

FERNANDES, Estevão Rafael; ARISI, Barbara M. 2017.  
Gay Indians in Brazil: Untold Stories of the Colonization of  
Indigenous Sexualities. Cham: Springer International Publishing,  
81 pp.

Lucas da Costa Maciel  
Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP)

[lucas.maciel@usp.br](mailto:lucas.maciel@usp.br)

A publicação de “Gay Indians in Brazil” (GIB) corresponde a um esforço de Estevão Fernandes e de Barbara Arisi para sistematizar uma série de ideias que os autores já vinham trabalhando e cujos resultados nos oferecem elementos para o aprofundamento das reflexões em torno da chamada “ferida colonial” (Mignolo 2007); em especial, as condições coloniais que enquadram os múltiplos processos de subjetivação dos povos indígenas. A proposta da obra é explorar o arcabouço estrutural e processual através do qual se deu e se dá a colonização das sexualidades ameríndias, inserindo uma importante crítica à contenção e ao aprisionamento das emoções, desejos, sexualidades e gêneros nativos às categorias e modelos coloniais, destacadamente através daquilo que os autores chamam de “heterossexualização e heteronormatização compulsórias” (p. 4, minha tradução).

Retomando o já dito por Mark Rifkin no prefácio do livro, GIB não é um texto estritamente sobre as sexualidades nativas, mas, sobretudo, uma reflexão em torno de sua colonização: a forma em que o projeto colonial implica um processo de heterossexualização, e como a sexualidade, enquanto dispositivo de controle (Foucault 2015), é em si mesma fruto da empreitada colonial. Neste sentido, a dominação e o controle dos corpos ameríndios ao longo do ainda vigente projeto colonial dependeria, segundo os autores, dos discursos formados na esfera da sexualidade, determinando princípios e práticas associados a uma pretensa normalidade sexual e de gênero. Formas de sexualidade e performances

de gênero destoantes deveriam sofrer intervenção e ser higienizadas pela ação controladora do aparato colonial e, na linha progressiva da “história nacional”, estandardizada no ímpeto de modernizar a instituição política colonial por excelência, o Estado. O foco está posto, então, sobre a pretensão de tornar os corpos nativos obedientes à ordem colonial; algo que, é preciso deixar claro, extrapola de longe a esfera da sexualidade.

Na sequência expositiva dos capítulos, os autores percorrem as formas e as estratégias implicadas pelo colonialismo na tentativa de exercer o controle das corporalidades ameríndias em diferentes momentos históricos: da ação evangelizadora da Companhia de Jesus às práticas institucionalizadas dos órgãos indigenistas do Estado brasileiro, como o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Segundo argumentam os autores, os jesuítas se valiam da força, do medo e do castigo para empreender a evangelização dos nativos, considerando o corpo uma esfera de intervenção através da qual eles poderiam alcançar a alma. Os missionários entendiam as diferentes manifestações sexuais e de gênero ameríndias como “sodomia”, uma prática pecaminosa “contra a natureza” que deveria ser expurgada. Isso transformou as práticas corporais e as sexualidades ameríndias em um dos núcleos do projeto de catequização jesuíta, ao lado do imperativo de impor-se a religião metropolitana, na medida em que também esta servia como legitimação da instauração do poder colonial.

Após a expulsão da Companhia de Jesus do território brasileiro, levada a cabo pela coroa portuguesa com a intenção de aceder às terras e à mão-de-obra indígenas controladas pelos jesuítas, operou-se uma estandardização que tinha o regime familiar dos colonos como o parâmetro de ação; nele, a relação monogâmica e matrimonial heterossexual entre homens e mulheres assumiu um lugar fundamental. Junto com a alteração do espaço doméstico e das formas de vestir-se, entre outras coisas, dito parâmetro matrimonial constituiu a noção de civilização que estava no horizonte das políticas coloniais. A incorporação dos ameríndios dar-se-ia, neste sentido, pelo casamento monogâmico e formalizado pela Igreja católica.

