ligações entre o prazer sexual e as responsabilidades da procriação e da criação.

O corpo canela é construído a partir de resguardos sexuais, alimentares e comportamentais, e implica a ideia de consubstancialidade, um dos ingredientes do parentesco[...] O resguardo é mantenedor de força e de energia, de modo que, ao pai, a energia para suportar a paternidade é acumulada nos rituais de iniciação. Se não cumprir os resguardos nos ciclos da iniciação, *“aí acabou a energia”*, por que os filhos *“sugam” a energia do pai*. Para as mães restam os resguardos alimentares e sexuais e de comportamento. (PANET, 2010, p. 257)

A tese traz uma importante contribuição para se pensar à luz das práticas do passado, ainda vigentes nas aldeias, as drásticas mudanças que estão acontecendo hoje. Especialmente a introdução, pela população não indígena, de doenças sexualmente transmissíveis e a crescente presença dos Canela nas cidades, onde existem o alcoolismo e a prostituição e onde o olhar julgador das pessoas com outras histórias sexuais desqualifica a história sexual dos homens e das mulheres indígenas, que era uma das chaves principais de suas interações com o mundo antes de o tempo das cidades tomarem conta da história. (PANET, 2010, p. 211).

As etnografias que marcaram a década de 1970

Os Canela são, provavelmente, o único povo indígena das terras baixas da América do Sul para o qual existe uma continuidade de estudos especificamente focados em diversos aspectos da sexualidade. Para os outros povos, existem análises mais pontuais e informações dispersas, pois, na maioria dos casos, o comportamento, o desejo, o erotismo e o prazer sexual não são os temas centrais das monografias. Além disso, usualmente, o leque dos aspectos da sexualidade não é contemplado de maneira integral, nem colocado como uma finalidade do estudo. Só alguns aspectos são examinados e, além disso, sua análise é um meio através do qual o pesquisador procura uma base para falar em organização social e disputas de poder.

No entanto, como mencionei, a sexualidade não é um tema novo na etnologia ameríndia do subcontinente. Desde os anos 1950, quando os antropólogos formados nas escolas americanas, britânicas e francesas co-

meçaram a fazer um trabalho de campo prolongado, com observação participante, na região, as práticas e os discursos indígenas sobre o comportamento e o desejo sexual ocuparam rapidamente um lugar de destaque. Embora esses estudos focassem principalmente nas referências à sexualidade nas mitologias e nos rituais, e só em menor medida nos encontros sexuais entre pessoas no dia a dia, a sexualidade se tornou o eixo de diversas propostas analíticas. No entanto, o objetivo não era desenvolver um exame detalhado da questão, mas se valer do estudo da sexualidade como um canal para compreender as hierarquias entre os homens e as mulheres e entre as gerações.

Além disso, as interpretações analíticas seguiram linhas teóricas trazidas de fora para o âmbito amazônico e eram calcadas nas etnografias sem o devido questionamento da sua relevância e aplicabilidade. Mesmo assim, algumas monografias tiveram grande influência no pensamento antropológico da época e prepararam o terreno para o início dos estudos de gênero na região. Duas linhas teóricas principais serviram de guia para as monografias: uma psicanalítica, de corte freudiano, e outra estruturalista, que enfatizava os papéis da troca e do pensamento simbólico como fundamentos do social. Menciono aqui três livros, publicados nos anos 1970, que desenvolveram diferentes aproximações à sexualidade, mas apontaram cada um a seu modo para seus entrecruzamentos com a organização social e as cosmologias ameríndias.

Em 1974, Robert e Yolanda Murphy publicaram *Women of the Forest*, um retrato da vida cotidiana das mulheres Munduruku focado nas disparidades entre, por um lado, o que os autores denominaram a “ideologia” da dominação masculina – sustentada nos segredos sexuais dos instrumentos masculinos mantidos fora do alcance das mulheres pela instituição da “casa dos homens” –, e, por outro lado, a evidente rebeldia das mulheres, dispostas a encarar possíveis represálias, incluindo o estupro coletivo. Os autores mostraram que as mulheres constituíam blocos de solidariedade e boicotavam a versão “oficial” do poder, legitimada no suposto domínio sexual masculino e que, portanto, tal versão não era globalizante. Para explicar a coexistência de múltiplas versões do social e a disjunção entre ideologia ritual e comportamento cotidiano, os autores trouxeram a noção freudiana da “ansiedade de castração”. A ideologia masculina seria uma elaboração na mitologia e no ritual da ansiedade masculina diante do poder irreduzível e ameaçador da sexualidade feminina. “Na fantasia pública do ritual”, eles argumentaram, “os homens expressam sua masculinidade, sua necessidade de autoridade, seus medos de que talvez, no fim das contas, seu poder não era tão real” (MURPHY, 1974, p. 186). Essa leitura psicanalítica dialogava com as teorias da época sobre o matriarcado primitivo e a universalidade

da subordinação feminina, apresentadas por Bamberger (1974) e retomadas nos anos 1980 por Gregor (1985), no seu estudo dos chamados “prazeres ansiosos” das performances rituais dos Mehinaku.

