

POVOS INDÍGENAS E DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO NA AMAZÔNIA: OS EFEITOS DA COLONIALIDADE DA SEXUALIDADE, DOS AFETOS E DOS DESEJOS

PUEBLOS INDÍGENAS Y DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO EN LA AMAZONÍA: LOS EFECTOS DE LA COLONIALIDAD DE LA SEXUALIDAD, DE LOS AFECTOS E DE LOS DESEOS

INDIGENOUS PEOPLE AND SEXUAL AND GENDER DIVERSITY IN AMAZONIA: THE EFFECTS OF THE COLONIALITY OF SEXUALITY, AFFECTS AND DESIRES

Fabiano Gontijo

Universidade Federal do Pará, Brasil

RESUMO

Partindo das particularidades da colonização na região amazônica, encabeçada por portugueses e espanhóis, serão elaboradas reflexões sobre o apagamento da diversidade sexual e de gênero dos povos indígenas, persistente nos dias de hoje como mais um efeito da colonialidade do poder, do saber e do ser. Os povos indígenas amazônicos têm resistido aos grandes projetos capitalistas de desenvolvimento que avançam sobre os seus territórios históricos e dizimam a sua população e ao enquadramento de suas particularidades culturais, com a universalização da biopolítica moderna. Trata-se de esboçar ideias para uma definição provisória da *colonialidade da sexualidade*, a partir das experiências dos povos indígenas amazônicos.

Palavras-chave: Indígenas; Sexualidade; Colonialidade; Amazônia; Antropologia.

RESUMEN

A partir de las particularidades de la colonización en la región amazónica, encabezada por Portugal y España, propondremos reflexiones sobre la supresión de la diversidad sexual y de género de los pueblos indígenas, aún persistentes hoy en día, como un efecto de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Los pueblos indígenas amazónicos han resistido a los grandes proyectos de desarrollo capitalista que avanzan sobre sus territorios históricos y diezman su población y al encuadre de sus particularidades culturales, con la universalización de la biopolítica moderna. Trataremos de esbozar ideas para una definición provisional de la *colonialidad de la sexualidad*, basada en las experiencias de los pueblos indígenas amazónicos.

Palabras clave: Indígenas; Sexualidad; Colonialidad; Amazonía; Antropología.

ABSTRACT

Based on the particularities of the colonization in the Amazon region, headed by Portuguese and Spanish, we will propose reflections on the erasure of the sexual and gender diversity of indigenous peoples, still persistent today, as an effect of the coloniality of power, knowledge and being. The indigenous peoples of the Amazon Basin have resisted many capitalist development projects that advance over their historical territories and decimate their population and the framing of their cultural particularities, in particular with the universalization of the modern biopolitics. We will try to outline ideas for a provisional definition of the *coloniality of sexuality*, based on the experiences of the amazonian indigenous peoples.

Keywords: Indigenous People; Sexuality; Coloniality; Amazon Basin; Anthropology.

INTRODUÇÃO: A AMAZÔNIA¹ (1)

A colonização europeia na porção setentrional da América do Sul se deu a partir do início do século XVI em três frentes. A primeira, que gerou o Brasil sob as ordens portuguesas, foi mais voltada para a costa leste, respeitando o Tratado de Tordesilhas de 1494 (firmado entre os Reinos de Portugal e Castela). A segunda instituiu o Vice-Reino do Peru (mais tarde, os Vice-Reinos de Granada ao norte e do Rio da Prata ao sul), sob as ordens espanholas, mais voltada para a costa oeste e os Andes. Enfim, a terceira,

1. Agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Brasil pela bolsa de Produtividade em Pesquisa e a Igor Erick (Doutorando, PPGA/UFPA, Brasil) e Estêvão Fernandes (UNIR, Brasil) pelas preciosas trocas de ideias.

mais voltada para a costa norte, produziu a Amazônia, adentrando os caudalosos rios em desrespeito ao Tratado e, portanto, colocando em conflito portugueses e espanhóis – e também, em seguida, holandeses, ingleses e franceses – nas áreas de Grão-Pará e Maranhão, Rio Negro e Guianas.

Trata-se aqui de refletir sobre os efeitos da situação colonial, da diferença colonial e da colonialidade do poder (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2002; Quijano, 2000, 2005) sobre a região amazônica e suas populações originárias – com ênfase no Brasil, por ser o país que engloba a parte maior dessa região. Em particular, interessamos esboçar algumas pistas para a compreensão dos impactos da colonização europeia sobre as expressões da diversidade sexual e de gênero das populações originárias a partir da imposição da hegemonia do dimorfismo sexual e do binarismo de gênero nos moldes da moralidade cristã (entre os séculos XVI e XVIII) e dos biopoderes científico-jurídicos (entre os séculos XVIII e XXI) que configuraram uma espécie de colonialidade dos afetos e dos desejos. Atualmente, formas criativas de resistência emergem contra os efeitos da colonização e desafiam a colonialidade, apesar da onda de conservadorismo que se alastra pelo mundo.

A Amazônia será definida não somente com base nos limites biofísicos relacionados à hidrografia, ao relevo ou à vegetação, nem tampouco nos limites administrativos reconhecidos pelos Estados nacionais ou territórios sob tutela (como a Guiana Francesa ou Guyane), mas, sobretudo com base nas dinâmicas sociais oriundas do colonialismo, nas particularidades culturais e nas lógicas econômicas que historicamente geraram um frágil sentimento regional de unidade, para além das fronteiras definidas administrativamente e das diferenças entre os modelos de colonização europeus². As reflexões apresentadas aqui se baseiam principalmente em documentos históricos e em dados etnográficos produzidos por pesquisadores/as preocupados/as, em suas áreas de atuação, com os enquadramentos, ocultamentos e silenciamentos coloniais dos modos de vida das populações originárias da Amazônia.

No momento da invasão europeia viviam no território que compõe o Brasil atualmente cerca de cinco milhões de pessoas – talvez um milhão na região amazônica brasileira (Fausto, 2000; Gomes, 2016). Desde então, a história dos povos originários da Amazônia

2. Consideraremos, além das análises históricas de Gondim (2007) e Pizarro (2012), a definição produzida pela Rede Amazônica de Informação Socioambiental Georreferenciada (RAISG), composta por instituições de pesquisa e organizações não-governamentais dos mais diversos países da região: ver <https://www.amazoniasocioambiental.org/pt-br/> (acesso em: 23 de agosto de 2020). Consideraremos ainda a ideia de Pan-Amazônia, principalmente difundida a partir dos anos 1970 por meio da Organização do Tratado de Cooperação Amazônica, englobando partes de Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Peru e Venezuela e toda a extensão da Guiana, do Suriname e da Guyane.

brasileira, assim como de toda a região pan-amazônica, é aquela da sua dizimação e resistência. Segundo a Fundação Nacional do Índio, baseada em dados do recenseamento da população de 2010, contabilizavam-se cerca de 820.000 pessoas que se autodeclaravam indígenas no Brasil, dentre as quais mais da metade vivendo na Amazônia e distribuídas em 170 povos³. Adicionando-se esse número com o de pessoas indígenas presentes em toda a região pan-amazônica (a partir de dados produzidos entre as décadas de 2000 e 2010), tem-se aproximadamente dois milhões de indígenas distribuídos em cerca de 390 povos, numa área com população total de quase 45 milhões de pessoas – se forem considerados os limites territoriais definidos pela Rede Amazônica de Informação Socioambiental Georreferenciada (RAISG)⁴.

Em toda a Pan-Amazônia a população vem aumentando nas últimas décadas em razão das formas de resistência adotadas pelos movimentos sociais indígenas e, em alguns casos,

3. Ver <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao> (acesso em: 23 de agosto de 2020).

4. Esses dados foram retirados das páginas eletrônicas de órgãos governamentais e não-governamentais que produzem e divulgam esse tipo de informações (todas as páginas foram consultadas em 23 de agosto de 2020):

<https://www.iwgia.org/en/suriname>

<https://minorityrights.org/minorities/indigenous-peoples-3/>

<https://moipa.gov.gy>

<https://www.iwgia.org/en/french-guiana>

<http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/ResultadosBasicos.pdf>

<http://www.ine.gov.ve/documentos/SEN/menuSEN/pdf/subcomitedemografica/Indigena/BoletinPoblacionIndigena.pdf>

https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf

https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf

<http://www.ecuadorencifras.gob.ec/resultados/>

<http://bdpi.cultura.gob.pe/busqueda-localidades>

<https://pnudperu.exposure.co/la-travesia-de-los-pueblos-indigenas-en-el-peru> https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Caracteristicas_de_Poblacion_2012.pdf

das políticas voltadas à promoção dos direitos das populações nativas⁵. Em toda a região, a situação colonial persistente tem efeitos semelhantes sobre as expressões (históricas) da diversidade sexual e de gênero, enquadrando-a no padrão moderno do dimorfismo sexual e do binarismo de gênero imposto pelas metrópoles colonizadoras como uma das marcas da colonialidade (Castro-Gómez, 2019; Lugones, 2008; Segato, 2012).

