

Do arco ao batom: Contatos interétnicos e gênero numa cidade do interior do Amazonas

From bow to lipstick: Interethnic contacts and gender in a city in the interior Amazonas

Paulo de Oliveira Nascimento¹
Marinalva Vilar de Lima²

RESUMO: Este trabalho resulta de um projeto de pesquisa que teve como objetivo problematizar uma experiência travesti indígena em Eirunepé, cidade do interior do Amazonas e que possui relações históricas com as populações indígenas da região na qual está inserida, a fim de perceber como se deu a construção do gênero e como se processou a experiência intercultural dos sujeitos. Atentando para as relações históricas entre indígenas e não indígenas, buscamos compreender como os contatos interétnicos tem reverberado em alguns dos 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 a partir dos contatos interétnicos 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: Contatos Interétnicos; gênero; Amazônia.

ABSTRACT: This paper is the result of a research project that had as objective to problematize an indigenous transvestite experience in Eirunepé, a city in the interior of Amazonas state and that has historical relations with the indigenous populations of the region in which it is inserted, in order to perceive how took place the gender construction and the intercultural experience of the subjects. Considering the historical relations between indigenous and non-indigenous peoples, we seek to understand how interethnic contacts have reverberated in some aspects of these indigenous populations' life of, even in the gender construction. It is, therefore, an analytical effort that seeks to perceive (1) how happend the gender construction since the interethnic contacts and (2) how happens

¹ Graduando em História, com foco em História e Literatura - Universidade Estadual da Paraíba – UEPB - mad.mada@hotmail.com

² Possui graduação em História pela Universidade Federal da Paraíba (1993); mestrado em História do Brasil pela Universidade Federal de Pernambuco (1997); Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (2003); I Pós-doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo, na área de História Antiga (2009); II Pós-doutorado em História do Trabalho, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2015). É professora efetiva (Classe: associado) da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). - iram.lima.1967@gmail.com



the intercultural experience of the individuals listed, whether in indigenous society or in non-indigenous society. From this, we intend to contribute to the discussion about (1) gender issues and (2) the issues related to interethnic relations between indigenous and non-indigenous peoples, both perceived as important cases for contemporaneity.

KEYWORDS: Interethnic Contacts; gender; Amazônia

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 (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 (Idem). 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 assumiram a identidade de gênero travesti, ao passo que compõem a cena GLBT ao lado de outros gays e travestis não indígenas na cidade de Eirunepé - AM. Assim, este trabalho resulta de um projeto maior, realizado no âmbito do PADCIIT/IFAM/2016, e que partiu da problematização das relações interétnicas entre indígenas que transitam pela cidade de Eirunepé – AM e os não indígenas. Nisto, analisamos uma experiência de (re)construção do gênero destes indígenas em Eirunepé – AM, a fim de perceber (1) como se deu tal construção 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) às relações interétnicas entre indígenas e não indígenas, ambas percebidas enquanto problemáticas importantes para a contemporaneidade. Trata-se, portanto, de um esforço interpretativo que quer buscar perceber como se deu a construção do gênero e como se processam a experiência intercultural dos sujeitos elencados, seja nas sociedades indígenas, seja nas sociedades não indígenas. Assim, lançamos o nosso olhar para os indígenas aldeados, mas que visitam a



cidade, para tratar de questões específicas, 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.

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: 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 (Idem). 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. E como resolver este impasse? Recorrendo ao conceito de Memória. Mas como este conceito pode nos ajudar?



Segundo o historiador francês Jacques Le Goff, “a memória é a propriedade de conservar certas informações, propriedade que se refere a um conjunto de funções psíquicas que permite ao indivíduo atualizar impressões ou informações passadas, ou reinterpretadas como passadas” (LE GOFF *apud* SILVA; SILVA, 2012, p. 275). Neste sentido, existe uma memória social que serve como documento para as ciências sociais (sobretudo a História, a Antropologia, a Sociologia), especialmente por seu caráter seletivo, que dá conta dos fatos vividos a partir da seleção feita pelos sujeitos. Esta memória social é acessada através da oralidade, na qual os sujeitos recorrem às lembranças de si ou de outrem e as exteriorizam para o pesquisador através da fala ou da escrita (SILVA; SILVA, 2012, p. 275).