Outra abordagem à centralidade social da sexualidade ameríndia foi proposta por Janet Siskind (1973) em sua etnografia dos Sharanahua, *To Hunt in the Morning*. A autora argumentou que a vida nas aldeias se baseia na troca, entre homens e mulheres, de sexo por carne. Como no caso do casal Murphy, Siskind defende que as mulheres amazônicas estão longe de serem submissas, pois elas se solidarizam ritualmente em blocos femininos e mantêm relações sexuais extraconjugais, apesar dos conflitos latentes com seus maridos e os outros homens do lugar. Depois de um longo período sem carne na aldeia, as mulheres organizam uma caçada especial e mandam seus amantes à floresta enquanto elas preparam a bebida e os vegetais para acompanhar a carne. Se eles voltam da caçada de mãos vazias, ao modo de uma advertência bem-humorada, elas ameaçam comer o pênis deles. Mas se eles voltam carregados da comida desejada, elas a preparam e servem para o amante vitorioso. A economia da floresta e o desejo diferenciado dos homens e das mulheres, portanto, estariam intrinsecamente associadas no tecido social Sharanahua. Essas conclusões sugerem um ajuste à teoria lévi-straussiana da troca como fundamento do social, focada na troca entre homens afins, pois ela coloca a troca entre homens e mulheres no centro da análise do social. Seu propósito mais abrangente era contribuir para uma teoria geral das sociedades de caçadores-horticultores dos bosques tropicais onde “o caçador de sucesso é, usualmente, o ganhador da competência pelas mulheres” (SISKIND, 1973, p. 96).

A conexão entre sexualidade, economia e exercício do poder já havia sido contemplada por Lévi-Strauss (1955) no caso da chefia Nambikwara, mas se tratava da satisfação sexual masculina e da troca entre homens, ou, mais precisamente, entre o chefe e o bando. Segundo Lévi-Strauss, o chefe recebia parceiras sexuais do bando em retorno pelos seus serviços e generosidade. A proposta de Siskind difere na medida em que ela tira as mulheres da posição de objetos do desejo e da troca masculinos e as contempla como agentes sociais por si mesmas, engajadas na satisfação de seus próprios desejos e nas disputas de poder com os homens e mesmo entre elas próprias.

O estruturalismo também serviu de pano de fundo teórico para a interpretação, desenvolvida por Christine Hugh-Jones (1979), do simbolismo sexual e reprodutivo Barasana em *From the River's Milk*. A partir de uma análise minuciosa das categorias indígenas temporais na mitologia e do ritual, a autora mostrou que o coito e os fluidos sexuais masculinos e femininos eram pensados em termos das técnicas de processamento dos alimentos, especialmente da mandioca para produzir *beiju*; e vice-versa,

que a produção de comida perpassa suas ideias sobre o sexo e os corpos reprodutivos. Devido às suas complexas associações com diferentes estágios da preparação das comidas, os corpos femininos e masculinos evoluem em temporalidades marcadas por rituais reprodutivos diferentes que estruturam as relações de poder entre as gerações. Por um lado, as mulheres estão engajadas na periodicidade menstrual, o que garante a sua maior longevidade. Por outro, as práticas masculinas da palavra os encaminham para a linearidade temporal da ancestralidade, o que legitima seu domínio sobre as mulheres nas trocas matrimoniais. A sexualidade, portanto, estaria associada de maneira mais abrangente aos processos sociais e simbólicos de produção dos corpos, dos alimentos e dos regimes temporais da cosmologia indígena.