O que nos constitui como sujeitos é o conjunto de histórias que contamos e narrativas que produzimos para a nossa existência social. Ora, as narrativas que os povos originários da Amazônia produziram para se constituírem como povos foram entrelaçadas com as histórias que lhes foram impostas pelos colonizadores. Desse modo, tentaremos mostrar, inicialmente, como essas histórias foram se entrelaçando no passado e constituíram a persistente narrativa da colonialidade no presente e como foram transformadas em regimes de verdade corporificados, naturalizados, essencializados e universalizados até a atualidade. Só assim será possível, enfim, compreender as formas decoloniais que emergem na Amazônia em prol de um futuro melhor.

1. O COLONIALISMO

Grande parte dos livros de história insiste em iniciar a narrativa oficial da Amazônia nos séculos XVI e XVII com a invasão dos colonizadores portugueses e espanhóis (Gondim, 2007; Porro, 1993). No entanto, desde milhares de anos, muitos eram os povos nativos que viviam em toda a grande extensão de terras marcada pelo clima equatorial e a vegetação de florestas úmidas e situada entre o centro-norte do continente sul-americano (bacia do Rio Amazonas e planalto das Guianas) e as escarpas da Cordilheira dos Andes ao norte e a noroeste (Venezuela e Colômbia) e a oeste e a sudoeste (Equador, Peru e Bolívia). Essas populações articulavam-se em complexas redes de trocas inspiradoras de inúmeras pesquisas antropológicas, linguísticas e arqueológicas.

Um dos mais poderosos modelos sobre a história pré-colonial do continente foi forjado a partir da oposição entre as terras altas andinas áridas e secas e as terras baixas de florestas densas e úmidas. Na primeira área, teriam se desenvolvido sociedades complexas, politicamente centralizadas, estratificadas, urbanas e “civis”, enquanto na segunda área, sociedades simples, “sem religião”, “sem leis”, “sem reis”, “naturais”. De acordo com Fausto (2000), a essa dicotomia seriam acrescentadas outras tantas ao longo do século XIX que

5. Não serão abordadas as metodologias utilizadas em cada país para a definição oficial da população indígena. Muitos indígenas, sobretudo citadinos, em razão das consequências do processo de colonização, tiveram que negar suas formas de pertencimento étnico, declarando-se como não-indígenas nos recenseamentos. Os números das populações indígenas são sempre estimativas que apresentam imprecisões do ponto de vista socioantropológico.

oporiam política a parentesco, território a sangue, contrato a status, etc. Em ambos os casos, a diversidade sexual e de gênero viria a ser apagada pelo sistema colonial nos âmbitos religioso e jurídico impostos por meio da colonialidade do poder e do saber (Dynes e Donaldson, 1992; Giraldo Botero, 2002; Horswell, 2005; Johnson e Dutra, 2007; Mott, 1988; Murray, 1995a; Paredes, 2014; Rodríguez, 1995; Segato, 2012; Sigal, 2003; Trexler, 1995; William, 1986). A diversidade sexual dos povos amazônicos pré-coloniais também seria objeto de apagamento por parte da arqueologia, que nunca tratou desses aspectos em sua busca de legitimação da classificação dos modos de ocupação da região (Gontijo e Schaan, 2017).

Contudo, pesquisas realizadas sobretudo a partir das décadas de 1970 e 1980 vêm questionando essas imagens evolucionista/difusionista e dando ênfase às interações intensas e à circulação de ideias e técnicas entre os povos da costa do Pacífico, dos Andes e das florestas úmidas antes da invasão dos colonizadores. As pesquisas, por exemplo, de Roosevelt (1991), Schaan (2010), Gomes (2016), Neves (2006), Roberts *et al.* (2017) e aquelas reunidas em coletâneas tais como a organizada por Silverman e Isbell (2008) e Pereira e Guapindaia (2010), dentre outras, vêm mostrando a complexidade das maneiras como as sociedades que viveram em florestas úmidas se relacionavam com o seu ambiente. Essas pesquisas expõem sobre a maneira como essas sociedades e suas culturas – em particular ao longo dos rios e lagos amazônicos – foram negativamente afetadas pela colonização europeia (Funari e Noelli, 2014; Prous, 2006), a ponto de se tornarem menos expressivas, o que seria uma forma de resistência à dizimação perpetrada pelo colonialismo.

Embora algumas dessas pesquisas cheguem a questionar a imposição colonial de um modelo de relações de gênero europeu que desestruturou os modos de vida tradicionais e diversos, nenhuma aborda diretamente a diversidade sexual e de gênero dos povos pré-coloniais, talvez por serem elas mesmas influenciadas pelas pautas acadêmicas ainda bastante marcadas pela colonialidade do saber vigentes até a atualidade, em particular em arqueologia (Gontijo e Schaan, 2017). Essas pesquisas, ainda que bastante críticas em relação aos efeitos da situação colonial, acabam por reforçar a ideia segundo a qual o apagamento colonial da diversidade sexual e de gênero não seria um tema relevante para os estudos dos povos amazônicos. São as pesquisas realizadas principalmente por feministas indígenas e pesquisadoras/es latino-americanas/os em geral desde as décadas de 1980 e 1990 que trarão evidências tanto da diversidade sexual e de gênero amazônica, quanto da intensidade das relações entre os mais diversos povos no que diz respeito à sexualidade na região (Bidaseca y Vazquez, 2011; Cusicanqui, 2010; Fernandes, 2015, 2016; Fernandes y Arisi, 2017; Gargallo, 2014; Lugones, 2008; Paredes, 2014; Segato, 2012).

Para Pizarro (2012), o discurso construído pelos primeiros colonizadores que “descobriram” a Amazônia aos olhos europeus era influenciado, por um lado, pelo imaginário que provinha da Idade Média e do obscurantismo inquisitorial e, por outro, pelos conteúdos míticos resgatados pelo Renascimento nas fantasias da Antiguidade greco-latina, o que foi confirmado por Buarque de Holanda (1992), Gondim (2007) e Todorov (2003). Esse olhar influenciou a maneira como os colonizadores imporiam a sua visão cristã de um mundo dividido em dois princípios, o masculino e o feminino, como assinalado por Lugones (2008), ao afirmar que a “invenção” moderna da raça (e do racismo), que legitima o colonialismo, se dá no momento em que também se “inventa” a “mulher” e se institui a dominação masculina (e o patriarcado) no imaginário europeu do início da colonização, por meio da colonialidade do saber e do ser (ou seja, do controle do sexo e da subjetividade).

Gondim (2007) e Pizarro (2012) mostram como as amazonas, figuras mitológicas gregas (ou anteriores, de origem persa), se consolidaram como uma das imagens mais representativas da realidade dos contatos entre colonizadores e nativos (pelo fato de serem temerárias, porém guardiãs das riquezas), a ponto de nomearem o seu rio mais caudaloso, o Amazonas, e até mesmo toda a região, a Amazônia: “[...] são mulheres solitárias que mantêm relações com homens uma vez por ano e fazem desaparecer os filhos machos. Estão relacionadas à existência de riquezas, ouro e dos acéfalos, tão presentes na Idade Média [...]” (Pizarro, 2012: 72)

O nome se consolidou (assim como a ideia da existência das perigosas amazonas) com o uso feito em pelo menos quatro textos amplamente lidos entre os séculos XVI e XVII e baseados em expedições realizadas pelo Rio Amazonas e região: (1) *Descubrimiento del Río de Orellana*, de Gaspar de Carvajal, que participou da viagem do espanhol Francisco de Orellana, realizada em 1541 entre Quito e o Oceano Atlântico pelo “rio das amazonas”, expedição que teria aberto os olhos da Europa para o universo privilegiado da multiplicidade de riquezas atreladas à natureza da região e iniciado a implantação ali da analogia com a mitologia grega; (2) *Carta al Rey Felipe II*, de Lope de Aguirre, que participou da viagem do também espanhol Pedro de Urzúa, realizada em 1559 com o intuito de encontrar o Eldorado, texto que foi considerado por Bolívar como o primeiro a reivindicar a independência de alguma parte das Américas em razão do descontentamento do autor em relação ao poder monárquico central; (3) *Relación del Descubrimiento del Río de las Amazonas, Hoy San Francisco de Quito y Declaración del Mapa en Donde Está Pintado*, do padre Alonso de Rojas; e (4) *Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*, do também padre Cristóbal de Acuña, ambos espanhóis que participaram da viagem do português Pedro Teixeira, em 1639 – a *Relación del Descubrimiento* tendo tratado da viagem de ida entre o Grão-Pará português e a espanhola Quito e o *Nuevo Descubrimiento*, a viagem de volta no sentido inverso. Esses dois últimos textos foram

produzidos no contexto da negociação entre Portugal e Espanha pelo domínio da região (Carvajal, Almesto e Rojas, 1986; Porro, 1993; Acuña, 2009). Da Inglaterra, veio mais um relato, no momento da invasão das Guianas, confirmando a imagem das amazonas, com o texto de autoria do explorador Sir Walter Raleigh intitulado *The Discovery of the Large, Beautiful and Rich Empire of Guyana with a Relation of the Great and Golden City of Manoa*, relativo a uma viagem pelas Guianas e o Rio Orinoco, realizada em 1596 (Raleigh, 1848).

