

## DO ARCO AO BATOM: relações interétnicas e travestismo indígena em de Eirunepé — AM

Arícia Viana de Sousa (1); Paulo de Oliveira Nascimento (2)

(1) Aluna do Curso de Nível Médio Técnico em Informática. Bolsista do PIBIC Jr/PPGI/IFAM/2016-2017. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas – IFAM/Campus Eirunepé. E-mail: ariciaviana@gmail.com; (2) Professor EBTT – História. Orientador PIBIC Jr/PPGI/IFAM/2016-2017. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas – IFAM/Campus Eirunepé. E-mail: paulo.nascimento@ifam.edu.br

**Resumo:** Este trabalho resulta de um projeto de iniciação científica PIBIC Jr, que teve como objetivo problematizar – a partir de um estudo de caso - a experiência travesti indígena Eirunepé – AM, na Amazônia Ocidental, a fim de perceber como se deu a construção do gênero e como se processa a experiência intercultural dos sujeitos elencados, seja na sociedade indígena, seja na sociedade não indígena. Assim, lançamos o nosso olhar para os indígenas aldeados, mas que visitam esta cidade do que decorrem contatos interétnicos que reverberam de maneira bastante significativa em todos os aspectos da vida daquelas populações indígenas, inclusive em relação à construção do gênero. Trata-se, pois, de um esforço analítico que busca perceber (1) como se deu a construção deste gênero e (2) como se processa a experiência intercultural dos sujeitos elencados, seja na sociedade indígena, seja na sociedade não indígena. Pretendemos, com isto, contribuir para a discussão acerca (1) das questões ligadas ao gênero e (2) das questões ligadas às relações interétnicas entre indígenas e não indígenas, ambas percebidas enquanto problemáticas importantes para a contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Relações Interétnicas, Povos Indígenas, Travestismo, Eirunepé – AM.

### Introdução

Os indígenas residentes no município de Eirunepé – AM, Brasil, correspondem a um número aproximado de 2.200 pessoas, distribuídas em 38 aldeias, sendo que destas 18 são da etnia kanamari e 20 são da etnia kulina (FUNAI *apud* PRASAD *et al*, 2015). Apesar de a grande maioria destes sujeitos viverem em suas respectivas aldeias, é comum alguns se deslocarem até o centro urbano de Eirunepé – AM, por dois motivos principais: (a) para o recebimento de benefícios sociais pagos pelo Estado – a exemplo do Bolsa Família, aposentadoria por idade e/ou invalidez – e (b) para tratamento de saúde na Casa de Saúde Indígena – CASAI (PRASAD *et al*, 2015). A vinda destes indígenas à cidade acaba por coloca-los em contato com a cultura urbana não indígena, do que decorrem câmbios culturais significativos e/ou outros processos culturais mais problemáticos, se assim o pudemos chama-los, a exemplo daquilo que entendemos como aculturação.

Destas relações interétnicas entre indígenas e não indígenas - auspiciadas pelo contato interétnico – percebemos, entre outros fenômenos, a emergência de personagens emblemáticas, diga-se, uma indígena aldeado e uma descendente direta de indígenas que são travestis, ao passo que compõem a cena GLBT ao lado de outros gays e travestis não indígenas na cidade de Eirunepé - AM. Assim, este trabalho tem como objetivo problematizar – a partir de um estudo de caso - a experiência travesti destes indígenas em Eirunepé – AM, a fim de perceber (1) como se deu a construção deste gênero e (2) como se processa a experiência intercultural dos sujeitos elencados, seja na sociedade indígena, seja na sociedade não indígena. Pretendemos, com isto, contribuir para a discussão acerca (1) das questões ligadas ao gênero e (2) das questões ligadas às relações interétnicas entre indígenas e não indígenas, ambas percebidas enquanto problemáticas importantes para a contemporaneidade.