Apesar da constante transformação do seu significado, a ideia de civilizar os índios percorreu o fim do período da colônia e se estendeu pelo Brasil independente até a República, quando personagens como Rondon afirmavam a necessidade de civilizar os povos ameríndios através da sua incorporação ao Estado e à sociedade nacional. Ao longo desse período, como argumentam os autores (p. 39),

*Work, catechesis, race, and civilization were closely related to sex control, whether in interracial marriages, in theology, in the division of schools and/or architecture of the settlements, the division of labor, etc.*

No entanto, é necessário apontar que, gradualmente, as sexualidades ameríndias passaram de ser enquadradas sob uma perspectiva cristã para serem entendidas a partir de uma noção liberal, movendo-se do que era inicialmente uma noção de civilidade iluminista para outra, racial e “científica”, oriunda do século XIX. Nesta última, as sexualidades ameríndias se tornam uma esfera da produção de uma “raça brasileira” fundamentada na mestiçagem e moldada pela educação e pela catequização. Através da reprodução biológica, o Estado estava interessado na ocupação extensiva do território nacional e na ampliação do mercado, permitindo o desenvolvimento de cadeias de produção e consumo por todo o país. Neste sentido, era também fundamental “melhorar o índio” através de políticas entendidas como de branqueamento e higienização, por exemplo. A tutela do Estado brasileiro, que marca a sua relação com os povos ameríndios até a Constituição de 1988, implicava, então, a prerrogativa que este se auto-conferia de decidir os caminhos que levariam ao “progresso moral, mental e material da nação”. Nas palavras dos autores (p. 49),

*The compulsory incorporation mechanisms of the colonial system are to be found in all its matrixes [...] based on a system of power based in a civilization ideal founded on discourses of progress, nation, and race. This serves as justification for an ideological, legal, and bureaucratic-administrative apparatus to keep control and to normalize [sic] everyday life, concerning all aspects of sexualities, desire, marriage and housing as a mean to maintain and create a desired state order. The SPI had control mechanisms of native lives not just for strictly bureaucratic reasons, but because such mechanisms are based in the discourses that sustain the existence of the state apparatus.*

Segundo argumentam os autores, as práticas institucionais e os parâmetros organizativos da FUNAI estariam amplamente sustentados nos mesmos elementos que guiavam o funcionamento da SPI. Assim, mesmo após a democratização, na década de oitenta, as políticas do indigenismo brasileiro teriam por intenção impedir que os povos ameríndios inscritos em seu território sejam e se organizem do modo que eles desejam; trata-se de uma política contra a autodeterminação indígena. Esse ponto, que mereceria um tratamento mais detalhado, conecta o argumento dos autores com uma série de outras contribuições latino-americanas de fundamental relevância, em especial aquelas sobre o indigenismo dos Estados chileno, peruano e mexicano (ver, por exemplo, Antileo Baeza et al. 2015; Baronnet, Mora Bayo & Stahler-Sholk 2011; Bartolomé 2006; Díaz-Polanco 1997; Díaz-Polanco & Sánchez 2002; Huanacuni Mamani 2010; Marimán Quemenedo et al. 2006; Zibechi 2015).

Teoricamente alinhados a uma frutífera vertente da crítica pós-colonial latino-americana, o decolonialismo do projeto modernidade/colonialidade, Fernandes e Arisi entendem a ordem colonial como algo que transcende o domínio político e econômico institucional entre colônia e metrópole, e que teria terminado com os processos de independência no continente. Em sua perspectiva, trata-se de um processo mais amplo de domínio e controle que perpassa as mais diversas esferas da micropolítica e da vida humana, entendimento este já bastante explorado pela Antropologia reflexiva (Fabian 2002; Salemink 2003; Wolfe 1999, entre outros). Os autores apontam que o poder colonial opera através de uma interface entre sexo, colonização, raça e etnicidade. Em suas palavras (p. 29),