Essas viagens e suas narrativas ampliaram as perspectivas para outras formas de expressão humana e social. No entanto, a descrição que forjaram do mundo amazônico seria marcada com “[...] a projeção do imaginário europeu sobre uma realidade natural e humana que nada tem a ver com ela, mas que o discurso trata de modelar [...]” (Pizarro, 2012: 73-4) A visão do “paraíso” natural coabitaria contraditoriamente com o “inferno” da luxúria, da cobiça e do mal: por um lado, tratava-se de um território a ser explorado sob os auspícios do Estado mercantilista por suas riquezas inextinguíveis e, por outro, era o lugar para o qual se deviam voltar os olhares da Igreja para impedir que o inferno se instalasse definitivamente no planeta (Buarque de Holanda, 1992), sobretudo, o “inferno da depravação sexual”. Pizarro resume assim as imagens da Amazônia nos dois primeiros séculos da colonização: “(u)m mundo endemoninhado [...], já que suas formas de pensamento não respondem à lógica binária conhecida; [...] há uma permanente transgressão delas.” E mais adiante: “Esse discurso começou a fazer parte de uma literatura geográfica de caráter fantástico, estímulo à imaginação europeia, fosse ela social, comercial, erótica ou de outra índole.” (Pizarro, 2012: 90-91, grifos nossos) Nessas narrativas, as amazonas são, não somente receadas guerreiras, mas associadas sexualmente a outras mulheres que dispensam os homens, como se lê no *Tratado da Terra do Brasil*, de Pero de Magalhães Gandavo, de 1576: “[a]lgumas índias a que também entre eles determinam de ser castas, as quais não conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão ainda que por isso as matem. Estas deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios [...]” (Gandavo, 2008: 136-7)

O perigo começou a vir não somente das supostas amazonas e sua feminilidade desenfreada, mas também das práticas libidinosas “contra a natureza”, não binárias, que abundavam nas narrativas dos inúmeros viajantes que percorreram a região até o século XIX (Fernandes, 2015; Fernandes e Arisi, 2017; Gontijo, Arisi e Fernandes, 2021). Reforça-se, nessas narrativas, a luxúria dos povos nativos, como no *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, de autoria do português Gabriel Soares de Sousa, retratando o norte do Brasil: “[s]ão os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam [...]. [...] os quais são tão amigos da carne que se não contentam, para seguirem seus apetites, com o membro genital como a natureza formou.” (Sousa, 1971: 308) E continua, sobre as práticas sexuais não binárias: “[...] e não contentes estes selvagens de

andarem tão encarniçados neste pecado, naturalmente cometido, são muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não têm por afronta; e o que se serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza [...]” (ibidem, 1971: 308)

Neste relato, aparece o “pecado nefando”, termo usado paralelamente a “contra a natureza” para designar, entre outras, as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Bullough (1990), Johansson (1990) e Jordan (1997) mostram que a legislação que sustentava os impérios coloniais europeus entre os séculos XVI e XIX se baseava nos valores morais cristãos medievais agora içados a leis. No século V, com Santo Agostinho, houve a valorização do celibato e da abstinência sexual para controlar o desejo desenfreado e promover o casamento unicamente com a finalidade da procriação, em detrimento de todas as formas não procriadoras, como as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo. No século XIII, com Santo Tomás de Aquino, as atividades homossexuais apareciam dentre os pecados da luxúria, como os piores, pois eram considerados “contra a natureza”, já que somente Deus podia mudar a ordem própria que ele mesmo deu à natureza. As leis canônicas dos séculos XII a XVII colocaram o desvio em relação aos códigos cristãos relativos ao sexo como desvios em relação à própria doutrina religiosa como um todo, possibilitando que se aplicassem às práticas homossexuais as mesmas leis relativas à heresia e permitindo, logo, que essas práticas fossem enquadradas pela Inquisição. Com a Reforma e o protestantismo do século XVI em diante reforçou-se a hostilidade em relação às práticas homossexuais e perseguiram-se os “sodomitas”.

O militar e clérigo espanhol Juan de Castellanos, por exemplo, relatou com certa surpresa as práticas sexuais de povos indígenas das regiões do que seria hoje a Colômbia e a Venezuela em seu *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, considerado como o mais longo poema em língua espanhola, publicado em 1577, relativo à sua viagem iniciada na década de 1540, no período da conquista do Vice-Reino de Nova Granada. Religiosos franceses fizeram o mesmo: Jean de Léry em seu *Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Brésil*, publicado em 1578, ao falar de uma “estranha” amizade entre dois homens; André Thévet, em seu *Singularitez de la France Antarctique*, de 1558; Yves d'Évreux, em seu *Voyage au Nord du Brésil*, publicado em 1615; e Claude d'Abbeville, em seu *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnon et Terres Circonvoisines*, de 1614. Ou, enfim, o conquistador espanhol Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, considerado como o *primer cronista del nuevo mundo* pela Real Academia de História, em seu *Historia General y Natural de Indias*, de 1551, ao relatar as práticas de “sodomia” entre nativos de ilhas do Caribe e da atual Colômbia (Cardín, 1989). Todas essas narrativas, segundo Fernandes (2016: 17), têm “[e]m comum [...] o olhar abjeto, servindo como [mais] uma justificativa para a colonização.”

Ou seja, a colonização justificar-se-ia *também* pela necessidade de se heteronormatizar os corpos em suas realidades indígenas⁶ e pela imposição forçada por parte da Espanha e de Portugal – além de Inglaterra, França e Holanda – da adequação aos valores morais cristãos no “Novo Mundo”, segundo Eisenberg (1990) e Gomes (1990), sobretudo em relação às práticas sexuais das populações nativas e dos escravos africanos trazidos à força, como mostraram Mott (1988) e Fernandes (2015; 2016), recaindo sobre esses sujeitos a punição por meio da Inquisição (Mott, 1988; Tortorici, 2012; Trexler, 1995; Vainfas, Feitler e Lima, 2006). Depois de serem disciplinadas pelos sistemas político-administrativos coloniais baseados nas moralidades cristãs, as experiências sexuais e expressões da diversidade sexual dos povos originários e das populações escravizadas seriam controladas também pela Ciência nos séculos XIX e XX (Fernandes, 2016; Funes y Gonçalves, 2012), o que é comprovado pela maneira tímida como os estudos sobre os povos indígenas abordam essas questões até bem recentemente e, ao abordarem, o fazem com certa discrição – e por vezes sem esconder os juízos de valor dos próprios pesquisadores –, como se pode notar em Clastres (1972), Freyre (2002), Gregor (1985), Hugh-Jones (1979), Lévi-Strauss (1955), Métraux (1967), Murphy e Quain (1955), Ribeiro (1979) e Wagley (1977), dentre outros, além das sínteses de Murray (1995b). Mais recentemente ainda, vê-se despontar uma pequena produção acadêmica crítica sobre o assunto, principalmente no Brasil (Belaunde, 2015; Erick, 2020; Fernandes, 2015 e 2016; Gontijo, 2017; Gontijo, Arisi e Fernandes, 2021; Gontijo e Erick, 2015, 2020).