Dos anos 1980 em diante

Depois dos anos 1970, as questões colocadas pelas etnografias mencionadas acima (e outras mais que, devido ao caráter mais restrito desta introdução, não posso incluir aqui) foram retomadas de diversas maneiras. A sexualidade, entendida a partir da teoria psicanalítica e das teorias antropológicas da troca e do simbolismo, perdeu sua posição de destaque nos debates teóricos da etnologia ameríndia, mas houve um esforço no sentido de repensar criticamente os temas implicados a partir das experiências e das percepções indígenas, afastando-se das teorias preestabelecidas. Nesse sentido, os clássicos estudos de Crocker (2009) sobre os Canela, publicados em português tardiamente, são o exemplo mais extenso de uma etnografia que teve por intuito descrever a complexidade do comportamento sexual de um povo de uma maneira próxima a suas próprias percepções sobre suas vivências e rituais.

No que diz respeito à ansiedade de castração masculina e às ameaças de violência sexual ritualizada contra as mulheres, as pesquisas analisaram as dimensões lúdicas das performances rituais, argumentando que o exagero e o riso que ele provoca são procedimentos cruciais da eficácia do ritual e da narrativa indígena (OVERING, 1986; LAGROU, 2006). McCallum (1994) também apontou para as consequências cosmológicas das performances, que realizam de uma só vez a separação entre humanos e espíritos, por um lado, e, por outro, entre homens e mulheres. A sexualidade, segundo a autora, seria um aspecto das pessoas vivas, antitético ao mundo dos espíritos e dos mortos. O que está em jogo nos rituais segundo o ponto de vista indígena, então, não é a reafirmação da superioridade masculina, mas a produção da diferença entre homens e mulheres que possibilita a sexualidade como um fazer dos vivos que os diferencia dos mortos.

Baseando-se na etnografia da fala das mulheres Kuikuru, Franchetto (1996) argumentou que, nas narrativas e nos rituais Kuikuro das Jamunkumalu (um termo que a autora traduz por “Hiper-Mulheres”), a oposição entre homens e mulheres é tão produtiva quanto a sua oposição. Além disso, a magnificação da sexualidade feminina no ritual das Jamunkunalu realiza no mesmo ato a animalização da masculinidade.

Assim, a narrativa fala de, e o rito encena fragmentariamente, um antagonismo irreduzível, uma ordem feminina possível contrastando com uma reversão animalesca dos homens. Não há Hiper-Homens, mas sim Hiper-Porcos e Hiper-Mulheres. As Jamunkunalu rompem a aliança, se afastam definitivamente, eliminam no exterior e absorvem no interior, a seu modo, a diferença, o masculino. Elas são seres hermafroditas. Os clitoris se transformam em pênis. Esfregando-se com casca de pequi, intensificam seu cheiro vaginal na superfície de todo o corpo. Apoderam-se das insígnias masculinas; neutralizam todas as proibições, não somente sexuais (as flautas *kagutu*) como também as que atingem todos os indivíduos em sociedade. (FRANCHETTO, 1996, p. 54)

No dia a dia, as mulheres falam abertamente sobre o que as distingue dos homens e sobre a sua posição de desigualdade sem portanto se verem sujeitadas à dominação ou opressão masculinas, pois esses termos do vocabulário ocidental não pertencem à sua fala sobre percepção da diferença. O desejo sexual feminino, além disso, transcende a satisfação sexual masculina, pois ele não reside na penetração vaginal, mas na clandestinidade da sedução, a fofoca e os presentes recebidos dos amantes, que circulam entre as mulheres com grande orgulho. Os encontros e desencontros com os homens como um coletivo distinto do feminino são imaginados na intensidade narrativa de uma ordem social exclusivamente feminina realizada no ritual.

Desse modo, dois pontos sobre os quais os estudos concordaram foram as necessidades de diferenciar os desejos masculinos e femininos e de evitar justapor as noções de complementaridade e de igualdade. Além disso, a ideia da troca, entre homens e mulheres, de sexo por carne inspirou intensos debates, o que conduziu ao desenvolvimento de um olhar comparativo da questão na Amazônia e a uma rejeição crítica dos princípios da chamada “economia do sexo” dos povos caçadores-horticultores (KENSINGER, 1984). O conceito Huni Kuin (Kaxinawá), do “corpo que sabe”, e a centralidade da sexualidade para a fabricação de corpos conhece-

dores, apresentada por Kensinger (1995), inspiraram análises mais amplas de McCallum (2001) e Lagrou (2007) sobre os processos de genderização das capacidades criativas dos corpos e dos espíritos. Isso fez com que os Huni Kuin sejam provavelmente o povo, depois dos Canela, catalisador do maior esforço analítico que permite vislumbrar a abrangência social da sexualidade.