Discorrendo acerca dos elementos constitutivos da memória elencados por Michel Pollack, Motta diz:

Em primeiro lugar, os acontecimentos vividos pessoalmente ou, em outras palavras, aqueles que fazem parte de nós mesmos, portadores de lembranças de um passado que se quer único. Em segundo lugar, os vividos “por tabela”, ou seja, as possibilidades abertas pelo fenômeno de projeção ou de identificação tão forte com um passado, que pessoas que não o viveram se sentem coparticipantes e sujeitos desse mesmo passado. Isso significa dizer que é possível nos lembrarmos de algo que não nos atingiu diretamente, mas que, por uma razão ou outra, contaminou a nossa própria lembrança (MOTTA, 2012, p. 26).

A memória é, portanto, construída através de lembranças próprias ou de outrem, o que nos leva à validação do depoimento de terceiros sobre acontecimentos da vida de outrem. Todavia, se somos postos diante destes depoimentos sobre um fato ou acontecimento sobre as memórias de outros sujeitos, teremos aí o chamado embate das memórias (MOTTA, 2012, p. 23). Este embate dar-se uma vez que as várias memórias individuais sobre um mesmo fato ou fenômeno – ou mesmo sobre memórias de uma outra pessoa – são postos em confronto. Todavia, é deste confronto que o pesquisador deve construir uma memória coletiva sobre o fato ou fenômeno e, assim, compor o seu material de análise (MOTTA, 2012, p. 24).

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.

A AMAZÔNIA, OS RIOS E OS CONTATOS INTERÉTNICOS

A importância dos rios para a construção da história da ocupação e do povoamento da região amazônica, a partir dos primeiros contatos entre colonizadores e os povos originários, dar-se na medida em que são as águas caudalosas dos rios da bacia amazônica a única opção de acesso à região, uma vez que tinha-se uma densa e desconhecida floresta. É, pois, a partir dos rios que os homens adentraram a região, estabelecendo fortalezas e construindo cidades (ARAGÃO, 2009, p. 77).

Se os rios, de maneira geral, representam um marco determinante para a construção da história da Amazônia, rios específicos tratam de partes específicas desta vasta região, feita de águas e árvores. Nestes termos, seguir o rastro do Rio Juruá é ir ao encontro dos processos históricos que se desencadearam a partir de suas águas, especialmente a partir da segunda metade do século XIX, quando se iniciou a exploração da borracha nesta parte da Amazônia. Há de se atentar que as referências sobre o Rio Juruá aparecem desde o período colonial, especialmente a partir dos relatos de viajantes, o que nos remonta a um período anterior, sendo que os registros históricos sobre as populações indígenas desta região também são significativos e relevantes para o período.

Na região amazônica, os rios são, portanto, o elo entre as populações e as outras regiões do Brasil e do Mundo, uma vez que os viajantes, as notícias, os suprimentos e os povoadores acessam a região através dos rios. Entre árvores e águas, pois, desenvolveram processos históricos dos quais os indígenas participam de maneira efetiva, seja no enfrentamento dos então invasores, seja nos processos de catequização, seja na luta pela manutenção da posse de suas terras, seja pela exploração da sua mão-de-obra, seja pela apropriação dos conhecimentos indígenas para a exploração da floresta. Se, neste processo, os indígenas não deixaram vestígios escritos – na medida em que não dispunham de formas escritas destes registros –, o olhar do outro é que dará conta de tais populações nos vários períodos históricos: (a) no período colonial, tem-se os relatos de viajantes e os documentos das missões; (b) no período imperial, tem-se os relatos de viajantes, os documentos das missões e os documentos da administração imperial, especialmente os relatos dos presidentes de província, a partir da segunda metade do século XIX; (c) no período



republicano, toda a ordem de documentos – oficiais e não oficiais – sobre a região, sendo desde registros cartoriais, documentos das autoridades administrativas, policiais e judiciais, passando pelos acervos jornalísticos sobre os indígenas situados na região do Rio Juruá.