No Brasil, se o interesse pelas expressões da sexualidade dos povos originários parece limitado, o mesmo não se pode dizer da produção acadêmica sobre as relações afetivas entre europeus e escravizados africanos e, em particular, sobre a mestiçagem, tema central dos estudos acerca da formação da identidade nacional (assim como, em certa medida, na Venezuela e na Colômbia). Entre os séculos XIX e XX, desenvolveram-se paradigmas sobre a maneira como a luxúria (considerada “típica” do africano) e a cobiça (considerada “típica” do ibérico) teriam moldado o “caráter nacional”. Prado afirmava, sobre o português, que “[o] esplêndido dinamismo dessa gente rude obedecia a dois grandes impulsos que dominam toda a psicologia da descoberta e nunca foram geradores de alegria: a ambição do ouro e a sensualidade livre e infrene que, como culto, a Renascença fizera ressuscitar. [...]” (Prado, 1931: 11) Quanto ao indígena, “[e]ra uma simples máquina de gozo e trabalho no agreste gineceu colonial.” (ibidem: 39) Já o africano escravizado, “[a]ssim como o braço negro substituiu o trabalho indígena,

6. O termo heteronormatividade teria sido forjado por Michael Warner (Fear of a Queer Planet: queer politics and social theory. Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 1993) para dar conta do caráter compulsório da heterossexualidade, naturalizado do dimorfismo sexual e essencializado do binarismo de gênero e a maneira como se impõem como um sistema normativo que atravessa todas as instituições sociais.

sensivelmente inferior ao africano, do mesmo modo a negra, mais afetuosa e submissa, tomou no gineceu do colono o lugar da índia.” (ibidem, 192)

Freyre, numa perspectiva menos pessimista e mais voltada para apreciar positivamente a mestiçagem, afirmava que “[o] ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual. O europeu saltava em terra escorregando em índia nua [...]” (Freyre, 2002: 164). Revelando o início da miscigenação, continua: “[a]s mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos [...]. Neste o amor foi só físico; com gosto só de carne, dele resultando filhos que os pais cristãos pouco se importaram de educar [...].” (ibidem: 164-165). Mas, Freyre pondera que a escravidão, como “sistema social e econômico”, foi responsável pela mestiçagem, não a luxúria atribuída aos africanos escravizados ou aos povos originários.

A escravidão e a violência correlata teriam transformado as/os negras/os (e também as/os indígenas) em objetos sexuais submetidos ao senhorio branco europeu – até os dias de hoje, a população negra é considerada como “sensual”, tendo seus corpos fetichizados, de forma midiática, como hipersexuais (Moutinho, 2003). Infelizmente, os autores que escreveram sobre a miscigenação se esqueceram de colocar a ênfase na violência das práticas sexuais impostas pelos homens colonizadores, assim como se esqueceram de citar as muitas formas de resistência por parte das pessoas escravizadas que desembocariam nos movimentos abolicionistas. A preocupação com a nacionalidade, no Brasil, está intimamente ligada à “questão racial”, sobretudo à miscigenação entre pessoas europeias e africanas, em razão da maneira como o discurso racial – e o racismo a ele atrelado – foi se impondo ideologicamente para explicar as diferenças no “Novo Mundo”, sustentando a colonialidade do poder-saber-ser (Quijano, 2000; Seyferth, 1993).

Na Amazônia assim nomeada, imaginada, temida e venerada, estabeleceu-se, dessa maneira, a necessidade de dominar as populações nativas para submetê-las aos interesses econômicos, políticos e administrativos, por um lado, e por outro, aos interesses missionários do cristianismo entre os séculos XVI e XVIII – ou seja, interesses *corpo-políticos* de disciplinarização das subjetividades –, mas também, a partir dos séculos XVIII e XIX, aos interesses classificatórios e reguladores da ciência e da burguesia capitalista – ou seja, interesses *bio-políticos* de controle da população (Castro-Gómez, 2019; Funes y Gonçalves, 2012). Os efeitos de poder dos interesses corpo-políticos e bio-políticos se fazem sentir, nos dias de hoje, como partes importantes dos projetos nacionais dos Estados amazônicos, impactando principalmente os modos de vida das populações mais vulnerabilizadas da região, ou seja, os indígenas, e definindo, desse modo, a colonialidade dos afetos e dos desejos.

Proponho aqui que a colonialidade do poder-saber-ser teria se revestido também da heteronormatividade, transfigurando-se numa colonialidade dos afetos e dos desejos (ou

seja, da sexualidade) como poderosa estrutura de essencialização da heterossexualidade compulsória e de universalização da rejeição de todas as formas de sexualidade não reprodutoras – a colonialidade da sexualidade teria adquirido formas globais, tornando-se imperialidade (Ballestrin, 2017).

3. A COLONIALIDADE

Os coletivos humanos de descendentes das populações originárias pré-coloniais, habitantes dessas terras aquáticas que seriam disputadas a partir do século XVI pelos europeus, são chamadas de *povos* ou *nações indígenas* e englobam um conjunto bastante diversificado de grupos étnicos. Por muito tempo, foram chamados de índios, por acreditarem os primeiros colonizadores que haviam “descoberto” um novo caminho para a Índia. O termo índio perduraria até o século XXI, usado voluntariamente para (de)marcar (pelas hierarquias raciais) a situação colonial, mesmo após o sucesso dos movimentos independentistas, transformando os nativos, assim, em “outros” em suas terras originárias, sobre os quais recairia o peso do colonialismo interno (González Casanova, 2006).

Na perspectiva dos estudos da decolonialidade, os *ameríndios* seriam um dos polos raciais do sistema-mundo moderno/colonial vigente a partir da colonização das Américas pelos europeus. Segundo Quijano (2005), a América constituiria o primeiro espaço-tempo de um “padrão de poder” mundial, a primeira *id-entidade* da modernidade, fruto da convergência de dois processos históricos que se estabeleceram como eixos fundamentais do novo padrão de poder: por um lado, a codificação hierarquizada das diferenças em termos biológicos, raciais; por outro, a articulação do trabalho em torno do capital e do mercado mundial. A ideia de raça, segundo o autor, não tem história conhecida antes da colonização da América. Sua elaboração teórica como naturalização das relações coloniais entre europeus e não-europeus se torna um eficaz e durável instrumento de dominação social universal. Mignolo (2005) afirma que, com a derrota dos mouros, a expulsão dos judeus e a expansão atlântica a partir do século XVI, mouros, judeus, ameríndios e africanos escravizados se tornaram a própria marca da diferença no imaginário ocidental.

As grandes transformações econômicas e políticas dos últimos quatro séculos decorrentes das novas configurações do modo de expansão capitalista euro-norte-americano baseado na colonização, na colonialidade do poder-saber-ser e na globalização (Balibar e Wallerstein, 1988; Castro-Gómez e Grosfoguel 2007), com suas consequências sociais e culturais e seus rearranjos geopolíticos, em particular na região amazônica, acarretaram uma série de alterações nos modos de vida locais, dentre as quais a dizimação, a migração e/ou a assimilação forçadas das populações nativas e o seu enquadramento na esfera dos interesses ocidentais (Roberts *et al.*, 2017; Ruiz-Peinado Alonso e Chambouleyron, 2010). No período colonial, seja nas colônias portuguesas do Maranhão e Grão-Pará ao

centro-norte e ao norte, e do Brasil ao sul e a leste, seja na espanhola Nova Granada a oeste, introduziram-se escravos africanos para o trabalho agrícola e doméstico e foram “civilizados” e “cristianizados” indígenas para o uso na extração das riquezas vegetais e minerais. Entre os séculos XVIII e XIX, a Amazônia tornou-se o cenário da instauração de tipos de relações sociais que sustentavam a economia extrativista e a atividade agrária. Em ambos os casos, baseavam-se na mão-de-obra e nos conhecimentos indígenas, inclusive por meio de processos de escravização que geralmente levavam ao extermínio ou à assimilação forçada dos nativos (Henrique, 2012; Pacheco de Oliveira, 2016; Salles, 2005). Nesse contexto, não é difícil de se entender que uma das formas da arte da resistência passa a ser, segundo Scott (1992), os *hidden transcripts* e a negação das tradições, donde o silenciamento das práticas sexuais que divergem daquelas pregadas pelos colonizadores e enquadradas e disciplinadas pelo Estado, pela Igreja cristã e pelo aparato colonial como um todo – e, posteriormente, pela Ciência.