A abordagem inovadora de Gow (1991) a respeito do parentesco entre os Piro (Yine) também retomou criticamente os argumentos de Siskind, afirmando que, do ponto de vista indígena, era inadequado pensar as relações entre parceiros sexuais como uma troca de comida por sexo, pois o equivalente da carne trazida da floresta pelos homens não era o ato sexual feminino, mas o cauim produzido pelas mulheres com os vegetais das roças. Os homens desejam e exigem receber cauim tanto quanto as mulheres desejam e exigem carne; e seus desejos de alimentos diferenciados nutrem seus desejos e exigências sexuais também diferenciados. O autor aproxima-se da sexualidade a partir dos processos corporais e afetivos de produção do parentesco vivido, enfatizando suas relações com as noções indígenas do sangue, entendido como a fonte da vitalidade demonstrada no trabalho e na sexualidade dos ancestrais.

Como um idioma das relações entre gerações, “sangue” refere-se à fonte de uma pessoa na vitalidade corporal de seus pais, na sua habilidade de trabalhar e de fazer sexo. (GOW, 1991, p. 263)

As ideias ameríndias da procriação e da criação dos filhos tornaram-se, desde então, cruciais para se compreender a sexualidade em relação à vivência do parentesco como memória dos cuidados infantis que sustentam a experiência dos homens e das mulheres adultas. No que diz respeito ao simbolismo corporal e alimentar, por exemplo, minha análise (BELAUNDE, 1994) sobre a linguagem xamânica Airo Pai, que vê nos homens e nas mulheres duas espécies diferentes de pássaros – japus (*Icteridus chrisocephalus*) para os homens e papagaios verdes (*Amazonas farinosa*) para as mulheres –, revelou as diferenças de perspectivas cosmológicas sobre os órgãos genitais e o comportamento sexual dos vivos, a partir o ponto de vista dos espíritos e do ponto de vista dos vivos. Ao mesmo tempo, mostrou que a coexistência das duas perspectivas sustentam as práticas reprodutivas que enfatizam a reprodução paralela, concebida como formas paralelas de aninhar, pois ambos os gêneros (pássaros) estão engajados no cuidado, defesa e alimentação dos filhotes, desde a gravidez até que se complete o resguardo do pós-parto. De igual maneira, ambos os gêneros estão envolvidos nas práticas contraceptivas que têm por finalidade possibilitar o distanciamen-

to dos nascimentos para assegurar as condições sociais adequadas para a criação dos filhos (BELAUNDE, 1997).

De maneira comparativa, as etnografias sobre a saúde reprodutiva e os afetos convergiram ao afirmar que a sexualidade ameríndia, apesar da existência de uma grande diversidade de práticas de sexo extramaritais e rituais, não está descolada do desejo pelos filhos (MAHECHA, 2013). Em geral, os estudos confirmaram a importância do resguardo masculino e feminino como o mecanismo-chave da produção dos corpos e do parentesco, inseparável do comportamento e imaginário sexual (LADEIRA, 1997; COIMBRA; GARNELO, 2003). Isso também se aplica no caso dos povos que praticam formas de paternidade múltipla e compartilhada, em que os diferentes homens que contribuíram para a produção do corpo do feto respeitam as restrições em manifestação de seu desejo pelo filho (BECKERMAN; VALENTINE, 2002). Para os Assurini (MULLER, 2002) e os Upichia (VAN DER HAMMEN, 2000), o exame das fontes históricas permitiu reconstruir as mudanças do comportamento sexual que conduziram a mudanças reprodutivas de considerável impacto demográfico, especialmente a diminuição ou ao aumento da população e a seleção do sexo dos filhos por meio de práticas contraceptivas, utilizadas no nível pessoal e coletivo. Essas mudanças aconteceram no contexto do contato direto ou indireto com a colonização e as epidemias de doenças introduzidas pelas populações não indígenas, que devastaram os povos indígenas da região e continuam ameaçando a sobrevivência dos povos em isolamento e em contato inicial da Floresta Amazônica. Os estudos sugerem que as práticas sexuais, e provavelmente outros aspectos das sexualidades ameríndias, mudaram em consequência do colapso demográfico, da escravidão, do deslocamento territorial e da reconfiguração residencial, aos quais foram sujeitas as populações ameríndias, acarretadas pela colonização.