Conforme nos informa Aragão (2009, p. 86), os rios ofereciam uma percepção singular de si mesmos (dada a grandiosidade destes rios que compõem a bacia amazônica), das cidades que os margeavam, da grande floresta na qual estavam encravados tanto os rios quanto as cidades, e principalmente da constituição das populações desta região, ou seja, índios, negros e brancos, misturando-se num processo de miscigenação ímpar, caracterizada principalmente pela imposição dos brancos.

Sobre os contatos interétnicos entre indígenas e não indígenas no Vale do Rio Juruá, os relatos de viajantes dão conta de um processo que se iniciou no século XVI e se estendeu até o século XIX. Nestes relatos, há um destaque para (a) a geografia da região, (b) os produtos da floresta, especialmente a salsaparrilha, e (c) os nativos. Sobre estes, os relatos dão conta de uma variedade de etnias e um número que tende a diminuir gradativamente, na medida em que os séculos passam. Há de se considerar, na maioria destes relatos, a referência a “índios anões” e “índios com caldas” (REIS e SILVA, 2012, p. 2). José Monteiro Noronha escreveu o seguinte:

O seu curso é dilatado, e o seu interior pouco penetrado pelos brancos. Dele se tem extraído muitos índios para os lugares de Alvelos, e Nogueira, pelos quais e pelos que o têm navegado sabe-se haver nele muitas nações de índios, das quais as mais conhecidas são: Katauixí, Uacarauá, Marawá, antropófagos, Katukina, Urubu, Gemiá, Dachiuará, Maliá, Chibará, Bauari, Arauari, Maturuá, Marunacu, Kuriá, Paraú, Paraú, Paipumá, Baibirí, Buibaguá, Toquedá, Puplepá, Pumacaá, Guibaná, Bugé, Apenarí, Sutaã, Kanamari, Aruná, Yochinauá, Chiriiba, Cauana, Saindayuú, Ugina, a que também chamam Coatatapiiya, isto é, nação de certos monos chamados Coatá. Na parte mais superior deste Rio afirmam constantemente os índios haver uma populosa Aldeia de Umuas, ou Cambebas (NORONHA, 2006, p. 124).

Como podemos observar, o Rio Juruá e as várias etnias são personagem principal deste trecho do relatório desta viagem, realizada em 1768 e que, assim como as que o antecederam e sucederam, buscava analisar tanto a geografia (a ênfase no rio em si) e as populações nativas da região. Aqui, além das inúmeras etnias que habitavam a região, destaca-se a nação “Coatá”, ou “Coatatapiiya”. Sobre esta, Antônio Ladslau Monteiro Baena escreve, em 1839, o seguinte:



Entre as cabildas que moram no sertão do Rio Juruá, há uma denominada Ugina, da qual se refere que todos os homens têm cauda em consequência das mulheres terem congresso com os macacos chamados coatás, e por isso chamam a estes selvagens Coatátapiá (...) No mesmo Rio Juruá há outra cabilda nominada Cauána, cujos indivíduos pela sua acanhada estatura são comparáveis com os anões. (...) nele [rio Juruá] há uns silvícolas chamados Cauánas que parecem anões, pois são de tão curta estatura que não passam de 5 palmos verticais; há também outros silvícolas denominados Uginas, que têm rabo de 3 a 4 palmos, assim o recontam muitos (BAUENA, 2004, p. 138).

Neste relato do século XIX, momento em que se intensificam os contatos interétnicos entre os povos indígenas do Vale do Rio Juruá e os não indígenas que estavam ocupando a região, podemos perceber uma síntese das representações que permearam as descrições daqueles nativos pelos viajantes. Se há uma atenção para a sua produção agrícola, armas e relações sociais, o destaque é dado para o exotismo que esteve presente nos relatos desde o século XVI acerca dos nativos americanos. Para os nativos do Juruá em especial, o nanismo e o “congresso” entre indígenas e macacos, dos quais teriam nascidos homens com caldas, são as temáticas recorrentes. Havemos de atentar, todavia, para o crescente desaparecimento das várias etnias que habitavam as margens do Rio Juruá. Como vimos, no século XVIII teriam sido identificadas cerca de 35 etnias vivendo nas margens desse rio e, no século XIX, o número reduz-se bastante. Acreditamos que teria ocorrido uma migração daquelas etnias para outras regiões da Amazônia, em função da crescente ocupação do Vale do Juruá ao longo do século XIX, especialmente a partir da década de 1870, no contexto do primeiro ciclo da borracha.