A Amazônia, onde vive nos dias de hoje a maioria dos povos indígenas brasileiros, venezuelanos, colombianos, guianenses, surinameses e boa parte dos povos indígenas peruanos, bolivianos e equatorianos, representa a condensação prototípica das contradições resultantes dos impactos nefastos dos projetos capitalistas de desenvolvimento empreendidos nas últimas décadas: deslocamentos de populações de outras regiões em busca de melhores condições de vida, inchaço urbano, êxodo rural, acamponesamento indígena, urbanização e empobrecimento das populações nativas, desastres ambientais consequentes da expansão agrícola e do extrativismo predatório, etc. (Cardoso de Oliveira, 1978; Castro e Marín, 1993; Mello, 2006; Morán, 1990). Considerando-se os indígenas como “inferiores” racialmente, a dizimação concertada a que estão sujeitos é tratada como uma forma de genocídio e etnocídio (apagamento cultural, como o ocultamento das práticas tradicionais, dentre as quais a diversidade sexual). Dizimados ou desconhecidos, silenciados pela situação colonial, subsumidos à força na periferia da sociedade global, os povos indígenas amazônicos vêm, desse modo, resistindo à dissipação com reações multifacetadas.

Embora em outras regiões das Américas tenha-se falado de *indigenismo* para designar um movimento de resistência à situação colonial e de reivindicação de direitos por parte dos povos indígenas locais, em busca da desracialização das relações sociais, o *indigenismo* no Brasil esteve durante muito tempo associado à política oficial assimilacionista que pouco levava em consideração os interesses dos povos para os quais as ações eram direcionadas. Foi sobretudo a partir das décadas de 1960 e 1970 que houve o incremento do número de organizações indígenas dirigidas por lideranças dos mais diversos grupos étnicos que não se confundiam em nada com as ações integracionistas do órgão oficial indigenista. A partir daí, ao longo das décadas de 1980 e 1990, diversas organizações não-governamentais, algumas delas não-indígenas, assim como organizações religiosas

cristãs, surgiram e se juntaram, ora às lideranças indígenas, ora ao órgão oficial indigenista, ora às duas instâncias, na promoção dos direitos dos povos indígenas, principalmente após a promulgação da Constituição Federal de 1988 que assegura o direito ao território, à educação e à saúde diferenciadas, dentre outros. Atualmente, as organizações indígenas são extremamente diversificadas no Brasil, incluindo até mesmo um início de movimento social voltado para a reelaboração da imagem da diversidade sexual e de gênero entre indígenas.

De acordo com os dados oficiais mais recentes, os povos indígenas brasileiros falam 274 línguas diferentes, sendo que pouco mais de 17% não falam a língua portuguesa – vale ressaltar que a língua reconhecida oficialmente no Brasil é a portuguesa. O reconhecimento de uma única língua como oficial visou atender ao ideal de projeto nacional e, além disso, é uma das consequências do projeto de colonização empreendido no país. O povo *Tikuna*, que vive nas fronteiras do Brasil com a Colômbia e o Peru, é o que apresenta o maior número de falantes no Brasil e, portanto, o de maior população⁷. Muitos indígenas temem se afirmar etnicamente, devido à situação colonial persistente, ao passo que outros indígenas estão em processo de autoafirmação, emergência étnica ou etnogênese; isso faz com que os números sejam sempre passíveis de relativizações (Arruti, 2006).

Convencionou-se, no Brasil, classificar os povos indígenas, segundo alguns especialistas, em função dos tipos físicos ou composição genética e origem em uma ou duas ondas migratórias da Ásia para a América, como apontam os textos contidos nas coletâneas organizadas por Pena (2002) e por Silva e Rodrigues-Carvalho (2006); ou em função das línguas (Pena, 2002); ou, enfim, em função das diferenças culturais (Carneiro da Cunha, 1992; Ribeiro, 2009). Quanto às diferenças culturais, a produção acadêmica tem originado reflexões denunciadoras dos mecanismos (estatais) de opressão e subjugação dos povos indígenas, contribuindo para pautar as reivindicações dos movimentos sociais indígenas, tanto no Brasil, quanto em outros países da região amazônica (Cardoso de Oliveira, 1978; Pacheco de Oliveira, 1998; Viveiros de Castro, 1999, 2006). A diversidade cultural dos povos indígenas amazônicos é representada em diversas áreas temáticas, na tentativa de dar conta da complexidade dos seus modos de vida, sem deixar de levar em consideração as consequências da situação colonial, mas a diversidade sexual e de gênero não parece ser um tema relevante nos estudos sobre os povos indígenas.

O processo de colonização do território brasileiro, seguido da consolidação da República é, sobretudo, a execução de um projeto que objetivou o apagamento dos povos indígenas

7. Ver <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao?start=7#> (acesso em: 23 de agosto de 2020).

e, por conseguinte, de sua diversidade cultural, inclusive sexual. Este projeto nacional se arrasta até os dias atuais, ganha contornos mais complexos conforme são destacados discursos e interesses difusos e reproduz grande parte dos propósitos sobre os corpos indígenas como abjetos vistos nos textos dos viajantes e cientistas dos séculos XVI a XIX (Segato, 2012; Seyferth, 1993). Ao mesmo tempo em que a diferença colonial parece tender para o acirramento com a onda de conservadorismo que se alastra pelo mundo na atualidade, múltiplas formas de questionamento, de denúncia e de reversão da hegemonia da colonialidade e vários modos de resistência criativa e instauração de dispositivos críticos de agência são produzidos pelos povos indígenas amazônicos. A contextualização histórica apresentada nos permite entender tal tensão, que remonta à conjuntura na qual se encontravam os povos indígenas no momento da invasão dos colonizadores europeus, no século XVI, até a atualidade, com a culminância da organização política da resistência e a proposta de uma sociedade global mais justa. Nesse contexto exposto acima, como se expressa a diversidade sexual e de gênero de indígenas na Amazônia contemporânea, como uma forma de resistência à colonialidade? Não há como responder a contento, mas podemos citar pelo menos um exemplo.

3. A RESISTÊNCIA

Servindo-nos da narrativa etnobiográfica de um indígena *gay*, ponderaremos sobre as maneiras peculiares como sexualidade e etnicidade (mas também gênero, raça, classe e regionalidade) se relacionam na determinação das expressões sexuais na Amazônia. Trataremos das tensões vividas pelo interlocutor entre a sua noção de aldeia *vs.* realidade citadina, coletivismo indígena *vs.* individualismo ocidental, particularismo tradicional *vs.* universalismo moderno e políticas indigenistas assimilacionistas *vs.* políticas identitárias libertárias... e a tensão entre sexualidade e etnicidade. Em Santarém, no estado brasileiro do Pará, pudemos acompanhar, entre 2015 e 2017, a vida de alguns indígenas que nos narraram as suas experiências de relacionamentos afetivos com pessoas do mesmo sexo/gênero. São narrativas de desafio e resistência que servem para retirá-los do duplo anonimato – “índios” e “gays” (Fernandes e Arisi, 2017) – ao que vêm sendo historicamente submetidos pelos efeitos da colonialidade. Cauã (nome fictício)⁸ foi um desses indígenas que nos forneceu o relato de suas experiências.

Numa maloca⁹ em reconstrução, atrás de sua casa, havia uma mesa com um pano branco sobre a qual se encontravam diversas estátuas de santos católicos, além de imagens de

8. Uma versão mais longa da etnobiografia de Cauã foi apresentada no 56º Congresso de Americanistas, em Salamanca, Espanha, em 2018, publicada nos anais do congresso e em Gontijo e Erick (2020).

9. A maloca é um dos nomes dados ao local da realização das práticas xamanísticas de matriz indígena na Amazônia.

entidades espirituais mestiças, desenhos de indígenas afixados nas paredes de madeira, cabeças de “*bichos do mato*”¹⁰, penas de aves e pedaços de pau, folhas e ervas. Uns maracás e restos de cigarro de tauari completavam a parafernália da maloca, juntamente com tambores pelo chão: com os maracás seriam “chamadas” as entidades indígenas, tais como “*caboclos*” e “*encantados*”; com os cigarros seria defumado o ambiente, sacralizando-o para receber os seres espirituais; enfim, tocavam-se os tambores para “convidar” as entidades africanas. As coisas em sua maloca e os nomes das entidades que a “visitam” mostram que estamos diante de uma pessoa que, identificando-se como indígena da região do Rio Tapajós¹¹, experimenta o mundo à sua volta de modo múltiplo, a partir de conhecimentos tanto indígenas, quanto de matriz africana e científicos, tornando-o um jovem pajé (xamã) reconhecido.

