

Artigos

**Eixos, nexos e câmbios da diferença:
discursos e trajetórias políticas envolvendo
etnicidade, homossexualidade e religião**

*Shafts, linkages and exchange of difference:
discourses and political trajectories involving ethnicity,
homosexuality and religion*

Martinho Tota

*Doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional – UFRJ
martinhototaf@yahoo.com.br*

13

Resumo

Este artigo tem como foco etnicidade, homossexualidade e religião na qualidade de eixos identitários e/ou marcadores de diferenciações sociais, considerando os possíveis nexos e câmbios entre eles. Tal problematização será aqui abordada a partir dos discursos e das trajetórias políticas de três indivíduos da etnia indígena Potiguara.

Palavras-chave: Etnicidade. Homossexualidade. Religião. Política. Identidade.

Abstract

This article focuses on ethnicity, homosexuality and religion as axes of identity and / or markers of social differentiation, considering the possible connections and exchanges between them. Such questioning will be addressed here from speeches and political trajectories of three indian Potiguara.

Keywords: Ethnicity. Homosexuality. Religion. Politics. Identity.

Apresentação

A primeira onda da chamada “antropologia das mulheres” ou “antropologia de gênero”, instituída entre o final dos anos de 1960 e consolidada ao longo dos 1970 e 1980 (ORTNER, 1974; ROSALDO, 1974; RUBIN, 1975; MACCORMACK, 1980; STRATHERN, 1987; SCOTT, 1995), marca uma profunda torção na disciplina antropológica ao estabelecer a categoria “gênero” como basilar da alteridade. Esse movimento epistemológico e político teve o mérito de nos levar a questionar o androcentrismo até então ubíquo nas análises antropológicas e a perceber que o mundo social estava fundado em relações de forças desiguais entre homens e mulheres, estando estas subjugadas aos arbítrios daqueles. Além disso, conforme Ortner e Whitehead (1981 *apud* VALE DE ALMEIDA, 1995, p. 128), esses estudos nos auxiliaram na compreensão de que “[o] que o gênero é, o que homens e mulheres são, e o tipo de relações que acontecem entre eles [...] não são simples reflexos ou elaborações de 'dados' biológicos, mas sim [...] produtos de processos sociais e culturais”.

Para Moore (1999, p. 152), contudo, a despeito dos avanços teóricos conquistados pelas antropólogas feministas nesse período, enquanto a categoria “gênero” foi submetida a uma analítica fundamentalmente construtivista, a noção de sexo permaneceu arraigada a uma leitura estritamente biológica, o que justificou sua ausência quase que total nos estudos sobre gênero. A premissa de que gênero estaria para a cultura assim como sexo para a natureza foi duramente criticada por autores como Collier e Yanagisako (1987), para quem tal equação devia-se ao pressuposto ocidental de que as diferenças de sexo eram basicamente determinadas pela reprodução biológica. Moore (1999, p. 154), porém, observa que esses dois domínios não estão separados de modo radical, havendo uma relação direta entre corpos sexuados e representações culturais, os quais seriam reatualizados constantemente num processo dinâmico em que o que conta são as performances de sexo e gênero.

Tal perspectiva analítica contribuiu para a inauguração de um renovado campo de estudos no âmbito das ciências sociais referente às sexualidades que divergiam da ordem heteronormativa. A teoria *queer* (RUBIN, 1984; WEEKS, 1985; BUTLER, 1993, 1999; FOUCAULT, 1999), por exemplo, surgida na década de 1990, promoveu um avanço no debate ao apontar para o caráter subversivo das identidades de gênero, afirmando a fluidez destas e das práticas sexuais a elas relacionadas e problematizando a “vinculação entre gênero, sexualidade e subjetividade” (BENTO, 2006, p. 80-

81). Paralelamente, nesse mesmo período, ganhou força a ideia de que gênero não é o único eixo de diferenciação social, devendo esta ser percebida a partir de variáveis outras, como classe, raça, etnia, crença e nacionalidade. Contemplar estas e outras variáveis concorre para a constatação de que não há um modelo único, tampouco um discurso unívoco, sobre as relações de gênero, mas sim uma pluralidade de modelos, discursos e sistemas em torno das masculinidades, feminilidades e sexualidades (STOLCKE, 1993; MOORE, 1994, 2000; PINA-CABRAL; LOURENÇO, 1994; STOLER, 1997; NAGEL, 2000, 2003). Ademais, estas, tanto quanto classe, raça e gênero, são, como diria McClintock (2010), campos interligados, cuja articulação pode emergir íntima, recíproca e contraditoriamente, dependendo dos contextos relacionais (BRAH, 2002; BRAH; PHOENIX, 2004).

O presente artigo vai ao encontro dessa perspectiva teórica ao explorar questões referentes a etnicidade, homossexualidade e religião a partir dos discursos e das trajetórias políticas de três indivíduos da etnia indígena Potiguara, cuja reserva, constituída por 32 aldeias, abrange os municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição, situados no Litoral Norte da Paraíba¹. Antes, porém, de adentrar nessa discussão, julgo importante tecer um breve comentário sobre a pesquisa que desenvolvi e da qual este texto é fruto.

Entre os anos de 2009 e 2010, fiz um trabalho de campo na Baía da Traição e em Marcação, com vistas à minha tese de doutorado (TOTA, 2012). O estudo que lá realizei contemplava temáticas relacionadas a gênero, geração e sexualidades em sua articulação com a etnicidade. O elemento “gênero” foi abordado inicialmente a partir de três associações compostas e/ou chefiadas por mulheres: a “Toré Forte”, a “Índias Guerreiras” e a “Mulheres Companheiras”. Já a problemática geracional foi explorada no âmbito da Organização dos Jovens Indígenas Potiguara (OJIP).

A questão da homossexualidade surgiu inicialmente durante os encontros que tive com alguns dos membros dessa organização. Segundo um de meus interlocutores, a 'discriminação é muito grande ao homossexual; as pessoas não respeitam esse desejo, essa opção do ser jovem, do que ele quer ser, do que ele quer seguir, o que ele sente, o que ele gosta. E o jovem que segue qualquer vida dessa tem que ser forte para enfrentar as discriminações que vêm'. De acordo com outro depoente, as pessoas 'discriminam, falam, xingam o

¹ Com uma população total estimada em 13.960 habitantes (IBGE, 2010), os Potiguara formam o único grupo indígena reconhecido do estado da Paraíba e, em termos populacionais, o maior do chamado “Nordeste etnográfico”. Para maiores informações a respeito dessa coletividade indígena, ver Amorim (1970), Moonen (1992), Azevedo (1986), Vieira (2001, 2006) e Palitot (2005).

quanto querem. Mas elas não pensam que ali é uma escolha dele. Elas não querem aceitar, porque acham que isso não é justo, que isso é parte do demônio, que a pessoa vai deixar de ser gente porque vai escolher uma outra opção sexual. Então, elas acabam não querendo aceitar'.

O visível drama vivenciado por homossexuais nessa região do país, como em tantas outras, fazia-se notar na 'discriminação' a eles dirigida, explicitada no não respeito, em comentários e xingamentos. A homossexualidade, portanto, aparecia primeiramente como um “problema” digno de 'desprezo', porém não oriundo de uma suposta “natureza” ou “essência problemática”, mas sim em virtude da reação dos “outros” a ela, que a viam como algo 'não justo', como 'parte do demônio', evidenciando um estado de coisas no qual o “estigma” (GOFFMAN, 1988) estava presente com um conseqüente movimento acusatório. Acompanhando o raciocínio de meus interlocutores, havia ainda uma polarização entre a 'sociedade', de um lado, e os 'homossexuais', de outro. A OJIP, nesse contexto, atuava no sentido de 'bater' tais regras e sanções, 'para combater barreiras entre preconceito de índio com índio, sexualidade e tudo'; 'para que o jovem homossexual' tivesse 'seu espaço'.

Outro aspecto igualmente importante residia no fato de, ao passo que era colocada como uma questão social, a homossexualidade também concernia à 'opção' individual: 'o que ele quer ser', 'o que ele quer seguir', 'a vida é pessoal dele, só a ele importa', 'cada um tem sua escolha sexual, sua opção'. Expressões como essas soavam familiares, remetendo-se ao papel desempenhado pela sexualidade, atribuído por Foucault (1998), isto é, como força motriz “nas formas da relação do sujeito consigo mesmo”, enquanto fonte basilar de uma “ética da conduta sexual”, em que o “sujeito emerge como o próprio lócus de uma problematização, eixo em torno do qual vai se concentrar toda uma reflexão relativa à relação consigo mesmo e com os outros”.