## **Metodologia**

A metodologia para este trabalho é de natureza etnográfica, na medida em que busca descrever as formas de vida de determinados grupos e/ou sujeitos sociais (BARRIO, 2005, p. 21). Estando na base da antropologia cultural, a etnografia caracteriza-se por seu enfoque descritivo e utiliza como técnica de coleta de dados o trabalho de campo, proporcionando a composição de elementos sobre os quais o trabalho teórico dar-se-á (BARRIO, 2005, p. 21). Se antes, o pesquisador tinha em mãos apenas o seu caderno de anotações, em meados do século XX ele passou a dispor de gravadores, o que representou um avanço significativo no seu trabalho de registro (ALBERTI, 2011, p. 155) e, nos dias atuais, dispõe também de câmeras multimídias, que permitem um maior e melhor registro de informações. Assim, na antropologia e em outras ciências sociais, são realizadas as chamadas “entrevistas temáticas”, entendidas como aquelas “que versam prioritariamente sobre a participação do entrevistado no tema escolhido” pelo pesquisador (ALBERTI, 2011 p. 175).

Trata-se, pois, de um trabalho etnográfico, realizado com um caderno de anotações e com entrevistas, do qual passa-se para a produção documental, seja ela áudio-visual e/ou textual do material produzido (CASTRO, FONSECA 2008, p. 23). Para a realização das entrevistas, portanto, temos o uso de gravador de voz e/ou câmera, a fim de registrar, em áudio e vídeo, os depoimentos dos sujeitos elencados. Das entrevistas, passa-se à transcrição do material e posterior análise.

A partir da problemática por nós elencada, realizamos duas entrevistas, sendo que uma delas deu-se com um indígena da etnia kulina, que vive e trabalha no centro urbano de Eirunepé – AM e atua como um interlocutor entre os indígenas e os não indígenas. A este sujeito, nos referimos como Entrevistado 1. Além do Entrevistado 1, também realizamos uma entrevista com uma descendente direta de indígenas, que também trabalha e vive na referida cidade, mas que possui uma característica diferenciada do Entrevistado 1, o que a torna peça-chave na pesquisa: é travesti e, além disto, conhece e conviveu com a indígena aldeada travesti. Esta segunda entrevistada será chamada Entrevistada 2. E por que a Entrevistada 2 é uma peça-chave para esta pesquisa? Porque não foi possível localizar, durante o período por nós determinado para a realização do trabalho de pesquisa, a indígena aldeada travesti, que havia sido elencada como a personagem principal deste trabalho.

Se, em nossa pesquisa, buscávamos a realização de uma entrevista com uma indígena travesti de quem havíamos ouvido falar e não a encontramos – em função da localização da mesma ser desconhecida, uma vez que viaja com frequência entre as várias cidades e aldeias do Vale do Juruá, na Amazônia Ocidental – então partimos para as memórias que outros sujeitos possuem da mesma, sejam o Entrevistado 1 (por atuar como interlocutor entre indígenas e não indígenas em Eirunepé – AM), seja a Entrevistada 2 (que também é travesti e descendente direta de indígenas). Assim, são as memórias dos entrevistados sobre a indígena travesti o nosso principal documento, num processo em que as memórias individuais vão compor uma memória coletiva acerca do fenômeno e nos permitir fazer uma análise do mesmo.

## **Resultados e Discussão**

Considerando a natureza da problemática por nós suscitada neste trabalho, é possível falarmos de travestismo indígena? O que é ser travesti? o que é ser indígena travesti? Travestis “são as pessoas que vivenciam papéis de gênero feminino, mas não se reconhecem como homens ou como mulheres, mas como membros de um terceiro gênero ou de um não-gênero”, ao passo que,

“(…) independentemente de como se reconhecem, preferem ser tratadas no feminino, considerando insultos serem tratadas no masculino (...)” (JESUS, 2012, p. 9). Discorrer sobre travestismo é necessariamente falar de gênero, especialmente daquelas categorias que estão para além da heterossexual. Mas é possível falar de gênero quando lidamos com as sociedades indígenas?