Cauã nasceu em 1993 na zona rural do município de Santarém. Sua mãe, muito jovem à época, deixou que ele fosse registrado por seus avós maternos, pelos quais foi criado num município limítrofe. Seu avô tinha uma mercearia e sua avó vendia quitutes amazônicos. Ao longo de sua infância, ajudava os avós na venda e cultivo de frutas, legumes e verduras. O pai havia se separado da mãe logo após o seu nascimento, mudando-se para Manaus. Os avós paternos são originários de um povo indígena da região, da mesma etnia reivindicada como pertença por Cauã – sua avó é evangélica neopentecostal, considerada por ele como “*radical*”. Sua mãe, cabeleireira, que nunca morou com ele, tem dois filhos com seu padrasto. Por parte de mãe, sua avó é de origem *tapuia* da região de Santarém, enquanto seu avô teria nascido no Acre, filho de um homem que para lá migrou para trabalhar na exploração da borracha, e uma mulher indígena *kaxinawá* – sua avó materna é católica, da vertente “*carismática*”, também “*radical*”. Atualmente, reside com seus avós maternos e um tio numa comunidade rural a alguns quilômetros de Santarém. A comunidade, formada a partir de uma rodovia construída para ser o escoadouro de parte da produção do agronegócio do estado do Mato Grosso para os portos amazônicos em direção ao Oceano Atlântico, tem menos de mil e quinhentos habitantes, segundo Cauã, originários da região Nordeste do Brasil ou de comunidades indígenas deslocadas das margens dos rios.

Cauã relata que soube que, durante seus primeiros anos de vida, desmaiava e tinha convulsões com frequência diante de certas situações – quando entrava em “*mata*

10. Colocaremos sempre entre aspas e em itálico os trechos proferidos por Cauã.

11. Na região, há etnias que resistiram com mais força ao apagamento promovido pela situação colonial e outras que, mais recentemente, têm reivindicado, através de processos de emergência étnica, em razão de seu quase desaparecimento, o reconhecimento político e étnico – ver, a respeito das dinâmicas identitárias indígenas amazônicas, Arruti (2006), Pacheco de Oliveira (1998) e Viveiros de Castro (2006).

fechada” ou se deparava com águas correntes, além de falar com a lua e com os animais. Os médicos nunca souberam exatamente o que lhe acontecia. Foi quando, aos onze anos, uma rezadeira, esposa de um pajé da região, detectou que lhe ocorria a manifestação da mediunidade e que Cauã seria um respeitado curador no futuro. A partir daí, começou a realizar consultas: rezava para os “anjos da guarda” e para os “*encantados*”; curava enfermidades, incorporava espíritos e misturava folhas, ervas e óleos que apanhava na floresta para fazer remédios.

Certa vez, uma vizinha o convidou para ir a um templo da Igreja da Paz, confissão neopentecostal comum na região. Cauã frequentou essa e outras igrejas evangélicas por oito anos, tornando-se um fiel rigoroso. Ele contou que frequentava essas igrejas com o intuito de “curar” a sua mediunidade, convencido também por sua avó paterna, indígena, que frequentava a Igreja Deus É Amor. Para permanecer na igreja, foi obrigado, por sua avó e os pastores, a se desfazer de seus saberes sobre curandeirismo e da parafernália indígena que usava para suas rezas, objetos considerados demoníacos. Não demorou muito para perceber que essas igrejas operavam com mecanismos muito parecidos com os do xamanismo, através das “*revelações de profecias*”, incorporações de entidades, êxtase e transe, visões, danças, etc., tudo ritmado por tambores que lembravam os templos de religiões de matriz africana. Porém, mesmo sendo “*evangélico*”, Cauã nunca conseguiu abandonar a mediunidade.

Aos 18 anos, ele se afastou das igrejas evangélicas, no momento em que se envolveu com um grupo de valorização étnica indígena da região, que tem desenvolvido um trabalho de promoção dos processos étnicos locais. Nesse momento, descobriu que, através dos cursos de Humanidades da recém-criada Universidade Federal do Oeste do Pará, poderia se instrumentalizar para a reivindicação de direitos dos povos tradicionais e respeito às culturas indígenas. Começou a frequentar também templos de religiões de matriz africana, atraído pelos tambores e respondendo aos chamados de Oxum (entidade espiritual das águas) e Oxóssi (entidade das florestas). Assim, ao se afastar das igrejas e conhecer ativistas e pesquisadores/as envolvidos nos movimentos indígenas locais, Cauã parece ter-se “descoberto” indígena; mas, um indígena interessado pelas coisas afro-brasileiras e, logo, pelo pertencimento global nacional; e enfim, um indígena consciente da necessidade de lutar pelo reconhecimento dos povos originários, através do conhecimento universitário libertador.

No grupo indígena, Cauã aprendeu o *nheengatu*, língua geral do tronco tupi usada para a catequese e importante instrumento de afirmação étnica na Amazônia brasileira, usado por povos aos quais foi negado, durante a colonização, o uso das línguas originais. Na sede do grupo, Cauã lia tudo o que dizia respeito à vida dos povos indígenas e pudesse aparelhá-lo para a compreensão dos mecanismos de manutenção da etnicidade. Ao

conhecer antropólogos/as que ajudavam a produzir o material usado, Cauã decidiu ingressar na Universidade para seguir uma carreira que contribuísse para as atividades do grupo. Assim, ele foi-se tornando uma figura central no grupo, a ponto de, em 2018, ser nomeado como conselheiro num órgão municipal, adquirir projeção nacional como compositor e letrista de músicas em línguas indígenas, além de atuar como pajé renomado na região, e enfim, ser uma importante liderança das políticas de ações afirmativas em sua universidade.

Descobrimo-nos indígena, Cauã parece ter-se “descoberto” *gay*. Embora confesse que desde criança achava “*os corpos masculinos mais bonitos*”, Cauã passa a se aceitar como “*homossexual*”, “*gay*” ou “*suassu*” (em seus próprios termos, sendo o último, indígena), ao tentar, primeiramente, uma relação sexual com uma amiga, aos 19 anos de idade, e não conseguir; e em seguida, ao assumir para si mesmo que estava apaixonado por um de seus vizinhos. Quando contou para todos sobre o seu relacionamento afetivo com o vizinho, todos o aceitaram com normalidade, à exceção dos pais do vizinho. Sua avó paterna, evangélica, teve dificuldade em aceitar e tentou levá-lo novamente para frequentar sua igreja, em vão. Segundo ele, muitos dos seus familiares por parte de pai, geralmente evangélicos, passaram a evitá-lo. No grupo indígena onde milita e na universidade, todos sabem de sua homossexualidade, assim como nas comunidades e aldeias que frequenta para a realização das atividades de valorização étnica indígena.

Quando perguntado sobre a maneira como, nas comunidades que frequenta, os indígenas lidam com as suas experiências dissidentes da sexualidade, Cauã nos cita o exemplo de uma localidade às margens de um rio da região, onde anualmente acontece uma festa que congrega indígenas e citadinos de toda a região. Durante a festa, há muita cantoria e dança, momentos durante os quais, segundo ele, sob o efeito das bebidas ingeridas, intercursos eróticos acabam acontecendo nas áreas de floresta do entorno, inclusive encontros entre rapazes indígenas. Cauã afirma que, devido a sua fama de pajé eficiente, as lideranças indígenas das aldeias, geralmente mais idosas, o tratam com muito respeito, assim como os indígenas citadinos. Conta ainda que, na cidade, tem tido relações afetivas frequentes com outros indígenas que, em suas aldeias, não teriam a coragem de se relacionar com outros rapazes “*por medo de serem descobertos por algum branco*”. Para muitos indígenas mais idosos, a “*homossexualidade*” seria um mal trazido pelos brancos para as aldeias, embora reconheçam que, “*no passado*”, havia práticas que não se encaixam naquelas consideradas como “normais” nos dias de hoje e que, portanto, seriam consideradas como “dissidentes”.

5. CONCLUSÃO: A DECOLONIALIDADE

A narrativa etnobiográfica de Cauã pode contribuir para esboçar uma forma de compreensão das articulações entre sexualidade e etnicidade em uma parte da Amazônia contemporânea, desafiando os efeitos da colonialidade. Para Cauã, a militância no

movimento indígena, o curso que faz na universidade e as desconstruções sociais promovidas pelo curso, e a sua mediunidade e atuação na pajelança e nas religiões de matriz africana conformam o seu pertencimento étnico e ajudam-no a entender melhor que sua vivência da sexualidade é só mais um aspecto na configuração de sua visão de mundo ou experiência, posto que a sexualidade, para ele, tem a ver com a maneira como percebe as pessoas enquanto entes fluidos, sensitivos e cósmicos.