Aproximações diversas para uma diversidade de sexualidades

Todas as pesquisas mencionadas até aqui focam na sexualidade heterossexual, entre homens e mulheres diferenciados através do exercício da sexualidade e dos processos de produção dos corpos enraizados no trabalho, na fala e no ritual. No que diz respeito à homossexualidade feminina e masculina, há ainda poucas publicações, mas existe um grande interesse pelo tema. Como menciona McCallum (2013), a situação entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul contrasta com outras regiões do continente, nas quais as pesquisas especializadas iniciaram-se com antecedência, como nos Andes (BACIGALUPO, 2004), na América Cen-

tral (DIAS, 2015), e especialmente, na América do Norte, onde a noção de “*two spirit*” foi desenvolvida pelos movimentos ativistas homossexuais indígenas (FERNANDES, 2013). Algumas pesquisas recentes nas terras baixas da América do Sul tentam estender pontes entre as teorias da etnologia indígena e as teorias contemporâneas da sexualidade, especialmente a teoria *queer*, o que não é uma tarefa simples de se realizar. É difícil compatibilizar o foco aberto aos diálogos intelectuais surgidos nos estudos das sociedades urbanas e pós-coloniais com o foco mais específico da etnologia, em que as especificidades da língua e das pequenas variações de localidade podem ser muito importantes. A tendência, então, é de sacrificar a profundidade etnológica da análise etnográfica em favor da comparação com os processos contemporâneos para além do âmbito da etnologia.

Uma questão recorrente na América do Sul dirige-se à aparente contradição entre as fontes etnográficas do passado, em que a homossexualidade não aparece ou é muito rara, e a constatação atual da sua existência entre grande parte dos povos indígenas em contato prolongado com a economia e o estilo de vida da sociedade nacional. Efetivamente, à exceção de alguns exemplos, como os casos de casais de homens homossexuais descritos por Clastres (1986) entre os Guayaki e por Crocker (2009, p. 168) entre os Canela, há pouca informação sobre a questão nas etnografias clássicas. O próprio Nimuendajú (1946, p. 122) nega a existência da homossexualidade entre os Canela, sendo um comportamento que ele qualifica como “perversão”, junto à masturbação e à zoofilia. Mas essas afirmações não significam que formas de comportamento sexual e de erotismo que poderiam chamar-se de homossexuais não existissem nas aldeias no passado.

Por um lado, é possível que a ausência de referências à homossexualidade nas etnografias assinala o fato de a homossexualidade enquanto identidade social não ter sido comum, ou que só se cristalizava no caso de casais que adotavam a divisão do trabalho típica das relações dos casais heterossexuais. Por outro lado, poderia ser que a atual categoria analítica da homossexualidade não fosse adequada para pensar as sexualidades anteriores ao contato, pois, como sustenta Panet (2010, p. 224), para os Canela, “a identidade sexual se define não apenas pelas escolhas sexuais, mas pelas atividades realizadas”, o que inclui a participação nos rituais de iniciação e fortalecimento corporal. Em todo caso, a homossexualidade como conceito analítico referido à identidade das pessoas precisa ser avaliada na sua aplicabilidade e adequação à diversidade das situações. A noção, no entanto, tem rendimentos inovadores no caso das situações de trânsito entre a aldeia e a cidade características da heterogeneidade contemporânea de grande parte dos povos indígenas (CANCELA et al., 2010; CARVALHO, 2013; TOTA, 2013).

A diversidade das sexualidades, passadas e presentes, entre os povos indígenas nos compele a desenvolver uma diversidade de abordagens capazes de contemplar suas diferenças e fazê-las dialogar entre si e com a nossa própria diversidade sexual. Nesta introdução, tentei mostrar que a sexualidade faz parte da história da etnologia indígena e, portanto, oferece uma valiosa chave de compreensão das relações com a alteridade, o mundo e o tempo, como sugeriu Merleau Ponty. Os artigos incluídos neste dossiê não pretendem compor uma aproximação homogênea e consistente, mas iniciar novos caminhos de interrogação e pesquisa nos quais o estudo da sexualidade, e o amplo leque dos seus aspectos, faça plenamente parte da etnografia e das teorias da etnologia ameríndia.