*Class, race, and sexuality are understood [...] not as separate spheres, but as parts of a complex of social, cultural, and historical relations, ratified by a power system; the process of compulsory heterosexuality, racialization, and 'civilization' permeate and (re)build each other.*

É evidente o paralelo que este argumento estabelece com o conceito de «colonialidade do poder», cunhado por Aníbal Quijano (2000), a quem os autores não citam diretamente, mas do qual estão certamente embebidos, e cuja contribuição está no núcleo programático da teoria decolonial. Para este autor peruano, o poder colonial opera uma racialização da diferença a partir da qual classifica socialmente grupos e pessoas, inferiorizando algumas e legitimando as relações de dominação. Mais do que isso, essa classificação associa as identidades raciais com papéis na estrutura de controle da mão-de-obra, resultando numa divisão racial do trabalho (Quijano 2000).

Assim, podemos dizer que o argumento central de Quijano consiste em apresentar a racialização como meio classificatório e um modo de exercer controle colonial. O argumento de Fernandes e Arisi segue a mesma lógica: a heterossexualização e a heteronormatização das sexualidades ameríndias seriam modos de classificação e de controle colonial sobre os corpos nativos e, neste mesmo sentido, sobre o trabalho. Nesses termos, a publicação de GIB coloca os autores como parte de uma nova geração de pensadores decoloniais latino-americanos que, retomando os princípios básicos dessa linha de pensamento, dão rendimento aos seus dispositivos teóricos a partir de diferentes disciplinas, como a Pedagogia, a História da Arte e a Antropologia, por exemplo, além de distintas esferas de interesse, como os estudos de gênero e sexualidade.

No entanto, não podemos deixar de mencionar a importante marca da teoria queer

e, especialmente, dos autores *two-spirit*. Aliás, uma das propostas básicas do livro, mencionada por Rifkin e retomada pelos autores, é a de incentivar que os estudos pós-coloniais se transviadem<sup>1</sup>, e que os transviados se descolonizem. Isso se relaciona com uma hipótese central do texto: a de que os ameríndios foram perseguidos não porque fossem considerados “sodomitas”, mas a de que foram considerados “sodomitas” e perseguidos porque eram índios. Os “índios gays” teriam sofrido perseguição não por suas sexualidades, mas por sua indianidade.

Para além do seu conteúdo, GIB coloca algumas interessantes questões para a Antropologia, em especial para Etnologia americanista, que podem se mostrar fecundas. De-tenho-me sobre uma delas: a relação entre heterossexualização e colonialismo.

Sem dúvida alguma o processo colonial opera enquadramentos das corporalidades e sexualidades ameríndias, implicando a heterossexualização e a heteronormatização das mesmas, ao mesmo tempo que uma “criminalização” das corporalidades destoantes<sup>2</sup>. Inclusive enquanto categoria e nomenclatura, heterossexualidade só faz sentido em termos de processo colonial. Não obstante, em termos de etnologia, parece-me insuficiente supor que a heterossexualidade só possa ser entendida enquanto dispositivo de controle no crivo do projeto colonial. Isto é, se pensamos a heteronormatização no seio do colonialismo, os argumentos dos autores fazem total sentido. Se pensarmos em termos de um modo de criatividade ameríndio, alternativamente, restam algumas *dúvidas*.