Duarte (2005, p. 138), refletindo sobre o estatuto da sexualidade nas sociedades ocidentais modernas, aponta para o que ele chama de “*ethos* privado”, agregando “todos os valores, sentimentos e comportamentos relacionados ao prazer corporal, à satisfação moral, à reprodução sexual e à conjugalidade”. Além desse *ethos*, outras marcas relacionadas presentes nesse contexto seriam o

individualismo ético” (traduzido, entre outras coisas, pelo subjetivismo, pelo culto do eu, pelo privilégio da escolha, pela ênfase na adesão ou na responsabilidade pessoal), o “hedonismo” (privilégio da satisfação pessoal, desqualificação da dimensão moral do sofrimento,

afirmação do *self* etc.) e a ideia de uma “negociação da realidade (DUARTE, 2005, p. 143-144).

Segundo o autor, essa última “sublinha a qualidade complexa, conflitiva ou contraditória do horizonte de possibilidades em que se movem os sujeitos das sociedades modernas em suas decisões éticas”, bem como “o valor da liberdade” e a “ideologia da opção individual” (DUARTE, 2005, p. 143-144).

À primeira vista, poderia ser tomado como incongruente o exercício de transpor para o universo investigado tais considerações, uma vez que eu estava lidando com uma população qualificada como “tradicional”, localizada no interior de um estado da região Nordeste, contexto bastante díspar do quadro social comumente associado aos espaços urbanos, metropolitanos e modernos. Por outro lado, se pensarmos (talvez fenomenologicamente) no teor dos discursos proferidos por meus interlocutores, apresentado por meio de noções como 'opção', 'escolha', 'gosto', 'desejo', 'querer ser', acredito não estar diante de uma realidade alienígena em relação à “cosmologia secular” daquilo que costumeiramente chamamos de sociedades ocidentais modernas. Ademais, conforme o próprio Duarte (2005, p. 145, grifo nosso), mesmo aqui nos deparamos com

a impossibilidade de alternativas absolutamente “individuais”, dada a continuada legitimidade e preeminência dos pertencimentos familiares e locais, sendo estas entendidas por ele como uma característica *universal* da vida social.

A temática homossexual tornou-se mais densa e complexa no decorrer de meu trajeto etnográfico, quando contatei indivíduos que se autodefiniam como homossexuais. Assim, é chegado o momento de trazer aqui três dessas personagens.

Rômulo²

Rômulo foi meu primeiro interlocutor autodenominado homossexual. Tinha 25 anos quando o conheci e era um dos líderes da OJIP. Natural da cidade pernambucana de Olinda, terra natal de seu pai, aos 13 anos, Rômulo acompanhou os irmãos e a mãe viúva no regresso a uma das aldeias Potiguara, local de nascimento dela. Toda a família materna de Rômulo era da Baía da Traição, sendo por ele classificada como 'indígena'. Dizendo ele

² Todas as palavras ou frases ditas por meus interlocutores aparecem no corpo do texto entre aspas simples. Para preservar seu anonimato, além de ter substituído seus nomes por pseudônimos, alterei alguns de seus dados biográficos.

apresentar 'aspectos negro e indígena', foi na Baía onde Rômulo começou a 'viver mais essa história da cultura do meu povo. Eu vim aculturado, mas hoje eu já tô completamente conectado à situação. Hoje, diante do meu povo, existe um certo respeito comigo, por conta do trabalho que eu tento desenvolver com a comunidade'.

Quanto à identidade étnica de seu pai, as palavras de Rômulo eram no mínimo ambivalentes. Num primeiro momento, informou que o pai era negro. Já em outra ocasião, Rômulo falou que seu pai era fruto da união entre uma índia Fulni-ô e um índio Kapinawá (duas populações indígenas localizadas no estado de Pernambuco). O ponto de junção entre as duas versões de sua ascendência residia no “orgulho étnico” expresso por ele. A segunda, porém, era especialmente importante para Rômulo em se tratando do local onde ele vivia, de sua trajetória e aspirações políticas, uma vez que aqui ele dizia sentir-se “triplamente indígena”, por correr em suas veias os sangues Potiguara, Fulni-ô e Kapinawá.

Talvez essa flagrante incongruência operada pelo narrador Rômulo pudesse ser lida à luz de algumas questões refletidas por Bhabha (2001) quando diz que, “para além das narrativas de subjetividades originárias, devemos focalizar aqueles momentos produzidos na articulação de diferenças culturais”. Esses momentos fronteiriços, segundo o autor, “fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação (singular ou coletiva) e novos signos de identidade”. Nesse sentido, Bhabha (2001) aponta para a emergência de “interstícios”, para a negociação do valor cultural e de experiências intersubjetivas, enfatizando que a representação da diferença não deve ser lida como mero reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos. Para ele, a articulação social da diferença é uma negociação complexa, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que surgem em momentos de transformação histórica. Assim, nossa imagem pública vem a ser revelada não por sua coerência ou fixidez, mas antes por suas “descontinuidades”. Essas considerações eram válidas para a autoimagem que Rômulo procurava construir, reconstruir e modificar de acordo com seus propósitos e segundo as interações sociais em que estivesse envolvido.

No dia em que o entrevistei pela primeira vez, conversamos também a respeito da realidade vivida pelos sujeitos homossexuais indígenas na região da Baía da Traição. Segundo ele, era 'complicado, porque meu povo vê a família como algo intocável. Para nossas lideranças, que têm uma visão muito fechada, o homem nasceu para casar com a mulher e a mulher com o homem, constituir família e viver da sua família'. Para ele, a situação era especialmente complicada,

uma vez que muitas das lideranças indígenas o viam como 'liderança, um jovem militante, atuante, mas que é um cara que também tem uma falha. É como se a minha orientação sexual fosse uma falha diante do meu caráter'. Contudo, ele emitia um discurso segundo o qual 'nós não somos a nossa opção sexual. Eu sou Rômulo, eu trabalho, eu tenho a minha família, tenho minha vida, eu me doo para minha comunidade, eu vivo Rômulo, eu não vivo homossexual. Eu quero um espaço de respeito, de alguém que quer lutar, de um homem que sou, indígena, e quero meu espaço independente da minha sexualidade'.

'Nós passamos por alguns constrangimentos, discriminações. O espaço não é cor-de-rosa', dizia ele, 'mas a gente está sempre batalhando'. Para Rômulo, os homossexuais na Baía da Traição viviam 'muito em off. Os outros têm medo, porque a gente sofre algumas represálias, passa por algumas situações'. As 'represálias' a que ele se referia se davam igualmente em outros espaços que não a Baía da Traição. Em Brasília, por exemplo, por ocasião de um congresso sobre juventude indígena, índios de outras etnias o chamaram ironicamente de 'guerreiro', numa clara alusão à sua sexualidade. No referido encontro, um dos grupos de trabalho, coordenados por Rômulo, tinha como tema justamente a questão dos jovens indígenas homossexuais. Lá, seu discurso foi o de que 'os povos indígenas de todo o país tenham as suas especificidades, que não vão ser ofuscadas pelo fato de um homossexual estar num Toré ou em algum ritual, desde que você saiba discernir entre o que é importante para o seu povo e o que é importante para a sua vida particular'.

Rômulo apontou como uma característica comum a todo homossexual, independentemente de sua identidade étnica, a 'sensibilidade em relação às coisas'. Os não indígenas, porém, ao contrário dos índios, seriam mais 'desprendidos' por estarem menos preocupados com as questões 'social' e 'cultural'. 'Para nós, a comunidade, a visão que as pessoas têm de você, é muito importante. Não estou dizendo que sejam outros valores ou que sejam pessoas diferentes, mas são pessoas que têm um projeto de vida diferente; não vivem de *glamour* como um homossexual não indígena'.