Referências bibliográficas

- BAMBERGER, Joan. The Myth of Matriarchy: why men rule in primitive society. In: ROSALDO, M.; LAMPHERE, L. (Ed.), *Women, Culture and Society*. Standford: Standford University Press, 1974.
- BACIGALUPO, Ana Mariella. The Mapuche Man Who Became a Shaman: selfhood, gender transgression and competing cultural norms. *American Ethnologist*, n. 31 (3), p. 440-457. 2004.
- BECKERMAN, S.; VALENTINE, P. (Ed.). *Cultures of Multiple Fathers: the theory and practice of multiple paternity in South America*. Washington: Smithsonian Institute, 2002.
- BELAUNDE, Luisa. Parrots and Oropendolas: the aesthetics of gender relations amongst the Airo Pai of the Peruvian Amazon. *Journal de la Société des Américanistes*, n. 80, p. 95-111. 1994.
- _____. "Looking after your woman": contraception amongst the Airo Pai. *Anthropology and Medicine*, n. 42, p. 131-144. 1997.
- CANCELA, Cristina; DA SILVEIRA, Flávio; MACHADO, Almiros. Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul. *Revista de Antropologia*, v. 53, n. 1, p. 199-235. 2010.
- CARVALO ROSA, Patricia. Romance de primas com primas e o problema dos afetos. Parentesco e micropolítica de relacionamentos entre interlocutores tikuna, sudoeste amazônico. *Cadernos Pagu*, n. 41, p. 77-85. 2013.
- COIMBRA, Carlos E. A.; GARNELO, Luiza. *Questões de saúde reprodutiva da mulher indígena no Brasil*. Documento de trabalho 7. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2003.
- CLASTRES, Pierre. O arco e o cesto. In: *A sociedade contra o estado*. Pesquisas de antropologia política. Trad. Theo Santiago. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986. p. 71-89.

- CROCKER, William. *Os Canela: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da chapada maranhense*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.
- DIAS, Diego. *Gênero disperso: estética e modulação da masculinidade Guna (Panamá)*. Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- FERNANDES, Estevão Rafael. Ativismo homossexual indígena e decolonialidade: da teoria *queer* as críticas two-spirit. *37º Encontro Anual da ANPOCS*, SPG 16, Sexualidade e gênero: espaço, corporalidades e relações de poder, Águas de Lindoia, SP, 23 de setembro de 2013.
- FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikuro. *Revista de Estudos Feministas*, n. 1, p. 35-54. 1996.
- GREGOR, Thomas. *Anxious Pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*. Chicago: Chicago University Press, 1985.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: spatial and temporal processes in northwest Amazônia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- KENSINGER, Kenneth. *How Real People Ought to Live: the Cashinahua of eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press, 1995.
- _____. Sexual Ideologies in Lowland South America. *Working Papers on South American Indians* (Bennington College), n. 5. 1984.
- LADEIRA, Maria Elisa. Las mujeres timbira: control del cuerpo y reproducción social. In: MONTES, S. G. (Ed.). *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. México: Colegio de México, 1997. p. 105-120.
- LAGROU, Els. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49 (1), p.56-90. 2006.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- MCCALUM, Cecilia. Notas sobre as categorias de “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*, n. 41, p. 53-61. 2013.
- _____. *Gender and Sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford: Berg, 2001.
- _____. Ritual and the Origin of Sexuality in the Alto Xingu. In: HARVEY, P.; GOW, P. (Ed.). *Sex and Violence: issues in representation and experience*. London: Routledge, 1994. p. 90-114.
- MAHECHA RUBIO, Danny. Sexualidad e afecto entre los Macuna e los Nukak, pueblos de la amazonia colombiana. *Cadernos Pagu*, n. 41, p. 63-75. 2013.
- MERLEAU PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MURPHY, Yolanda; MURPHY, Robert. *Women of the Forest*. Nova York/Londres: Columbia University Press, 1974.

- NIMUENDAJÚ, Curt. *The Eastern Timbira*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1946.
- OVERING, Joanna. Men Control Women? The catch-22 in gender analysis. *International Journal of Moral and Social Studies*, n. 1 (2), p. 135-156. 1986.
- PANET, Rose-France. “*I mã a kupên prâm!*”: prazer e sexualidade entre os Canela. São Luís, Maranhão, 2010. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Maranhão.
- SISKIND, Janet. *To Hunt in the Morning*. Nova York: Oxford University Press, 1973.
- TOTA, Martinho. *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013.
- VAN DER HAMMEN, María Clara. Fertilidad y anticoncepción entre los indígenas upichía en la Amazonía. In: *La píldora anticonceptiva, 40 años de impacto social*. Bogotá: MV editores, 2000. p. 39-50.

autora **Luisa Elvira Belaunde**

Doutora em Antropologia pela Universidade de Londres, Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS-MN-UFRJ).