Tratar desta questão é ir ao encontro daquilo que afirmam estudiosos do gênero, quando atestam para uma inexistência desta categoria nas sociedades indígenas, ao menos da maneira como a concebemos (FERNANDES, 2015; FERNANDES, 2013; McCALLUM, 2013). Estes autores chamam a atenção para relatos compilados ainda no período da colonização que tratam de práticas sexuais classificadas como homossexuais entre várias etnias indígenas, o que nos leva à reflexão de que os indígenas não concebem as práticas sexuais a partir de nossas próprias perspectivas. Aqueles atestam para uma quase inexistência, na antropologia brasileira, de estudos voltados para a homoafetividade entre os indígenas brasileiros, o que torna esta problemática ainda mais desafiadora.

Discorrendo acerca da homossexualidade entre os indígenas brasileiros, E. R. Fernandes chama a nossa atenção para o fato de ter-se, desde o período da colonização, relatos de práticas sexuais que hoje seriam classificadas como homoafetivas entre algumas das várias etnias indígenas existentes no Brasil ainda no século XVI, o que nos leva à reflexão de que os indígenas não concebem as práticas sexuais a partir de nossas próprias perspectivas e muito menos às tomava a partir dos preceitos religiosos pelos quais os conquistadores interpretavam o “Novo Mundo” (FERNANDES, 2014, p. 1). Naquele contexto – ou seja, o século XVI – o mundo era interpretado a partir da perspectiva religiosa, o que levava os colonizadores a perceberem aqueles sujeitos enquanto sodomitas (FERNANDES, 2014, p. 5).

Nestes termos, a classificação de uma prática sexual como sodomia, ou como “homo”, “bi” ou “heterossexual” entre esses indígenas colocava-se – e ainda hoje se coloca - como problemática, na medida em que estes termos e conceitos são alheios à maioria das sociedades nas quais estes sujeitos estão inseridos. Os termos são, portanto, produtos das sociedades não indígenas, nas quais os termos foram cunhados. Assim, é possível pensar na categoria travesti entre os indígenas? Se esta categoria não existe entre os indígenas, deve-se dizer que o travestismo indígena é produto das sociedades não indígenas nas quais estes sujeitos estão inseridos e que, portanto, o travestismo indígena é fruto de um processo de aculturação pelo qual aqueles sujeitos passaram?

Não apenas aquelas sociedades descritas pelos viajantes do século XVI, mas também outras sociedades indígenas do litoral do Brasil viviam sexualidades divergentes daquela que era a norma, seja a prática que hoje chamamos de heterossexual. Portanto, as práticas sexuais acima elencadas eram comuns entre as sociedades indígenas de então, sendo que os seus praticantes não estavam enquadrados nas categorias estigmatizadoras, na medida em que tais categorias não existiam em suas culturas. Atente-se para o fato de que – desde a colonização – a existência de indivíduos “homo”, “bi” ou “transexuais” em aldeias de algumas etnias indígenas nas Américas eram vistos como sujeitos detentores de poderes xamânicos e espirituais, ao passo que os missionários colonizadores só os enxergavam como depravados e imorais, ou seja, sodomitas (FERNANDES, 2014, p. 2). Estas sexualidades faziam frente ao modelo heteronormativo trazido pelos colonizadores europeus, conforme já elencamos, o que os colocavam em rota de colisão. Nestes termos, também as várias sexualidades eram elementos que compunham as várias formas de destruição das culturas indígenas.

Quando buscamos referências sobre o gênero entre os kanamari e os kulina – bem como entre outros povos indígenas do sudoeste da Amazônia brasileira - somos remetidos à uma assimetria entre homens e mulheres, sendo estas submissas àqueles, sejam seus maridos, sejam seus pais, sejam seus irmãos (COSTA, 2013, p. 496). Se há relatos históricos de práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo em algumas das sociedades indígenas no Brasil, tais práticas não estavam

enquadradas nas categorias estigmatizadoras (im)postas pelo colonizador. Nestes termos, a homossexualidade entre os indígenas é algo que se deu no processo pós-colonial, na medida em que o dominador à inseria no contexto da colonização para desenvolver o controle dos corpos daqueles sujeitos. Assim, a classificação de uma prática como “homo”, “bi” ou “heterossexual” entre esses indígenas coloca-se como problemática, na medida em que estes termos e conceitos são alheios à maioria das sociedades nas quais estes sujeitos estão inseridos. Os termos são, portanto, produtos das sociedades não indígenas, nas quais os termos foram cunhados. Assim, é possível pensar na categoria travesti – enquanto performatividade - entre os indígenas? Se esta categoria não existe entre os indígenas, deve-se dizer que este travestismo indígena é produto das sociedades não indígenas nas quais estes sujeitos estão inseridos e que, portanto, seria é fruto de um processo de aculturação pelo qual aqueles sujeitos passaram?