Os jogos de oposições complementares e assimétricas entre pares de dualidades (Lévi-Strauss 1993) parecem indicar que os povos indígenas contam com importantes elementos produtores de diferenças e de razões para as suas produções. Se nos permitirmos mobilizar certa literatura que se desloca do território brasileiro, no qual se enquadram os limites pretendidos por GIB, podemos dizer, seguindo a López-Austin (1998), entre outros, que o cosmos aparece para alguns povos mesoamericanos como “sexualizado” – ainda que isso destoe da noção foucaultiana de sexualidade enquanto mecanismo de controle. Isso se deve não só ao fato de que o esquema de trocas de fluidos corporais através do intercurso sexual funcione como um arquétipo das trocas cosmológicas e cosmopolíticas, mas também às propriedades das coisas que habitam o mundo: tudo o que existe está genderizado, é masculino ou é feminino, necessariamente. Obviamente isso não implica uma heteronormatividade forçosa da sexualidade ameríndia, mas certamen-

---

1 Termo proposto por Berenice Bento para designar uma possível tradução ou “abrasileiramento” dos estudos queer. Para uma versão mais recente dessa discussão, ver Bento (2017).

2 A isso é necessário somar outros elementos ameríndios de fabricação corporal. Um exemplo são as alterações das formas cranianas; levadas a cabo por povos ao longo de todo o continente americano, elas foram igualmente “criminalizadas”.

te diz respeito a um modelo de trocas entre-gêneros que pode ser descrito, implicando graus de equívocos, como fundamentado numa lógica “heterossexual”. Os artigos de Madi Dias (n.d.) sobre o parentesco transviado Guna e de Hendriks (2016) sobre as relações homoeróticas no Congo urbano são boas entradas para esta discussão, ainda que o último destes autores não esteja debruçado propriamente sobre material ameríndio.

Neste mesmo sentido, os *masuelkuilomej*, “homossexuais” nahua, igualmente meoamericanos, argumentam que “desde que o mundo é mundo”, a eles se persegue, se agride, se estupra e se acusa de bruxaria. Eles não se casam, não se “complementam”. Sem uma esposa com quem manter relações sexuais, estão fadados à pobreza e à doença. Poderíamos dizer que esse argumento – assim como aquele dos nativos que acusam a homossexualidade de ser uma “perda cultural” –, é fruto das distorções coloniais que afetaram não só as formas de “organização social”, mas também as histórias ameríndias e o modo como elas são interpretadas, como bem indicam Fernandes e Arisi (p. 61). Se “*Colonialism shapes memories and other places of enunciation*” e “*it empties the others and it strips them out of any agency, thereby making it impossible (or very difficult) to offer alternative narratives*” (p. 61), não podemos assumir que a perseguição da “homossexualidade” nahua “desde que o mundo é mundo” seja fruto unicamente do colonialismo, uma vez que os próprios nahuas não colocam o problema nestes termos.

O risco de tomar relatos nativos de heteronormatividade como fruto direto do controle colonial é o de sobrepor-se às narrativas ameríndias e à recolocação das condições de existência do seus mundos, o que inclui uma noção de causalidade e de história, em nome de algo que teria acontecido nos termos dos nossos princípios historiográficos. Descartar narrativas que possamos imaginar como “distorcidas pelo colonial” não seria uma forma de silenciamento e, neste sentido, de colonização?

O cuidado que devemos ter é o de não derrapar de uma crítica do processo colonial a uma demanda de um indianismo arqueológico – e me apresso a dizer que GIB não dá margem para que o façamos. Isto é, o trabalho de Fernandes e Arisi se inscreve na primeira delas: é uma crítica do colonialismo e da colonialidade. A procura por um indianismo arqueológico implicaria, ao contrário, uma proposta *não-colonial*: o reclame por um apagamento dos efeitos coloniais como se eles nunca tivessem existido e não marcassem formas de vida coetâneas; não é disso que o decolonialismo se trata. O projeto decolonial deve ser retomado pelos interessados nos regimes nativos como um dispositivo teórico cuja potencialidade – ficcional – diz respeito à possibilidade de criar relatos não-hegemônicos e de indicar direcionalidades alternativas, de sujeitos concretos que reivindicam descolonização, mas não como um princípio taxonômico que permite desclassificar al-

guns relatos que julgemos colonizados.