É importante destacar das palavras de Rômulo a tensão existente entre a homossexualidade e a instituição familiar em seu modelo heteronormativo, notando inicialmente aqui que o componente étnico em si não fora enfatizado como um dado agravante sobre a situação vivida pelos homossexuais. Por outro lado, ao fazer com que estabelecesse uma comparação entre homossexuais indígenas e não indígenas, ele representou os primeiros como indivíduos mais "sujeitados" (ERIBON, 2008, p. 15-16) que os outros, em virtude dos imperativos 'comunitários'. Em certa medida, depreendia-se a partir do

discurso de meu interlocutor que os homossexuais indígenas, via de regra, ver-se-iam destituídos de suas vidas pessoais (ao menos de uma parte delas) em detrimento dos imperativos 'sociais', 'culturais' e 'comunitários'. Aí residiria sua especificidade em relação a homossexuais inseridos em outros contextos: numa 'preocupação' engendrada sob a égide do étnico enquanto símbolo/instrumento político, mas envolto numa conjuntura moral de maior amplitude (ilustrada pelo valor conferido à 'família'), cujos contornos intersociais, portanto, seriam difusos. Sendo assim, ao retratar os homossexuais genericamente como pessoas mais 'sensíveis em relação às coisas', Rômulo essencializava suas identidades, acionando, como liame entre elas, uma suposta 'sensibilidade' em comum. Ao mesmo tempo, promovia uma desessencialização da “homossexualidade indígena”, enfatizando que o que importava de fato concernia a um aspecto de natureza eminentemente social.

Ainda sobre a comparação entre homossexuais indígenas e não indígenas, valeria a pena insistir em um aspecto, qual seja: a atribuição a estes últimos de um 'projeto de vida diferente'. Nesse sentido, parecia-me que em certa medida Rômulo exemplificara o que Velho (2003, p. 26-29, 46-48, 77-80) escreveu a respeito da noção de “projeto”, a qual, conforme o autor, remete-se a “explorações, desempenho e opções ancoradas nas definições que os sujeitos fazem da realidade”. Nas grandes cidades, tais definições seriam extremamente controversas, pois aqui “encontramos não só um maior número e diversidade de papéis e domínios, como evidentes descontinuidades e contradições entre estes”. Nesse contexto, “família, trabalho, religião, lazer, opções políticas, bem como trajetória, origem, poder, prestígio” (associados à natureza da estrutura social), configurariam um *campo de possibilidades* em que os atores individuais se movem com uma gama de alternativas e opções (daí os projetos individuais). A viabilidade de tais projetos dependeria da interação com outros – individuais ou coletivos – da natureza e da dinâmica desse campo de possibilidades. Analisando as palavras de Rômulo, seguindo essa perspectiva, seria lícito dizer que ele apontava para os limites impostos aos homossexuais indígenas, pois estes, contrariamente aos “brancos”, teriam à sua disposição uma menor gama de “opções”/“alternativas” e, conseqüentemente, um empobrecimento de seu campo de possibilidades.

O *status* social e político que Rômulo atribuía a si ('professor, liderança, militante') parecia-me constituir outro detalhe de grande valor heurístico, tendo em vista que uma de minhas hipóteses estava em saber se, em virtude de suas práticas sexuais e/ou performances de gênero, sujeitos homossexuais sofreriam algum tipo de exclusão por parte de membros ou lideranças Potiguara. Aparentemente, no caso dele, tal hipótese não se

mostrava pertinente, ainda que ele tenha dito ser visto por muitos como 'um cara que tem uma falha de caráter'. No entanto, embora socialmente apontada e “diagnosticada” como um problema em seu 'caráter', a sexualidade de Rômulo não interferiu em sua trajetória social e política. Confiando em suas palavras, algumas interpretações poderiam ser aventadas: teria sido a própria atuação de Rômulo, na condição de professor, 'liderança' e 'militante', responsável por fornecer certa blindagem contra a discriminação sexual, ou, pelo contrário, seu *status* o tornava um alvo mais visado e vulnerável aos comentários e achincalhes públicos? Dito de outra forma, sua condição de líder, longe de suavizar o estigma que sobre ele recaía, não acabaria realçando o aspecto considerado mais “negativo” de sua personalidade?

Esquivando-nos de leituras dualistas, porém, a trajetória de Rômulo ilustrava como o próprio discurso em torno da homossexualidade poderia ser acionado politicamente, tanto no sentido de conferir legitimidade a alguns sujeitos definidos sob essa alcunha quanto para respaldar o lugar de destaque e respeito almejado por aqueles que intentam ocupar um papel de liderança. Afinal, conforme Eribon (2008, p. 131-132, grifo do autor),

[t]oda fala que consiste em *dizer* a homossexualidade só pode [...] ser ouvida como uma vontade de afirmá-la, exibí-la, como um gesto de provocação ou um ato militante. [...] Ninguém nunca pode dizer simplesmente que é homossexual: isso sempre é afirmado para e contra tudo, para e contra todos.

Desse modo, o discurso 'militante' proferido por Rômulo, não apenas diante do etnógrafo, mas também perante uma plateia composta por indivíduos de outras coletividades indígenas do Brasil – insistindo na necessidade de se discutir os problemas relacionados aos jovens indígenas homossexuais –, marcava não apenas uma “saída do armário” (SEDGWICK, 2007) estritamente pessoal, sendo igualmente um indicativo de sua posição e aspirações políticas. Assim, por vias insuspeitas, um símbolo de estigma era estrategicamente transmutado em símbolo de prestígio (GOFFMAN, 1988, p. 53) – o mesmo valendo para o discurso étnico.

Entretanto, Rômulo, talvez ciente dos riscos de ter uma identidade reduzida à sua sexualidade, afirmou com perspicácia e veemência não “ser” apenas homossexual e almejar a ocupação de um espaço social independentemente de sua sexualidade. Desse modo, em poucas palavras, ele dava mostras de ter uma visão bastante sofisticada a respeito do que estava em jogo nos debates sobre as identidades pessoais e coletivas. Ao

dessubstancializá-las, Rômulo corroborava com as considerações de autores como Sökefeld (1999), Hall (1991, 2000a, 2000b, 2003), Brubaker e Cooper (2000) e tantos outros, para quem os sujeitos – ou, como diria Giddens (1989, 2002), os *selves* – constroem-se a partir de uma pluralidade de identidades, numa continuada e (in)constante formatação, o que requer deles um trabalho *reflexivo* diário envolvendo suas “condutas” diante dos “outros”³.

Retornando à inserção social e política de meu interlocutor, suas palavras revelavam um Rômulo com um olhar bastante crítico e perspicaz, alguém preocupado com o seu 'povo'. Na prática, porém, esse suposto *status* realmente se efetivaria ou a sexualidade dele interferia em sua posição dentro da organização política Potiguara? Cheguei a cogitar que Rômulo fosse parcialmente excluído do quadro de lideranças, mesmo porque ele havia comunicado a dificuldade que tinha no sentido de legitimar-se frente a outras personagens de destaque. Igualmente pensei que seu discurso político, dito quando o entrevistei pela primeira vez, consistisse numa *mise-en-scène* para impressionar o entrevistador. Entretanto, observando sua performance verbal em outras situações interativas, sobretudo informais, percebi que na dramaturgia da vida social, mais do que um modelo esquemático do tipo “preto no branco”, há muito mais cores e matizes em jogo. Um dia, estávamos, ele e eu, na companhia de outros homens reunidos em torno de uma mesa de bar. Falando, entre outras coisas, da questão indígena, Rômulo comparou a dificuldade de “ser” índio à de “ser” homossexual. Para ele, índios e homossexuais teriam em comum o fato de historicamente haverem sido forçados a negar suas identidades, a viverem 'escondidos'.