“Do arco ao batom” evoca, pois, uma relação intrínseca entre um objeto, o seu uso e o significado social a ele ligado. Se, nas sociedades indígenas de caçadores/coletores, o arco está associado à prática social do homem (enquanto corpus biológico) que é o caçador, a troca do mesmo por um utensílio feminino como o cesto implica a rejeição da condição social que o corpus biológico o impõe, a partir dos costumes e tradições das sociedades indígenas.

Assim como o arco, o batom também possui um significado social e o seu uso por homens – enquanto ser biologicamente construído – implica, também, a rejeição social imposta pelo critério biológico. Todavia, isto dar-se num outro contexto, ou seja, em grande maioria das sociedades ocidentais não indígenas, onde o batom e a maquiagem são tomados como marcadores sexuais e de gênero, inicialmente apenas para aquilo que é tomado como feminino e depois para os sujeitos transgêneros, conforme elencamos acima.

Se o batom é, inicialmente, um artigo de maquiagem ligado ao feminino e depois é apropriado por transgêneros – todas estas categorias alheias à grande parte das culturas indígenas – ao ser introduzido, no contexto de culturas indígenas na Amazônia Ocidental, por uma indígena que se torna travesti, a partir do contato com não indígenas, isto dar-se, a nosso ver, através de um processo de aculturação.

Ora, tratar deste processo de mudança do arco para o batom não diz respeito apenas à percepção da mudança de papéis entre grupos étnicos, mas principalmente de relações interculturais nas quais costumes, símbolos e significados são (im)postos à uma cultura.

## **Conclusões**

Como se deu a construção do gênero – ou, em outras palavras, o travestismo indígena - neste caso específico? Ao evocarmos, aqui, a questão inicial que motivou este trabalho, somos remetidos à outra questão: é possível falar de gênero entre os indígenas nesta parte da Amazônia Ocidental? Se sim, como?

Conforme pudemos observar, a partir das memórias sobre a indígena travesti, este processo teria se dado em função de um contato da mesma com a sociedade não-indígena em Eirunepé – AM, Brasil e em outras cidades do Vale do Juruá, no lado brasileiro da Amazônia Ocidental.

Trata-se, pois, de um processo de aculturação por assimilação, seja pela indígena que se “monta”, seja pelos grupos indígenas aldeados com os quais aquela indígena tem contato. Não cabe, aqui, inferirmos sobre os benefícios – ou não – deste processo de aculturação, na medida em que as questões de gênero são sempre muito complexas, uma vez que estão intimamente ligadas às condições sociais, culturais e emocionais dos sujeitos transgêneros e daqueles com os quais os mesmos ligam-se, direta ou indiretamente.

Devemos atentar, todavia, para as relações interétnicas como um todo, uma vez que estas implicam em contatos culturais significativos, contatos estes que podem colaborar para mudanças nas sociedades indígenas. Não se trata, pois, de assumir uma postura essencialista ou de pureza cultural, mas, sobretudo de cuidarmos para que os contatos interétnicos sejam benéficos para todos aqueles sujeitos envolvidos no processo. Se o contato entre indígenas e não-indígenas têm provocado – ao longo do processo colonial – graves problemas àqueles, a exemplo do extermínio por guerras, doenças, alcoolismo, também estes contatos acabam por promover uma integração das culturas em torno de objetivos comuns, tal como a luta pela preservação cultural, territorial e social de muitos povos indígenas, em função da manipulação de mecanismos sociais e políticos das sociedades não indígenas.