A memória coletiva dar conta que São Felipe teria surgido a partir do barracão do seringalista Felipe da Cunha, instalado inicialmente na foz do rio Eiru, um afluente do Juruá e que está localizado a cerca de cinco quilômetros a da cidade, descendo o Juruá. Em dado momento, o barracão mudaria de lugar, ocupando uma “terra alta e firme” onde antes haveria uma aldeia kulina, na beirada do Juruá e, dali, surgiria um povoado que daria origem à cidade que posteriormente seria chamada “Eirunepé”. Das relações entre indígenas e não indígenas durante a ocupação desta parte da Amazônia em função da exploração da borracha, a literatura especializada (BECHIMOL, 1977; WEINSTEIN, 1993) dar conta de longos e dolorosos processos de violência, expropriação e exploração dos povos indígenas, cujo legado pode ser observado nos dias atuais em muitas cidades amazônicas.

Se a construção histórica da Amazônia deu-se em função dos contatos interétnicos ao longo dos séculos, o que dizer das relações de gênero, estabelecidas entre indígenas e não indígenas, durante este processo? Disto, pois, nos ocupamos a seguir.



DO ARGO AO BATOM

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?



A Entrevistada 2 é descendente direta da etnia kulina, uma vez que o seu pai é um indígena que deixou a aldeia e veio morar na cidade de Eirunepé – AM. A importância desta depoente para este trabalho nasce, como já elencamos, na medida em que a mesma tem uma relação de conhecimento e proximidade com a indígena travesti. Quando perguntada a respeito desta relação, a Entrevistada 2 respondeu o seguinte: “[Conheci] aqui mesmo. Quando eu cheguei de Manaus, ela tava aqui.” Dito isto, pedimos para que a mesma a descrevesse, a qual disse: “Ela é feminina, do jeito feminino, mas é homem mesmo. Mas ela é tratada pelos índios como mulher. Ela trabalhava com minha tia.”

Como podemos observar, a indígena travesti é percebida a partir do trabalho que passa a realizar, seja um trabalho feminino, uma vez que trabalha na companhia de uma mulher. Aqui, somos postos diante daquilo acerca da categorização de gênero entre os indígenas, uma vez que esta torna-se problemática por ser considerada alheia à grande maioria daqueles grupos étnicos. Nisto, partimos da divisão sexual do trabalho como um marcador sexual, uma vez que um indígena que tinha azar na caça e preferia fazer tarefas femininas, trocara o arco (ferramenta masculina) pelo cesto de coleta feminino (FERNANDES, 2015, p. 261). Ou seja, a troca do arco, que deveria lhe servir como ferramenta para o exercício de uma tarefa estritamente masculina, pelo cesto, que é uma ferramenta feminina de trabalho. Aqui, lançamos mão da chave de leitura elaborada por Clastres (1986), quando realiza um estudo dos usos e costumes dos Guaiakis para com os objetos, em sua função, o seu contexto e o seu significado. Entre estes indígenas, há uma relação entre o arco (o objeto), o caçador (a função exercida) e o homem (aquele a quem chamamos de gênero masculino) e entre o cesto (o objeto), a coletora (a função exercida) e a mulher (aquela a quem chamamos de gênero feminino).

Se, por um lado, as categorias de gênero entre os indígenas vão ser percebidas a partir das relações de trabalho, o que dizer do travestismo entre esses grupos? Quando usamos anteriormente a palavra “aculturação”, estamos nos remetendo a um conceito que “(...) é útil para o desenvolvimento de reflexões sobre as mudanças que podem acontecer em uma sociedade a partir da inclusão de elementos externos, ou seja, do contato com outras culturas.” (SILVA; SILVA, 2012, p. 15). Trata, pois, de um processo que envolve culturas distintas e que se caracteriza necessariamente pela incorporação de elementos estranhos à cultura, seja por imposição, seja por assimilação (SILVA; SILVA, 2012, p. 16).