Além de estabelecer um vínculo entre uns e outros – um laço construído pelo compartilhamento de um processo de exclusão, que, embora vivido segundo modalidades variadas de acordo com os momentos históricos, os contextos sociais, os interesses políticos e/ou morais, a natureza da marca passível de discriminação, ainda assim, segundo o discurso de Rômulo, os unia –, o que me impressionou naquele momento fora o fato de este, na presença de outros homens (índios e não índios), arrolar, num mesmo texto, suas homossexualidade e indianidade: discurso híbrido, político e descontraído, em que evocava suas identidades étnica e sociossexual, demarcando posição com argúcia e seriedade, mas sem perder de vista a graça expressa no bom e velho

³ O *Self*, segundo Giddens (1989, p. 41), “[é] a soma daquelas formas de recordação por meio das quais o agente caracteriza reflexivamente 'o que' está na origem de sua ação; é o agente enquanto caracterizado pelo agente”. Cardoso de Oliveira (2006, p. 63-74) propõe que levemos em conta o caráter reflexivo do *Self* em outros contextos etnográficos, “ocidentais” ou “indígenas”. Para ele, “[p]elo menos deste ponto de vista não haveria uma absoluta dissimilaridade entre culturas de tradição ocidental frente a culturas outras, não eurocênicas, com seus respectivos Eus (*Selves*)”.

humor *camp* (sobre a estética *camp*, ver SONTAG, 1982; MACRAE, 1990; COSTA, 1992, p. 94-96).

Esse discurso híbrido, no qual humor e política se sobrepujam, viria à tona em outras situações de interação, borrando as fronteiras entre os papéis sociais desempenhados por Rômulo e levando-me ao encontro das palavras de Goffman (2003, p. 9-13), para quem,

[n]a vida real, [...] o papel que um indivíduo desempenha é talhado de acordo com os papéis desempenhados pelos outros presentes. [...] quando um indivíduo chega diante de outros suas ações influenciarão a definição que se vai apresentar. Às vezes, agirá de maneira completamente calculada, expressando-se de determinada forma somente para dar aos outros o tipo de impressão que irá provavelmente levá-los a uma resposta específica que lhe interessa obter.

Ou seja, ainda que em determinadas situações Rômulo fosse tido como um “outsider” (BECKER, 2008), sua identidade não se restringia a isso, afinal, como ele mesmo fez questão de afirmar, 'não vivia homossexual', mas sim 'Rômulo', colocando em jogo o caráter situacional de sua (auto)imagem. Esses episódios, ao mesmo tempo que poderiam nos levar a inferir que Rômulo, apesar de reconhecidamente homossexual, não era alvo de preconceito aberto por parte de outros índios (ao menos não em um nível capaz de bloquear sua inserção política) – revelando desse modo uma situação de relativa tolerância para com sua sexualidade –, conduziam-nos numa outra direção, na qual essa aparente “condescendência” se daria em virtude de a sexualidade de Rômulo não ser tomada em quaisquer circunstâncias como a principal característica de sua personalidade. Em algumas situações, digamos que esta se limitaria à configuração de um *status* subordinado⁴. Nesse caso, destacar-se-ia seu *status* principal, relativo à identidade étnica. Quiçá, se não fosse índio, Rômulo sofreria bem mais com a discriminação.

Isso nos dizia algo sobre a maneira como os “outros” lidavam com ele. Quanto à forma pela qual Rômulo elaborava suas identidades étnica e

⁴ A distinção entre *status* principais, auxiliares e subordinados foi empreendida por Hughes (1945) e retomada em Becker (2008). Nas palavras deste último, “[a]lguns *status* [...] sobrepõem-se a todos os outros e têm certa prioridade. Raça é um deles. O pertencimento à raça negra, tal como socialmente definida, irá sobrepujar a maior parte das outras considerações na maioria das outras situações; o fato de alguém ser médico, ou de classe média ou do sexo feminino não o protegerá contra o fato de ser tratado em primeiro lugar como negro, e depois como qualquer um desses aspectos” (BECKER, 2008, p. 41-45). Reconhecendo a pertinência desse tipo de abordagem, valeria a pena dar um passo adiante, destacando o caráter contingente apresentado nos modos de apreender e selecionar esses *status*, pois o acionamento de um em detrimento de outro depende de cada situação interativa, do conteúdo da interação, do cenário onde ela ocorre e dos atores nela envolvidos. No caso analisado aqui, algo relativo ao *status* social de Rômulo poderia ser tomado como principal em um momento, subordinado noutra.

sociossexual, aparentemente as duas instâncias de seu *Self* não se entrecrocavam. Em nenhum momento, ouvi ou observei da parte dele algo que insinuasse alguma espécie de conflito ou fratura tendo por origem a confluência de um marcador e outro. Mesmo afirmando que um homossexual não índio sofria menos coerções sociais do que um indígena, Rômulo não se considerava menos índio por “ser” homossexual, nem menos homossexual por “ser” índio. O mesmo caso se estenderia, seguindo sua concepção, a outros atores indígenas e homossexuais, não havendo contradição entre a posição por eles ocupada enquanto membros de um grupo étnico e suas práticas e comportamentos sexuais. Rômulo, porém, fazia uma ressalva: estes deveriam saber 'se colocar na sociedade', de maneira a não reforçar o preconceito e a discriminação, uma vez que isso poderia comprometer a imagem do grupo como um todo e colocar em xeque suas reivindicações políticas e econômicas. Destarte, enquanto atribuía um valor positivo à homossexualidade (pela 'sensibilidade'), Rômulo admitia, no plano social mais amplo, o “perigo” da homossexualidade para a reputação dos gays e demais membros de seu 'povo'.

André

André tinha 29 anos quando o conheci e morava com os pais – um casal de índios 'legítimos' – e alguns irmãos solteiros numa aldeia afastada da Baía da Traição. Havia concluído o ensino médio e trabalhava como artesão.

Inicialmente, André dizia que seus pais não conheciam suas preferências sexuais, ainda que sua mãe o tivesse visto beijando outro homem. Ela nada disse, já que as 'mães são assim mesmo', comentou ele. Quanto ao pai, André temia que ele tivesse uma reação mais enérgica e menos tolerante, afinal, 'qual o pai que gosta de ter um filho fresco?'. Apesar dessa “certeza incerta”, os pais lhe cobravam um neto e o censuravam por andar na companhia de outros homossexuais.

A bem dizer, a sexualidade dele constituía uma verdade incômoda e silenciada. Ainda que não fosse o que seus pais desejavam, eles não interferiam diretamente na vida pessoal do filho e, embora fosse publicamente apontado como homossexual por moradores da aldeia e da cidade, André procurava acreditar que poderia manipular livremente sua imagem. O fato de não desejar que sua sexualidade se tornasse uma questão pública estava relacionado não apenas ao ambiente familiar, mas também ao *status* político de seu pai, uma liderança indígena que se relacionava com pessoas 'importantes'. Por essa razão, quando queria se divertir, André viajava para outras cidades, como Natal e Recife.

Embora tivesse construído uma trajetória sexual e afetiva exclusivamente com indivíduos do mesmo sexo biológico que o seu, André, ao contrário de Rômulo, emitia um discurso dúbio sobre a homossexualidade, referindo-se a ela frequentemente como uma 'deficiência'. Além disso, para ele, um homossexual jamais seria uma pessoa 'completa' e plenamente 'feliz', sobretudo porque as pessoas tinham muito 'preconceito', não 'aceitavam'. Não era à toa, portanto, que André se mostrava descontente com a própria sexualidade, o que ele via como um fardo pesado demais para se carregar.

É curioso notar que algumas vezes ele empregou o termo 'sintoma', aludindo aos trejeitos de alguém, isto é, às suas performances de gênero. O par 'deficiência'/sintomas', utilizado por ele, ressuscitava, metafórica ou literalmente, o discurso médico (com suas teorias de “degenerescência”, “aberrações”, “patologias”, “disfunções endócrinas”) produzido acerca da homossexualidade (FOUCAULT, 1999). No entanto, mesmo mantendo uma relação conflituosa com a própria sexualidade, André atuava há anos como ativista no movimento de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT) de João Pessoa e dava palestras em escolas de várias aldeias sobre prevenção de doenças sexualmente transmissíveis (DSTs) e 'orientação sexual'. Na condição de “militante”, ele afirmava que a 'homofobia' era um problema bastante grave na aldeia onde vivia e que uma pessoa 'sem moral' era alvo fácil de chacotas. Por tudo isso, ele pretendia organizar um encontro onde fosse discutida a questão da homofobia na Baía da Traição. Dessa forma, ele mantinha contato com duas organizações não governamentais (ONGs) LGBT de João Pessoa: o Movimento do Espírito Lilás (MEL) e a Associação das Travestis da Paraíba (ASTRAPA), presididas, à época de minha pesquisa, por Túlio Seixas e Ludmilla Madagascar, respectivamente.