Ademais, precisamos criar condições para que as pessoas possam ter garantidas as suas liberdades para escolher entre o arco, o cesto ou o batom, seja nas sociedades indígenas, seja nas sociedades não indígenas, a fim de que tenham as suas identidades respeitadas e valorizadas enquanto homens/mulheres/travestis/transsexis/drag-queens/transformistas, num mundo onde a diversidade é cada vez mais evocada.

## **Agradecimentos**

Este trabalho foi realizado no âmbito do Programa Institucional de Bolsas do IFAM – PIBIC Jr/2016-2017. Nisto, agradecemos o apoio da Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação – PPGI, na pessoa do seu Pró-Reitor, o Professor Dr. José Pinheiro de Queiroz Neto. Nossos agradecimentos também são estendidos à Direção Geral do IFAM/Campus Eirunepé, na pessoa do Diretor Geral Adanilton Rabelo de Andrade. Ademais, nossos agradecimentos também são direcionados àquelas pessoas que – direta ou indiretamente – têm colaborado com a realização deste trabalho.

## **Referências**

ALBERTI, V. História dentro da história. In PINSKY, C. B. **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005, pp. 155-202.

ARAÚJO, F. E. O. de *et al.* O COPO E A LATINHA: um olhar para o alcoolismo indígena em Eirunepé - AM. **Anais do X Congresso Norte Nordeste de Pesquisa e Inovação – CONNEPI**. Rio Branco - AC, 2015.

BACELLAR, C. FONTES DOCUMENTAIS: uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, C. B. **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2011, pp. 23-79.

BARRIO, A. E. Manual de antropologia cultural. Recife: Editora Massangana, 2005.

BLOCH, M. L. B. **Apologia da História ou O Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o estado**. Rio de Janeiro: Francisco, 1986.

FERNANDES, E. R. **Homossexualidade indígena no Brasil**: desafios de uma pesquisa. Revista Novos debates. [On Line]. V. 2, n. 1, 2015. Disponível em: <<http://novosdebates.abant.org.br/index.php/numero-atual/114-v1-n2/novas-pesquisas/119-homossexualidade-indigena-no-brasil>>.

JAYME, J. G. **Travestis, Transformistas, Drag-Queens, Transexuais**: identidade, corpo e gênero. VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. [On Line]. Coimbra: CES, 2004. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/lab2004/apresenta.html>>.

JESUS, J. G. **Orientações sobre a população transgênero**: conceitos e termos. Brasília: Autor, 2012.

MOTTA, M. M. M. História, memória e tempo presente. In CARDOSO, C. F. e VAINFAS, R. **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, pp. 21-35.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. NACIONES UNIDAS: 2008.

PRASAD, K. K. B. *et al.* ENTRE A GRIPE E A MALÁRIA: relações interétnicas e a transmissão de doenças em Eirunepé – AM. **Anais do X Congresso Norte Nordeste de Pesquisa e Inovação – CONNEPI**. Rio Branco – AC, 2015.

SILVA, V., SILVA, M. H. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2012.

SOUZA, E. L. *et al.* **Maria(s) diversas, Pen(h)as diferentes**: entre violências domésticas, gênero e diversidade cultural. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. [On Line]. Disponível em: <[http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278286776\\_ARQUIVO\\_MARIASDIVERSAS,PENHASDIFERENTES-Libardi,AleixoeRuffeil.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278286776_ARQUIVO_MARIASDIVERSAS,PENHASDIFERENTES-Libardi,AleixoeRuffeil.pdf)>.

SOUZA, N. M. **A História da beleza através dos tempos**. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2008.

TORRES, M. S. **Um olhar sobre a violência intrafamiliar em aldeias karajá**. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. [On Line]. Disponível em: <[http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1266957895\\_ARQUIVO\\_UmolharsobreaviolenciaintrafamiliarernaldeiasKaraja.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1266957895_ARQUIVO_UmolharsobreaviolenciaintrafamiliarernaldeiasKaraja.pdf)>.

VERGARA, D. L. M. **Eu, uma drag no país das maravilhas**: uma etnografia do devir Trans em Pelotas – RS. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas, 2014.