O indígena não corresponde, portanto, àquilo que está oculto sob o véu da colonização, como bem argumenta Pitarch (2013). É neste contexto que devemos ter cuidado com a ideia de *self* – o si próprio – que é retomada em GIB. A ideia de *displacement of self* pareceria integrar-se, portanto, a um “si próprio” essencializado; só é possível deslocar-se do *self* quando este adquire um conteúdo fixo, antecipado ou pressuposto. No sentido do argumentado por Wagner (2012), poderíamos estar cometendo o equívoco de mobilizar uma noção de cultura como arquivo – e, outra vez, como arqueologia das formas sociais – e não como “modos de criatividade”.

Certamente, GIB é um passo fundamental rumo à complexificação das formas com que lidamos com as relações coloniais e as práticas ameríndias. Neste sentido, “índios gays” é, nos termos dos autores, uma proposta que estabelece uma ponte ao mesmo tempo política e epistêmica entre as lutas da diversidade sexual e de gênero e as dos povos indígenas. Assim, se a intenção dos autores é incentivar a produção e a reflexão críticas em torno do tema que tratam, GIB é, desde já, um êxito, colocando muitas respostas e esclarecendo caminhos, mas incitando ainda outras importantes perguntas, como deve fazer toda boa exploração antropológica.

## Referências

- ANTILEO BAEZA, Enrique et al. 2015. *Awükan Ka Kuxankan Zugu Wajmapu Mew. Violencias Coloniales en Wajmapu*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- BARONNET, Bruno; MORA BAYO, Mariana; STAHLER-SHOLK, Richard. 2011. *Luchas “Muy Otras”: Zapatismo y Autonomía en las Comunidades Indígenas de Chiapas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- BARTOLOMÉ, Miguel Angel. 2006. *Gente de Costumbre y Gente de Razón: las Identidades Étnicas en México*. México: Siglo XXI Editores.
- BENTO, Berenice. 2017. *Transviad@s: Gênero, Sexualidade e Direitos Humanos*. Salvador: EDUFBA.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor. 1997. *La Rebelión Zapatista y la Autonomía*. México: Siglo XXI Editores.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor; SÁNCHEZ, Consuelo. 2002. *México Diverso: el Debate por la Autonomía*. México: Siglo XXI Editores.
- FABIAN, Johannes. 2002. *O Tempo e o Outro: como a Antropologia estabelece seu objeto*. São Paulo: Editora Vozes.
- FOUCAULT, Michel. 2015. *História da Sexualidade*. São Paulo: Paz e Terra.

- HENDRIK, Thomas. 2016. "SIM Cards of Desire." *American Ethnologist*, 43(2): 230–42.
- HUANACUNI MAMANI, Fernando. 2010. *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, Políticas, Estrategias y Experiencias Regionales Andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas - CAOI.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo. 1998. "La Sexualización del Cosmos." *Ciencias*, (50): 24–33.
- MADI DIAS, Diego. No prelo. "O Parentesco Transviado, Exemplo Guna (Panamá)." *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 29.
- MARIMÁN QUEMENADO, Pablo et al. 2006. *¡¡...Escucha Winka...!! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y Un Epílogo Sobre El Futuro*. Santiago: LOM Ediciones.
- MIGNOLO, Walter. 2007. *La Idea de América Latina: La Herida Colonial y la Opción Decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- PITARCH, Pedro. 2013. *La cara oculta del pliegue. Ensayos de Antropología Indígena*. México: Artes de México.
- QUIJANO, Aníbal. 2000. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina." In: E. Lander (ed.), *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 201–45.
- SALEMINK, Oscar. 2003. *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850-1900*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- WAGNER, Roy. 2012. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- WOLFE, Patrick. 1999. *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. New York: Cassel.
- ZIBECHI, Raúl. 2015. *Descolonizar el Pensamiento Crítico y las Prácticas Emancipatorias*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Recebido em 12 de janeiro de 2018.

Aceito em 21 de junho de 2018.