Certo dia, acompanhei André em uma reunião entre ele e o(a)s representantes das duas ONGs, cuja pauta foi o planejamento daquele que deveria ser o “Primeiro Encontro LGBT do Litoral Norte da Paraíba”, abrangendo os municípios de Mamanguape, Rio Tinto, Marcação, Baía da Traição e Mataraca. Vejamos alguns trechos do debate travado por essas três personagens na cidade de João Pessoa, do qual tomei parte:

(André) – Eu procurei vocês para organizar o Primeiro Encontro LGBT do Litoral Norte da Paraíba, porque, como vocês trabalham com ONG, é mais fácil para executar esse trabalho.

(Túlio) – Quer dizer que você quer a nossa ajuda para elaborar o projeto e executar com você?

(André) – Exatamente. Porque a gente tem a associação dos estudantes, mas ela não abrange essa área. E também, se a gente for fazer só com os indígenas, aí vai haver aquele conflito, porque os índios não vão aceitar.

(Túlio) – Então, primeiro vamos listar o que a gente quer discutir.

(André) – A homofobia na cidade.

(Ludmilla) – A questão da família, a questão do mercado de trabalho...

(Túlio) – Eu acho que são coisas que a gente tem que discutir: a homofobia no contexto do Litoral Norte. Porque lá é bem específico, é onde está a maior parte dos índios organizados. E também o Litoral Norte do estado da Paraíba é uma região que nesse momento passa por uma expansão, não só em seu aspecto econômico e social, mas também em seus índices de violência e prevalência do HIV entre as populações da região. Neste sentido, é fundamental que as pessoas se organizem em espaços de debate sobre políticas públicas.

(Ludmilla) – Para o índio é bem mais complicado, porque ele vive num povoado mais fechado. Há muita falta de conhecimento, de informação. Desde os primeiros encontros que a gente participou, a gente nunca viu ninguém apresentando nada sobre populações indígenas. Eles passam despercebidos. Aí, quando não tem uma pessoa que represente esse grupo, as problemáticas, as necessidades desse grupo, essa população continua passando despercebida. Eu acredito que as pessoas da população que não se consideram gays entre si, elas estão mais vulneráveis às DSTs/AIDS.

(Túlio) – É um preconceito achar que o interior é atrasado, achar que comunidade indígena é fechada. Porque é fechada num primeiro momento, mas tem o mesmo preconceito. Mas vamos colocar só o recorte indígena, as outras populações a gente coloca depois. No que tange aos indígenas, objetivamos realizar uma reflexão sobre a posição dos índios nas aldeias e a forma como são tratados por sua orientação sexual. Além disso, é importante elaborar um plano específico para a comunidade indígena, em parceria com as entidades LGBT do Estado, voltado às questões de saúde, educação, emprego e respeito à diversidade sexual.

(Martinho) – Um homossexual que vive na cidade de Baía da Traição é diferente de um que vive na aldeia?

(André) – É diferente, porque aquele da cidade é banda voou. Lá dentro da aldeia é diferente porque, dentro da comunidade, ele tem que camuflar sua

homossexualidade. Eu mesmo não posso expandir minha homossexualidade dentro da aldeia, eu posso ser expulso de casa.

(Ludmilla, dirigindo-se a André) – Você já presenciou algum tipo de discriminação que mexeu contigo? Alguma agressão verbal ou física?

(André) – Já sim. Verbal. E agora, a Igreja Católica está tão avançada dentro da área indígena! De Baía da Traição ela se expandiu para as aldeias. E os frescos que se cuidem!

(Túlio) – Na verdade, a pessoa não tem uma liberdade sexual. É aquela história: você faz, mas todo mundo se faz de cego e de doido quando se trata de homossexualidade.

(Ludmilla) – Se você de repente resolver colocar uma pulseira, pintar a unha, fazer a sobancelha e querer andar da maneira que você gostaria, então você é automaticamente rejeitada. É como se você perdesse o respeito. Mas sabe da sua verdadeira orientação sexual.

(André) – Exatamente. Sem fazer isso eu já fui rejeitado no colégio em termos de trabalho na aldeia! Hoje eu tento enfrentar uma sala de aula, mas as direções de escola não permitem ser homossexual efeminado. Um professor da UFPB falou que não existiam homossexuais indígenas, e as pessoas da Baía da Traição ficam destilando seus venenos contra os gays. A gente não pode colocar o rabo entre as pernas e deixar eles trabalharem. Temos que mostrar que todos nós somos gente, que queremos ser respeitados.

(Ludmilla, conversando com André) – Você tem a obrigação de fazer isso. De todos, você é a mais efeminada, então você é a que mais sofre esse tipo de rejeição. Então, você tem essa missão de fazer isso. Não se sinta fraca nem desprotegida. Você vai ter que ser forte, porque você vai ter que superar situações mais difíceis do que você está encarando agora. E quanto mais você conquista espaço, quanto mais você mostra que é inteligente, isso incomoda outras pessoas. Porque tem o preconceito embutido. E algumas pessoas gostam de ser melhores que a outra. É por isso que incomoda. Não vai ser fácil, vai ser difícil e eu espero que você consiga. Essa provocação que você está fazendo é justamente para tentar quebrar esse tabu, essa coisa embutida.

Esse debate aconteceu em meados de 2009 e, embora o “Primeiro Encontro LGBT do Litoral Norte da Paraíba” não tenha sido realizado, diversas questões importantes vieram à tona naquela ocasião. Em primeiro lugar, André afirmou haver cerca de 500 homossexuais Potiguara. Obviamente, esses números eram pura especulação, mas davam uma ideia aproximada do

contingente populacional classificado como homossexual na região. Outro aspecto interessante do encontro incidiu no teor das relações interétnicas, em que os próprios representantes do MEL e da ASTRAPA mostraram-se surpresos diante da existência de homossexuais indígenas. Um deles chegou a afirmar nunca ter ouvido falar do assunto. Se levamos em conta que João Pessoa não distava muito de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição, concluímos que o “silenciamento” dessa temática era devido a uma barreira mais simbólica e política do que geográfica. Tal estranhamento fez com que Ludmilla se mostrasse especialmente comovida com o quadro apresentado por André, acreditando ela que os índios de um modo geral eram pessoas menos instruídas e informadas, e os homossexuais indígenas, particularmente, sofreriam um tipo de preconceito muito maior do que os não índios por viverem num mundo supostamente mais 'fechado'. De repente um discurso complacente, piedoso e “vitimizador” emergiu, mas não das supostas “vítimas”. O reverso da moeda, contudo, fora justamente o contraste interétnico, algo que até então não havia aparecido nos discursos de boa parte de meus interlocutores, para quem não se dava uma distinção significativa entre homossexuais indígenas e não indígenas. Para vislumbrar tal contraste, portanto, fora necessário sair do “universo baianense”.

Um episódio narrado por André ilustrava esse fato. Certa vez, num bar em João Pessoa, estavam ele e Rômulo. Segundo André, algumas pessoas começaram a zombar deles, dizendo que nunca tinham visto 'índio fresco'. Sendo assim, a depender dos palcos e das arenas interativas, indianidade e homossexualidade, juntas, poderiam aparecer traduzidas no signo do exotismo e da justaposição de estigmas.

Todavia, o jogo contrastivo não incidiu apenas no componente étnico, mas também na identidade de gênero. Ludmilla comentou que André era uma 'mulher', que não conseguia enxergá-lo como 'homossexual', mas sim como 'travesti'. A percepção de Ludmilla era um duro golpe contra a pretensão de André de ser visto como um homossexual “discreto” e, meio a contragosto, naquele momento ele admitiu sua feminilidade. Esse debate erigia um salão espelhado, instituindo um campo agonístico de (auto)imagens engendradas em torno das representações acerca das homossexualidades e performances de gênero, ratificando o fato de que aquilo que se “é”, como os “outros” nos veem, como o “eu” enxerga os “outros” são questões em aberto.