Cauã aciona sinais de marcadores étnicos indígenas quando atua nas diversas atividades em prol da valorização dos povos e quando atua como pajé. Mas, aciona também sinais de marcadores de sexualidades dissidentes quando participa das inúmeras festividades, em grande parte indígenas, já que, nas cosmologias indígenas (pré-coloniais) que compartilha, há lugar para o acionamento desses sinais, sem que isso seja considerado despropositado ou... dissidente. Pelo fato de pertencer às camadas populares das áreas rurais de Santarém, talvez o acionamento de categorias de pertencimento étnico (associadas ao papel que desempenha na militância indígena, ao prestígio de sua espiritualidade junto às comunidades e ao bom desempenho nas atividades acadêmicas) permita que Cauã consiga, de certo modo, neutralizar os efeitos de seu *habitus* de classe, ressignificando os mecanismos do sistema de disposições e, assim, evitar a desclassificação social. A sexualidade, nesse caso, parece estar vinculada ao pertencimento étnico e, juntos, servem para (re)moldar o *habitus* de classe.

Cauã usa a espiritualidade como uma das marcas do pertencimento étnico, assim como a família/grupo e o sofrimento enfrentado por seu povo indígena no passado que serve de lição para o futuro: ele fala do sofrimento do desenraizamento (por força da situação colonial) e da esperança do reenraizamento (pela emergência étnica e a luta contra o apagamento social), como formas cosmopolíticas ameríndias (e também afro-americanas?) de se pensar a passagem do tempo e a superação. A memória e sua materialização nas coisas que compõem a cultura material da vida cotidiana (ervas, maracás, cocares, imagens, brincos, alargadores, etc.) operam meticulosamente como (flexíveis) padrões valorativos para fazer com que o reenraizamento seja sempre um processo, no presente, de mediação entre um passado a ser cuidadosamente re(a) apresentado ou (re)atualizado e um futuro a ser sempre construído em interação com os “outros” que formam o conjunto social mais amplo, numa tentativa resistente de superação da colonialidade. A sexualidade também é significada como ligada à espiritualidade, ao grupo e à memória, vivida como parte do pertencimento étnico.

Parece que, tanto a colonialidade, como a produção acadêmica supostamente decolonial, separaram em eixos distintos os estudos de etnicidade, por um lado, e por outro, os estudos da diversidade sexual e de gênero, como campos (do saber-poder) que teriam pouca conexão *relevante* – fragmentando o conhecimento da realidade dos povos indígenas e, assim, contribuindo para a legitimação da colonialidade dos afetos e dos

desejos. Os processos de subalternização coloniais, promovendo a heteronormatividade, o dimorfismo sexual essencialista e a heterossexualidade compulsória teriam naturalizado as divisões binárias de gênero, inscrevendo-as nos corpos, legitimando-as com os conhecimentos científicos e valorando-as com as moralidades religiosas cristãs. Os povos indígenas amazônicos vêm criativamente agindo – sobretudo os mais jovens – para romper com a colonialidade da sexualidade, no Brasil e em outros países. Isso pode ser notado nas inúmeras iniciativas que vêm despontando em eventos como os Encontros Nacionais de Estudantes Indígenas (ENEI) no Brasil, com a pauta da relação entre etnicidade e sexualidade desde sua quarta edição, realizada em 2016, precisamente na universidade onde estuda Cauã. A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) também vem desenvolvendo um conjunto de atividades para instigar a discussão sobre a diversidade sexual e de gênero entre os povos indígenas e minimizar os efeitos da colonialidade da sexualidade, assim como o fazem associações de defesa dos direitos de pessoas gays, lésbicas, bissexuais, transexuais e transgêneras em outros países amazônicos.

Uma das principais pistas para a descolonização da história dos povos indígenas e a celebração de uma sociedade mais justa, em toda a Amazônia, passa pela necessária promoção de estudos comparativos sobre os modos de funcionamento e os meios de se neutralizar os efeitos dos dispositivos corpo-políticos de disciplinarização da subjetividade, biopolíticos de controle da população e geopolíticos de regulação do sistema-mundo que insistem (em vão?) em “modernizar” e “colonizar” o planeta a partir dos interesses do Norte Global. Formas criativas de resistência em andamento deverão comprovar se essa insistência é, de fato, “em vão”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acuña, Cristóbal (2009) [1641] *Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*. Madrid: Biblioteca Indiana, Iberoamericana / Vervuert.
- Arruti, José (2006) “Etnogêneses Indígenas”. En Beto Ricardo y Fanny Ricardo (coords.) *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: ISA, pp. 50-54.
- Balibar, Étienne, y Immanuel Wallerstein (1988). *Race, Nation, Classe*. Paris: La Découverte.
- Ballestrin, Luciana (2017) “Modernidade/Colonialidade sem ‘Imperialidade’?”. *DADOS*, 60 (2): 505-540. <https://doi.org/10.1590/001152582017127>
- Belaunde, Luísa E. (2015). “O Estudo da Sexualidade na Etnologia”. *Cadernos de Campo*, 24 (24): 399-411. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v24i24p399-411>
- Bidaseca, Karina, y Vanesa Vazquez Laba. (coords.) (2011). *Feminismos y Poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina.
- Buarque de Holanda, Sérgio (1992) *Visão do Paraíso*. São Paulo: Brasiliense.
- Bullough, Vern (1990) “Christianity”. En: Wayne Dynes y Stephen Donaldson (coords.) *Encyclopedia of Homosexuality*. Chicago: St. James Press, pp. 221-225.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1978) *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Carneiro da Cunha, Manuela. (coord.) (1992) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Carvajal, Gaspar de; Pedro de Alместo, y Alonso de Rojas (coords.) (1986) *La Aventura del Amazonas*. Madrid: História 16.
- Castellanos, Juan de (1857) [1577] *Elegías de Varones Ilustres de Indias*. Madrid: M. Rivadeneyra.
- Castro, Edna, y Rosa E. A. Marín. (1993) “Amazônia Oriental: territorialidade e meio ambiente”. En Lena Lavinas; Liana Carleial, y Maria R. Nabuco (coords.) *Reestruturação do Espaço Urbano e Regional no Brasil*. São Paulo: Ed. Hucitec.
- Castro-Gómez, Santiago (2019) *El Tonto y los Canallas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel (coords.) (2007) *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Clastres, Pierre (1972) *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris: Plon.
- Cusicanqui, Silvia R. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- d'Abbeville, Claude (1874) [1614] *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circumvizinhas*. São Luís: Typ. do Frias.
- Dynes, Wayne, y Stephen Donaldson (coords.) (1992) *History of Homosexuality in Europe and America*. New York: Routledge.
- d'Évreux, Yves (2012) [1615] *Voyage au Nord du Brésil*. Kiel: Westenseeeverlag-Verlag.
- Eisenberg, Daniel (1990) "Spain". En: Wayne Dynes, y Stephen Donaldson (coords.) *Encyclopedia of Homosexuality*. Chicago: St. James Press, pp. 1236-1243.
- Erick, Igor (2020) "Entre Corpos, Sensações e Paisagens". Tesis Master, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Fausto, Carlos (2000) *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Fernandes, Estêvão (2016) "Homossexualidade Indígena no Brasil". *ACENO*, 3(5): 14-38. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/3849>
- _____ (2015). "Descolonizando Sexualidades". Tesis Doctoral, Universidade de Brasília, Brasília.
- Fernandes, Estêvão, y Barbara Arisi (2017) *Gay Indians in Brazil*. Cham: Springer.
- Freyre, Gilberto (2002) [1933] *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record.
- Funes, Eurípedes A., y Adelaide Gonçalves (2012). "La Recreación de la Amazonía Brasileña a través de los Viajeros". En José María Valcuende del Río (coord.): *Amazonía. Viajeros, Turistas y Poblaciones Indígenas*. El Sauzal: ACA/PASOS/RTPC, pp. 17-48.
- Funari, Pedro Paulo, y Francisco Noelli (2014) *Pré-História do Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Gandavo, Pero de M. (2008) [1576] *Tratado da Terra do Brasil – História da Província Santa Cruz, a que Vulgarmente Chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal.
- Gargallo, Francesca (2014) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y Proposiciones de las Mujeres de 607 Pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: s/e.
- Gomes, Denise (2016) "O Lugar dos Grafismos e das Representações na Arte Pré-Colonial Amazônica". *Mana*, 22(3): 671-703. <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442016v22n3p671>
- Gomes, Júlio (1990) "Portugal". En Wayne Dynes y Stephen Donaldson (coords.): *Encyclopedia of Homosexuality*. Chicago: St. James Press, pp. 1028-30.
- Giraldo Botero, Carolina (2002) *Deseo y Represión. Homoeroticidad en la Nueva Granada (1559-1822)*. Bogotá: Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales.