Neste sentido, somos postos diante da fala da Entrevistada 2, quando perguntada se já havia tido algum contato com indígenas aldeados e se havia tido algum estranhamento ou tipo de constrangimento, em função de sua condição de travesti, a mesma afirmou o seguinte: “Não, até porque lá tinha um gay (..) de mulher [entre os indígenas] mas ele era



homem. Ele é Kanamari, só que ele fala Kulina também... ai [os indígenas] já eram acostumados.”

Este encontro entre a Entrevistada 2 e indígenas aldeados teria acontecido em uma aldeia em que os mesmos já tinha haviam tido contato com a indígena travesti – aquela a quem gostaríamos de ter encontrado pessoalmente para a realização desta pesquisa. Este contato também é destacado pelo Entrevistado 1, que afirma que inicialmente, a indígena travesti não teria sido aceita na tribo, mas que depois passou a ser.

Se a fala da Entrevistada 2 é significativo porque a mesma conviveu pessoalmente com a indígena travesti, o depoimento do Entrevistado 1 nos insere em um outro universo: o do preconceito – no sentido estrito da palavra – contra o travestismo. Quando perguntado sobre a indígena travesti, o depoente diz o seguinte: “(...) primeiro não tinha índio assim. Mas agora tem. Não sei se é vírus ou doença.” (Risos)

Ou seja, há uma ideia preconcebida acerca da condição de travestismo, mesmo porque – como já afirmamos – a perspectiva de gênero, na qual o travestismo está incluso, é desconhecida daqueles grupos étnicos. É perceptível, portanto, que antes de “se acostumarem”, houve um estranhamento dos indígenas em relação àquela pessoa que estava vestida como uma mulher, mesmo tendo nascido biologicamente como um homem.

Por outro lado, e mais uma vez, evocamos a ideia de aculturação, na medida em que os elementos constitutivos desta se repetem na fala do Entrevistado 1. Ora, quando perguntamos o que o depoente sabia sobre a condição da indígena travesti, obtivemos como resposta o seguinte: “Antes não era assim, mas agora tem é a (...) Bolsa família essas coisas, e um índio fica na cidade. A gente sempre fala pra quando pegarem [o dinheiro] irem pra aldeia, pra plantar alguma coisa pra comer (...)”.

Em trabalho anterior (PRASAD *et al*, 2015), chamamos a atenção para as motivações dos indígenas aldeados virem até o centro urbano de Eirunepé – AM, a fim de receberem benefícios sociais ou tratamento de saúde e que disto decorre uma série de problemas, dentre eles a transmissão de doenças, o alcoolismo e a violência de gênero. Aqui, e mais uma vez, somos postos diante dos contatos interétnicos entre indígenas e não indígenas – com a vinda ao centro urbano – como sendo o elemento motivador das modificações no seio dos grupos indígenas. Assim como a Entrevistada 2, também o Entrevistado 1 atesta para o fato de que a indígena travesti passou a assumir este papel a partir do contato com os não indígenas. Na cidade, ela teria tido contato com gays e travestis não indígenas e, a partir daí, passou a “se montar”. Além dista, o Entrevistado 1 informa que em outras regiões do Vale do Juruá, existem outros indígenas travestis, sendo que em Itamarati – AM existiriam 3 indígenas travestis e em Ipixuna – AM já existiriam duas ou três indígenas travestis.



Diante disto, inferimos que o travestismo passa a integrar a cultura daqueles grupos indígenas, uma vez que os mesmos já haviam “se acostumado” com aquela condição, seja alguém que biologicamente seria um homem e que assumiu um papel de gênero feminino. Daí, perguntamos o seguinte: Existem gays/travestis/transsexuais entre os indígenas? Para responder a esta pergunta, precisamos fazê-lo a partir da comparação entre os EUA e o Brasil, naquilo que diz respeito à ideia do *two-spirit* norte-americano.