Além de concordar com Ludmilla, André foi mais longe, atribuindo à sua performance de gênero a razão do veto à sua aspiração de atuar como professor. A propósito, ao trazer esse episódio como um exemplo típico de

'homofobia', ele politizava o debate sobre a homossexualidade no contexto onde vivia. Acusando a Igreja Católica por, segundo ele, recrudescer a discriminação contra homossexuais ao adentrar sub-repticiamente a vida nas aldeias, André assim localizava “o inimigo”, o grande agente propagador da onda homofóbica na região da Baía da Traição. Nesse sentido, o Estado – via município, Universidade Federal da Paraíba e ONGs como o MEL e a ASTRAPA – aparecia como alternativa para se discutir e sanar o problema. Vale lembrar que, nesse caso, a exemplo de Rômulo, de certo modo, André buscava destacar-se, ter reconhecida e legitimada sua atuação política. O esforço para transmutar uma condição “à margem” para o “centro”, invertendo a ordem do discurso, não chegava a ser novidade. Afinal, todos os movimentos das chamadas “minorias” (raciais, étnicas, sexuais etc.) mundo afora estão aí para comprovar isso. No caso de André, porém, aparentemente, havia outras questões em jogo. Sendo ele filho de uma liderança, talvez o veto a ele dado ao pleitear uma vaga na escola não tenha sido motivado apenas por sua efeminação, mas pelo faccionalismo existente em sua aldeia. Por sinal, André comentou que, durante uma assembleia da qual participaram seu pai e outras lideranças Potiguara, houve uma acalorada discussão. Em dado momento, um cacique, dirigindo-se a Arnaldo, pai de André, disse: 'Arnaldo quer ser tão macho, mas tem um filho fresco'. Depois que Arnaldo, em casa, relatou o ocorrido, André reagiu: 'Era pro senhor ter dito a ele: 'É melhor ter um filho fresco do que uma filha profissional do sexo'. Homossexualidade e “prostituição”, nesse caso, apareciam claramente como insultos e acusações; como fontes de vergonha, desonra e descrédito. Contudo, o teor acusatório nesse contexto só poderia ser plenamente compreendido em meio a uma arena instituída por disputas de poder internas ao grupo, envolvendo política, etnicidade, moralidade e sexualidade.

Pablo

Pablo tinha 22 anos quando o conheci. Morava com os pais – um índio e uma “branca” – e três irmãos numa aldeia situada no município de Marcação. Como André, ele havia concluído o ensino médio e trabalhava como artesão.

Mesmo se autodefinindo como 'descendente indígena', por ser fruto de uma conjugalidade interétnica, Pablo engajava-se mais no desenvolvimento de projetos comunitários do que muitas pessoas autodenominadas indígenas. Preocupava-se com a questão ambiental, com a valorização da cultura Potiguara e com as condições de miséria nas quais vivia boa parte das famílias locais.

Pablo, contudo, enfrentava uma forte resistência à sua atuação social e política em virtude de sua sexualidade. De acordo com ele, havia muita 'discriminação' na aldeia onde vivia e, como prova disso, narrou um episódio envolvendo dois caciques. 'Eles tavam dizendo que no povo Potiguara não existia fresco. As pessoas que tão na autoridade são muito machistas, homofóbicas, então isso gera uma confusão. Já tentei ser professor da escola da aldeia, mas o cacique não aceitou, disse que eu não tinha uma reputação. Eles acreditam que os gays não têm uma reputação, não são pessoas que podem ensinar outras pessoas. A minha sexualidade atrapalha muito aqui. Aqui na aldeia eu já vi muitos casos de discriminação. Mas aonde eu chego, eu não escondo pras pessoas. Quem quiser me aceitar, tem que me aceitar da forma como eu sou'.

Pablo dizia admirar o 'universo gay' por ser constituído de pessoas 'inteligentes' e 'sábias', as quais, além de buscarem 'as melhores coisas pra si', se preocupavam com as outras pessoas. Infelizmente, o 'mundo hétero só mostra os defeitos do mundo gay', aprisionando-o na 'sociedade tão preconceituosa', onde 'tudo que é de errado coloca a culpa em cima do gay pra culpá-lo, pra mostrar que os gays estão errados, que eles deveriam ser excluídos de tudo. Por mais que se crie leis, mas essas leis nunca são cumpridas. E aqui, onde tem um número médio de pessoas gays, elas são leigas dos direitos, elas não lutam pra justiça, não cobram o que de direito são delas'. A situação dos 'gays indígenas' era ainda mais complicada, acreditava ele, pois estes 'moram em lugares onde a maior parte das pessoas são héteros, preconceituosas, rigorosas nas suas religiões. Nessas cidades, não acontecem movimentos gays, porque a Igreja e os líderes comunitários proíbem. Os gays que moram aqui ficam leigos das coisas, não aprendem nada, não têm incentivo das pessoas pra procurarem seus direitos. Já lá fora, não. Lá, se você é proibido, você vai na Justiça, você briga. Aqui tem esse negócio de cacique, e como os caciques dizem ser héteros, são muito machistas, eles dizem que índios não são gays. Então, isso vai fechando a mente das pessoas e os gays vão se apagando, não procurando seus direitos. Ficam só naquela coisa incerta. Porque muitos gays índios, que saem daqui pra fora, têm namorados. Os que tem aqui não têm nada, nunca tiveram experiência em um relacionamento, nunca tiveram nada na vida. Quando conhecem uma pessoa é pra sofrer, porque não têm sabedoria de viver um amor'.

O teor contido nas palavras de Pablo sobre a discriminação contra homossexuais certamente estava relacionado à realidade na qual ele estava inserido, mas também à experiência por ele vivida quando morou no Rio de

Janeiro, entre os anos de 2009 e 2010. Ao ser informado da “Parada Gay” a ser realizada em Niterói, e com o incentivo de um de seus amigos, Pablo ficou interessado em atuar no movimento LGBT fluminense, tornando-se membro do “Grupo Arco-Íris”. A partir daí, ele passou a trabalhar nas paradas LGBT em Niterói, Duque de Caxias, e a frequentar casas noturnas de Madureira e Copacabana, como a *Papa G* e a *LeBoy*. 'Eu trabalhava com prevenção. Porque, como a sociedade vê o grupo LGBT como um grupo que transmite AIDS, são umas pessoas que não prestam, o presidente do 'Arco-Íris' incentivava a mostrar exatamente o contrário. Então, eu trabalhava com a saúde, entregava preservativo, dava informações'.

Pablo queria pôr em prática na sua aldeia a experiência adquirida com a militância no Rio de Janeiro. Entretanto, o problema, segundo ele, era que na Paraíba 'é uma coisa muito fechada ainda. As pessoas como eu, que têm essa opção, não se interessam, não têm iniciativa nem incentivo dos poderes, do prefeito, do pessoal do município. Eu tinha vontade de trabalhar aqui e montar uma ONG pra que as pessoas LGBT viessem a conhecer seus direitos, mas muitos não tão nem aí pelos seus direitos, são leigos das coisas, não querem informação. E se um pequeno grupo montar uma ONG e se organizar, a Igreja Católica não vai permitir. E como aqui a maioria da população são católicos e evangélicos, eu acredito que não dê tão certo se as pessoas não se juntarem e lutar pra que isso realmente aconteça. Eu acredito que a religião é que toma a frente aqui e o que eles dizem é o que deve ser cumprido'.

A questão religiosa, em sua articulação com a homossexualidade, emerge, no caso de Pablo, apresentando matizes variados, tornando mais complexo esse campo de sobreposições. Aos 16 anos, ele aderiu ao protestantismo – para 'dar orgulho' aos pais –, passando a frequentar a igreja Testemunhas de Jeová. Nessa época, Pablo ainda estava confuso com sua sexualidade: 'Já tive vários problemas com minha homossexualidade. Como eu fui estudante da Bíblia com as Testemunhas de Jeová, de princípio eu tava muito infeliz. Eu tinha problema com minha homossexualidade devido o estudo bíblico, porque eu vivia uma vida e a Bíblia tava me mostrando outro tipo de vida. Então, no fundo eu acho que é errado. Porque Deus fez o homem e a mulher. E se fosse pra dois homens ou duas mulheres viverem uma com a outra, ou um com o outro, Ele tinha feito dois homens. Ou tinha feito duas mulheres. E Ele disse pro homem procriar, pra ele ter filhos e encher toda a Terra. Como é que dois homens vão encher a Terra? Como é que duas mulheres vão encher a Terra?'