- Gondim, Neide (2007) *A Invenção da Amazônia*. Manaus: Editora Valer.
- Gontijo, Fabiano (2017) “As Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero no Interior da Amazônia: Apontamentos para Estudos nas Ciências Sociais”. *Ciência e Cultura*, 69(1): 50-3. <http://dx.doi.org/10.21800/2317-66602017000100017>
- Gontijo, Fabiano; Barbara Arisi, y Estêvão Fernandes (2021) *Queer Natives in Latin America*. Cham: Springer.
- Gontijo, Fabiano, e Igor Erick (2020) “Diversidade Sexual e de Gênero e Pertencimento Étnico na Amazônia Brasileira”. *Revista Contemporânea*, 10(1): 57-80. <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/821>
- _____ (2015) “A Diversidade Sexual e de Gênero em Contextos Rurais e Interioranos no Brasil”. *ACENO*, 2(4): 24-40. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/3181>
- Gontijo, Fabiano, y Denise Schaan (2017) “Sexualidade e Teoria Queer: Apontamentos para a Arqueologia e para a Antropologia Brasileiras”. *Revista de Arqueologia*, 30(2): 51-70. <https://doi.org/10.24885/sab.v20i2.544>
- Gregor, Thomas (1985) *Anxious Pleasures*. Chicago: University of Chicago Press.
- González Casanova, Pablo (2006) “Colonialismo Interno (Una Redefinición)”. En Atilio Boron; Javier Amadeo, y Sabrina González (coords.) *La Teoria Marxista Hoy*. Buenos Aires: CLACSO.
- Henrique, Márcio (2012) *Índios na Amazônia do Século XIX*. Belém: Estudos Amazônicos.
- Horswell, Michael (2005) *Decolonizing the Sodomite*. Austin: University of Texas Press.
- Hugh-Jones, Christine (1979) *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johansson, Warren (1990) “Sixteenth-Century Legislation”. En Wayne Dynes y Stephen Donaldson (coords.) *Encyclopedia of Homosexuality*. Chicago: St. James Press, pp. 198-200.
- Johnson, Harold, y Francis Dutra (coords.) (2007) *Pelo Vaso Traseiro: Sodomy and Sodomites in Luso-Brazilian History*. Tucson: Fenestra Books.
- Jordan, Mark (1997) *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Léry, Jean de (1880) [1578] *Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Brésil*. Paris; Alphonse Lemerre.
- Lévi-Strauss, Claude (1955) *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- Lugones, María (2008) “Colonialidad y Género”. En Walter Mignolo (coord.) *Género y Decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, pp. 13-55.

- Meggers, Betty, y Clifford Evans (1957) "Archaeological Investigations at the Mouth of the Amazon". *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 167 : 1-664. <https://repository.si.edu/handle/10088/15461>
- Mello, Neli (2006) *Políticas Territoriais na Amazônia*. São Paulo: Annablume.
- Métraux, Alfred (1967) *Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard.
- Mignolo, Walter (2008) "Introducción - Cuáles son los Temas de Género y (Des) Colonialidad?". En Walter Mignolo (coord.) *Género y Decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, pp. 7-12.
- _____ (2005) "A Colonialidade de Cabo a Rabo". En Edgardo Lander (coord.) *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 33-49.
- _____ (2002) *Histórias Locais/Projetos Globais*. Belo Horizonte: EdUFMG.
- Morán, Emilio (1990) *A Ecologia Humana das Populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.
- Mott, Luiz (1988) *O Sexo Proibido*. São Paulo: Papirus, 1988.
- Moutinho, Laura (2003) *Raça, Cor e Desejo*. São Paulo: EdUNESP.
- Murphy, Robert, y Buell Quain (1955) *The Trumai Indians of Central Brazil*. Locust Valley: Augustin Publisher.
- Murray, Stephen (coord.) (1995a) *Latin American Male Homosexualities*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- _____ (1995b) "'Sentimental Effusions' of Genital Contact in Amazonia". En Stephen Murray (coord.) *Latin American Male Homosexualities*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 264-273.
- Neves, Eduardo (2006) *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Oviedo y Valdés, Gonzalo F. de (1851) [1551] *Historia General y Natural de Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Pacheco de Oliveira, João (2016) *O Nascimento do Brasil e Outros Ensaio*s. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- _____ (1998) "Uma Etnologia dos 'Índios Misturados'". *Mana*, 4(1): 47-77. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>
- Paredes, Julieta (2014) *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario*. México: Cooperativa El Rebozo.
- Pereira, Edithe, y Vera Guapindaia (coords.) (2010) *Arqueologia Amazônica*. Belém: MPEG.

- Pizarro, Ana (2012) *Amazônia*. Belo Horizonte: EdUFMG.
- Porro, Antonio (1993) *As Crônicas do Rio Amazonas*. Petrópolis: Vozes.
- Prous, André (2006) *O Brasil antes dos Brasileiros*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Pena, Sérgio (coord.) (2002) *Homo Brasilis*. Ribeirão Preto: FUNPEC.
- Quijano, Aníbal (2005) “Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina”. En Edgardo Lander (coord.) *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 107-130.
- _____ (2000) “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. *Journal of World-Systems Research*, 6(2): 342-386. <http://jwsr.pitt.edu/ojs/jwsr/article/view/228>
- Raleigh, Walter (2017) [1596] *A Descoberta do Grande, Belo e Rico Império da Guiana*. São Carlos, Scienza [*The Discovery of the Large, Rich and Beautiful Empire of Guiana, with a Relation of the Great and Golden City of Manoa (which the Spaniards call El Dorado)*. Londres: Hakluyt Society, 1848].
- Ribeiro, Berta (2009) *O Índio na História do Brasil*. São Paulo: Global.
- Ribeiro, Darcy (1979) *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes.
- Roberts, Patrick *et al.* (2017) “The Deep Human Prehistory of Global Tropical Forests and its Relevance for Modern Conservation”. *Nature Plants*, 3 : 17093. <https://10.1038/nplants.2017.93>
- Rodríguez, Pablo (1995) “Historia de Un Amor Lesbiano en la Colónia”. En Magdala Velásquez Toro (coord.) *Las Mujeres en la Historia de Colombia – Volume III*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, pp. 71-75.
- Roosevelt, Anna (1991) *Moundbuilders of the Amazon*. New York: Academic Press.
- Ruiz-Peinado Alonso, José, y Rafael Chambouleyron (coords.) (2010) *T(r)ópicos de História*. Belém: Açaí.
- Service, Elman (1962) *Primitive Social Organization*. New York : Random House.
- Salles, Vicente (2005) *O Negro no Pará sob o Regime da Escravidão*. Belém: IAP/Programa Raízes.
- Schaan, Denise (2010) *Cultura Marajoara*. São Paulo: Senac.
- Scott, James (1992) *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Segato, Rita (2012) “Gênero e Colonialidade”. *e-cadernos CES*, 18: 106-131. <https://journals.openedition.org/eces/1533>
- Seyferth, Giralda (1993) “A Invenção da Raça e o Poder Discrecional dos Estereótipos”. *Anuário Antropológico*, 18 (1): 175-203: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6581>

- Silva, Hilton, y Cláudia Rodrigues-Carvalho (coords.) (2006) *Nossa Origem*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent.
- Silverman, Helaine, y Wiliam Isbell (coords.) (2008) *Handbook of South American Archaeology*. New York: Springer.
- Sousa, Gabriel S. de (1971) [1587] *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Steward, Julian (1949) *Handbook of South American Indians – Volume V*. Washington : Smithsonian Institution.
- Thévet, André (1982) [1558] *Les Singularités de la France Antarctique*. Paris: Maspéro.
- Todorov, Tzvetán (2003) *A Conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes.
- Tortorici, Zeb (2012) “Against Nature: Sodomy and Homosexuality in Colonial Latin America”. *History Compass*, 10(2): 161-178. <https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2011.00823.x>
- Trexler, Richard (1995) *Sex and Conquest*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vainfas, Ronaldo; Bruno Feitler, y Lana Lima (coords.) (2006) *A Inquisição em Xequê*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2006) “No Brasil, Todo Mundo é Índio, Exceto Quem Não É”. En Beto Ricardo y Fanny Ricardo (coords.) *Povos Indígenas no Brasil – 2001-2005*. São Paulo: ISA, pp. 41-49.
- _____ (1999) “Etnologia Indígena”. En Sérgio Miceli (coord.) *O Que Ler na Ciência Social Brasileira*. São Paulo: Sumaré, pp. 109-223.
- Wagley, Charles (1977) *Welcome of Tears: the Tapiré Indians of Central Brazil*. Oxford: Oxford University Press.