Com o tempo, porém, ele abandonou a igreja, 'porque eu não me sinto à vontade pra expressar o que eu sinto, pra mostrar o que penso. E pra não ter constrangimento, eu prefiro acreditar em Deus e fazer a minha vida por si. Deus me deu o livre-arbítrio. Então, por mais que eu ache que é errado, mas também proporciona felicidade, eu me sinto bem, faço tudo o que eu gosto e não quero corrigir agora'.

Eixos, nexos e câmbios da diferença

As trajetórias e os discursos de Rômulo, André e Pablo nos permitem refletir a respeito dos nexos e câmbios possíveis entre etnicidade, homossexualidade e religião e a politização desses eixos identitários. No que diz respeito à etnicidade, essas personagens ilustram o postulado por autores como Cohen (1978), Okamura (1981) e Eriksen (1991), isto é, a dimensão situacional, cognitiva, subjetiva contida na etnicidade. Okamura (1981), por exemplo, pensa nos atores individuais e no modo como cada um organiza e atribui significado à sua identidade étnica de acordo com as relações sociais estabelecidas em situações específicas. Considerando tal perspectiva teórica, somos capazes de perceber o quanto o componente étnico – bem como quaisquer marcadores identitários – é fluido, apresentando significados e sendo definido a partir de critérios variados, de modo que nem sempre a etnicidade importa nas mais distintas situações sociais. “Pode ser que em algumas a etnicidade seja um fator relevante que influencia a interação das partes, enquanto em outras situações a relação prossiga de acordo com outros atributos tais como classe, religião, ocupação, sexo, personalidade, etc.” (OKAMURA, 1981, p. 452-458). Nesse sentido, em vez de enfatizar sua identidade étnica, o ator pode simplesmente obscurecê-la, renunciá-la, manipulá-la, optando por enfatizar outros aspectos identitários.

Certamente, a questão de realçar ou apagar a identidade étnica não depende apenas da escolha individual dos sujeitos, mas também de fatores objetivos, dos “contextos nos quais as interações se situam” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 166-168), da posição ocupada e do *status* de cada ator. Isso não implica, porém, negar o poder reflexivo, cognitivo e emocional dos sujeitos. É isso o que Cardoso de Oliveira (2006, p. 79) procura mostrar retomando o termo “identidade renunciada”, cunhado por Erikson (1972), isto é, “uma identidade latente que [...] a qualquer momento pode ser atualizada, invocada”. “Invocar” ou “renunciar” a uma identidade tem a ver com “ações providas de razoável taxa de racionalidade”, conforme afirma

Cardoso de Oliveira (2006, p. 80-81), mas também com a “liberdade do sujeito ético”, diz o autor, dessa vez inspirado em Laidlaw (2002). Trata-se, portanto, da “liberdade de uma decisão refletida”, da “possibilidade de escolha do tipo de *self* que [o indivíduo] deseja ser” (LAIDLAW *apud* CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 83-84).

Refletindo à luz dessa proposta, torna-se mais fácil entender o por que de Rômulo, André e Pablo, mesmo atribuindo a si mesmos identidades étnicas variadas ('negro'/ 'aculturado'/ 'índio', no caso de Rômulo; 'índio', no caso de André; 'descendente', no caso de Pablo), engajarem-se no movimento indígena, ainda que de maneiras distintas. É interessante notar que a política empreendida por esses atores no campo de disputas étnico ora ia ao encontro de suas sexualidades, as quais acabaram sendo politizadas – daí seus discursos contra a 'homofobia' e o 'machismo', o 'preconceito' e a 'discriminação' e seus ativismos –, ora entrava em choque com elas.

De todo modo, seria mera coincidência o fato de esses sujeitos investirem tanto no discurso étnico e atuarem na esfera do movimento indígena, ao mesmo tempo que expunham uma preocupação quanto à discriminação contra as homossexualidades? Talvez não. Se pensarmos como Lemert (2000), quando afirma que “a identidade social envolve uma reivindicação de direitos num espaço social”, a postura dos três atores não era nada ocasional. “Quem somos ou escolhemos ser”, escreve Lemert (2000, p. 152-153), “é sempre uma determinação feita para nos localizar no espaço social ou, no caso daqueles a quem se atribuíra as localizações sociais inferiores, é, em certas condições de liberdade, a luta por definir uma localização onde antes não havia uma”.

Tratando especificamente da “identidade guei”, as palavras de Soares não diferem das do autor citado. Para ele,

a identidade em causa é um artifício político, cujo sentido depende das condições históricas ou socioculturais em que é acionado. Portanto, mobilizar ou não essa categoria como indicador identitário corresponde a vontades políticas específicas. Sair do armário e assumir a “condição homossexual” ou a “identidade guei” representa uma afirmação politicamente estratégica e fundamental, no quadro histórico da luta por direitos civis e do combate contra a discriminação homofóbica (SOARES, 2002, p. 135-136).

Temos aqui um ponto de contato entre etnicidade e homossexualidade, contudo este se dava numa tensão potencialmente

disjuntiva. Ou seja, segundo uma visão etnicista heteronormada, para alguns era necessário separar as duas coisas. Lembremos o depoimento de André, quando disse que seu pai fora atacado exatamente por ter um filho 'fresco'. Essa acusação, de acordo com a leitura empreendida por meu interlocutor, teve por finalidade deslegitimar a força política de seu pai. Certamente, não foi por acaso que este teve também sua “macheza” questionada, já que, pelo visto, masculinidade e poder de liderança caminhavam juntos para alguns, sobretudo para os homens. Nesse sentido, padrões de moralidade e anseios políticos igualmente imiscuíam-se. Por isso, como um contradiscurso, ocorre também a produção política contra a 'homofobia'.

Tratava-se, portanto, de um cruzamento “interno”, isto é, dentro das fronteiras étnicas do grupo. Outros episódios, contudo, como os narrados por André e Rômulo (refiro-me ao encontro de jovens indígenas ocorrido em Brasília, ao deboche de que ambos foram alvo num bar localizado em João Pessoa e à surpresa de um dos membros do MEL diante da existência de índios homossexuais), ajudavam a deslocar o foco de análise para uma dimensão “externa”, trazendo elementos novos e importantes. O que unia esses eventos era o inusitado da intersecção entre homossexualidade e indianidade, uma vez que, no senso comum, os representados, para o bem ou para o mal, são homossexuais *ou* índios, isto é, duas categorias de sujeitos praticamente inconciliáveis, “naturalmente” separadas. Assim, o resultado disso seria o exotismo. Um exotismo, vale dizer, multifacetado; suscitando, de um lado, um estranhamento deliberadamente desqualificador; e, de outro, vitimizador, isto é, o olhar dos “brancos” diante de seus “outros”, os índios. Entretanto, o que se deu com Rômulo, perante indivíduos de outras populações indígenas do país, ilustrava o quanto esse tipo de reação não se restringia apenas ao campo representacional instituído por indivíduos etnicamente diferenciados, melhor dizendo, na arena de disputas entre índios e não índios. A pilhéria sobre os 'guerreiros' (isto é, homossexuais), cuja realização plena somente se efetivava na reação dos “outros”, extrapolava fronteiras espaciais e étnicas, reiterando não as diferenças, mas as desigualdades observáveis em várias partes do Brasil.

No entanto, em muitos contextos interacionais, indianidade e homossexualidade seguiam caminhos antes paralelos que cruzados. Em diversos casos, a questão das práticas e crenças religiosas, por exemplo, tinha um peso bem mais significativo na maneira de alguns sujeitos elaborarem e vivenciarem suas sexualidades do que o fator propriamente étnico. Segundo os discursos emitidos por Pablo, André e outros interlocutores, noções de 'pecado' bem como referências a passagens bíblicas e ao papel desempenhado pela Igreja Católica como grande agente disseminador de 'preconceito' emergiram com maior

frequência do que alusões à etnicidade quando estava em questão o tema homossexualidade. Isso mostrava o quanto a adesão religiosa ou a socialização temporária numa determinada crença é capaz de engendrar “posicionamentos distintos relativos à sexualidade” (HEILBORN *et al.*, 2005, p. 9).

Pensando nos nexos e câmbios entre etnicidade, homossexualidade e religião, portanto, seria lícito dizer que esses

domínios apresentam-se cada vez mais atravessados por constante mobilidade, que se origina do fato de que as normas e valores não detêm, como antes, um caráter prescritivo. Elas funcionam agora como grades de leitura, guia de orientações que demandam, dos sujeitos, atitudes frente às regras sobre as quais lhes é socialmente solicitado escolher e posicionar-se (HEILBORN *et al.*, 2005, p. 10).

Tais considerações conduzem-nos igualmente ao encontro das palavras de Moore (2000, p. 16-17), quando afirma que “cada indivíduo tem uma história pessoal, e é na interseção dessa história com situações, discursos e identidades coletivas que reside a relação problemática entre estrutura e práxis, e entre o social e o indivíduo”. Para ela, porque o sujeito é o lugar de “subjetividades múltiplas e potencialmente contraditórias”, os indivíduos podem assumir múltiplas posições de sujeito dentro de uma gama de discursos e práticas sociais (MOORE, 2000, p. 23-25, 35-36). As ambiguidades e contradições, as “negociações epistêmicas e morais”, nesse sentido, se dão não apenas entre grupos ou pessoas, mas “dentro dos indivíduos mesmos” (BENHABIB, 2002, p. 31). Como exemplo, podemos ver o “conflito” exposto por Pablo envolvendo suas sexualidade e crença religiosa, e o exercício árduo e constante empreendido por André para construir uma imagem “apolínea” perante seus familiares e os demais habitantes da aldeia onde ele vivia. Assim, os eixos, nexos e câmbios envolvendo etnicidade, homossexualidade e religião ratificam o fato de que as identidades (sociais, sexuais, étnicas, religiosas, políticas etc., sendo elas individuais ou coletivas), longe de constituírem entidades estáveis, estão, como diria Hall (2000a), imersas em jogos contraditórios, marcados pela ambivalência, adquirindo vida num processo de formação sempre inacabado.

Referências

- AMORIM, Paulo Marcos de. *Índios camponeses: os Potiguara de Baía da Traição*. 1970. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1970.
- AZEVEDO, Ana Lúcia Lobato de. *A Terra Somo Nossa: uma análise de processos políticos na construção da terra Potiguara*. 1986. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1986.
- BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BENHABIB, Seyla. *The Claims of Culture: equality and Diversity in the Global Era*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2002.
- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- BRAH, Avtar. *Cartographies of Diaspora*. Nova York: Routledge, 2002.
- _____; PHOENIX, Ann. “Ain't I a Woman?” Revisiting Intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, Bridgewater, v. 5, n. 3, p. 75-86, 2004.
- BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. Beyond “Identity”. *Theory and Society*, v. 29, p. 01-47, 2000.
- BUTLER, Judith. *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of Sex*. Nova York/Londres: Routledge, 1993.
- _____. *Gender Trouble: feminism and the Subversion of Identity*. Nova York/Londres: Routledge, 1999.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo/Brasília: Editora da UNESP/Paralelo 15, 2006.
- COHEN, Ronald. Ethnicity: problem and Focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, v. 7, p. 379-403, 1978.
- COLLIER, Jane F.; YANAGISAKO, Sylvia J. Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship. In: COLLIER, Jane F.; YANAGISAKO, Sylvia J. (Org.). *Gender and Kinship: essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, 1987. p. 14-50.
- COSTA, Jurandir Freire. *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira*. In: HEILBORN, Maria Luiza et al. (Org.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 137-176.
- ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

ERIKSEN, Thomas H. The Cultural Contexts of Ethnic Differences. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 26, n. 1, p. 127-144, 1991.

ERIKSON, Erik. *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972.

FOUCAULT, Michel. *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998. (História da sexualidade, v. 2).

_____. *A vontade se saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999. (História da sexualidade, v. 1).

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

_____. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2003.

HALL, Stuart. Old and New Identities, Old and New Ethnicities. In: KING, Anthony D. (Org.). *Culture, Globalization and the World-System: contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Basingstoke: Macmillan, 1991. p. 41-68.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000a. p. 103-133.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000b.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

HEILBORN, Maria Luiza et al. (Org.). Apresentação: sexualidade, família e *ethos* religioso. In: HEILBORN, Maria Luiza et al. (Org.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 09-16.

HUGHES, Everett C. Dilemmas and Contradictions of Status. *American Journal of Sociology*, v. 50, n. 5, p. 353-359, 1945.

LAIDLAW, James. For an Anthropology of Ethics and Freedom. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, p. 311-332, jun. 2002.

LEMERT, Charles. *Pós-modernismo não é o que você pensa*. São Paulo: Loyola, 2000.

MACCORMACK, Carol P. Nature, Culture and Gender: a critique. In: MACCORMACK, Carol P.; STRATHERN, Marilyn (Org.). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. p. 1-24.

MACRAE, Edward. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da "Abertura"*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MOONEN, Frans. *Etnohistória dos índios Potiguara: ensaios, relatórios, documentos*. João Pessoa: PR/PB-SEC/PB, 1992.

MOORE, Henrietta L. Understanding Sex and Gender. In: INGOLD, Tim (Org.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres/Nova York: Routledge, 1994. p. 813-830.

_____. Whatever Happened to Women and Men? gender and other Crises in Anthropology. In: MOORE, Henrietta L. (Org.). *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 1999. p. 151-171.

_____. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. *Cadernos Pagu*, v.14, p. 13-44, 2000.

NAGEL, Joane. Ethnicity and Sexuality. *Annual Review of Sociology*, v. 26, p. 107-133, 2000.

_____. *Race, Ethnicity and Sexuality: intimate Intersections, Forbidden Frontiers*. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 2003.

OKAMURA, Jonathan Y. Situational Ethnicity. *Ethnic and Racial Studies*, v. 4, n. 4, p. 452-465, 1981.

ORTNER, Sherry B. Is Female to Male as Nature Is to Culture? In: ROSALDO, Michelle Z.; LAMPHERE, Louise (Org.). *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974. p. 68-87.

_____.; WHITEHEAD, Harriet (Org.). *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PALITOT, Estêvão Martins. *Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura*. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, 2005.

PINA-CABRAL, João; LOURENÇO, Nelson. Personal identity and ethnic ambiguity: naming practices among the Eurasians of Macao. *Social Anthropology – The Journal of the European Association of Social Anthropologists*, v. 2, n. 2, p. 115-132, 1994.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

ROSALDO, Michelle Z. Women, Culture and Society: a Theoretical Overview. In: ROSALDO, Michelle Z.; LAMPHERE, Louise (Org.). *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974. p. 17-42.

RUBIN, Gayle. The Traffic in Women: notes on the “Political Economy” of Sex. In: REITER, Rayna (Org.). *Toward an Anthropology of Women*. Nova York: Monthly Review Press, 1975. p. 157-210.

_____. Thinking Sex: notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: VANCE, Carole (Org.). *Pleasure and Danger: exploring Female Sexuality*. Routledge & Kegan Paul, 1984. p. 267-319.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, v. 28, p. 19-54, 2007.

SOARES, Luiz Eduardo. Sair do armário e entrar na gaveta. In: GOLIN, Célio; WEILER, Luis Gustavo (Org.). *Homossexualidades, cultura e política*. Porto Alegre: Sulina, 2002. p. 133-139.

SÖKEFELD, Martin. Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. *Current Anthropology*, v. 40, n. 4, p. 417-447, 1999.

SONTAG, Susan. Notes on "Camp": a Susan Sontag Reader. Nova York: Farrar, Straus, Giroux, 1982. p. 105-119.

STOLCKE, Verena. Is Sex to Gender as Race Is to Ethnicity? In: DEL VALLE, Teresa (Org.). *Gendered Anthropology*. Londres: Routledge, 1993. p. 17-37.

STOLER, Ann Laura. Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia. In: COOPER, Frederick; STOLER, Ann Laura (Org.). *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1997. p. 198-237.

STRATHERN, Marilyn. An Awkward Relationship: the Case of Feminism and Anthropology. *Signus: Journal of Women in Culture and Society*, v. 12, n. 2, p. 276-292, 1987.

TOTA, Martinho. *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século, 1995.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VIEIRA, José Glebson. A (Im)pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potiguara da Paraíba. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, 2001.

_____. *Potiguara: povos indígenas do Brasil*. 2006. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/potiguara/1774>>. Acesso em: 18 maio 2009.

WEEKS, Jeffrey. *Sexuality and its Discontents: meanings, Myths and Modern Sexualities*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1985.