O *two-spirit* (ou “espírito duplo”) diz respeito ao movimento político e intelectual de parte da comunidade gay dos indígenas norte-americanos, especialmente nos EUA. Este movimento surge na segunda metade do século XX e vai ao encontro das lutas daqueles grupos sociais chamados “minorias”, os quais estavam buscando colocar em pauta as discussões pertinentes à sua condição social, econômica, cultural (FERNANDES, 2015, p. 266-267). Trata-se, pois, de uma perspectiva que atenta para aquilo que é chamado de “terceiro gênero”, sendo que os *two-spirit* não seriam homens e nem mulheres. Todavia, esta perspectiva não está diretamente ligada à existência física do sujeito, mas principalmente ao aspecto transcendental do mesmo, uma vez que “usando a palavra *two-spirit*, enfatiza-se o aspecto espiritual da vida e minimiza-se a *persona* homossexual” (FERNANDES, 2015, p. 278). Assim, “(...) mais do que a adoção de termos como gay, gênero alternativo, berdache etc., o termo *two-spirit* recuperava um papel tradicional e, mais que isso, sagrado – diferentemente dos demais termos.” (FERNANDES, 2015, p. 281). Também, ao se assumir esta postura, “(...) tomava-se uma postura anticolonial, por não mais aceitar as categorias ocidentais de classificação de determinadas práticas: a identidade *two-spirit* assim tornava-se símbolo de uma identidade pan-indígena.” (Idem).

Quando atentamos para a homossexualidade indígena na Amazônia Ocidental, somos postos diante de uma situação divergente, tanto da percepção dos indígenas norte-americanos quanto daquilo que nos informam os relatos de viajantes sobre os indígenas do litoral brasileiro do século XVI.

Em Tabatinga – AM, cidade que está localizada na Amazônia Ocidental e faz fronteira com a cidade colombiana de Letícia, a homossexualidade indígena é tomada como algo indigno, entre os indígenas heterossexuais, ao passo que nos EUA esta condição é vista como uma dádiva, a partir do olhar do *two-spirit*. (FERNANDES, 2015). Junte-se a isso uma não atenção, por parte dos estudiosos brasileiros, para as práticas homoafetivas entre indígenas brasileiros. Segundo este autor, estas práticas não têm recebido, por parte dos etnólogos, a atenção que merece, ao passo que parece não haver, entre os próprios indígenas, qualquer disposição em colocar o tema em pauta (FERNANDES, 2015, p. 259).

As afirmações do autor partem de um estudo de caso realizado entre indígenas homossexuais que vivem nas duas cidades acima elencadas, seja Tabatinga, no lado



brasileiro, e Letícia, no lado colombiano da fronteira. A partir do trabalho realizado, o autor afirma que aqueles sujeitos são ojerizados – por sua condição sexual – tanto nas aldeias quanto na cidade, o que os coloca naquilo que chama de “zonas de interstícios”, ou seja, indígenas que não estão nem dentro e nem fora, ocupando um não lugar (FERNANDES, 2015, p. 260).

Dito isto, caberia a pergunta: “Os indígenas brasileiros desta região da Amazônia Ocidental seriam homofóbicos?” A resposta requer que atentemos para o fato de que a categoria homossexual não faz sentido nestas culturas indígenas, o que inviabilizaria a aplicação de um conceito – homofobia – dentro de uma cultura que não concebe a homossexualidade.

Não há, entre os povos indígenas brasileiros, o *two-spirit* – enquanto atividade política e intelectual – dos indígenas norte-americanos, o que não significa haver uma “homofobia nativa” entre os indígenas brasileiros e colombianos. Esta ausência dar-se porque a sexualidade no meio destes povos não está permeada pelas relações de poder que permeiam a sexualidade no ocidente (FERNANDES, 2015, p. 260). Como já destacamos, a noção do *two-spirit* deu-se a partir do pós-colonialismo, na medida em que são inseridas – no contexto indígena – as categorias de gênero que ora observamos. Nisto, há uma necessidade daqueles indígenas se posicionarem em face do Estado a partir de uma identidade de gênero.

Nestes termos, portanto, chega-se à conclusão de que, se, por um lado, nos EUA adotou-se a teoria do *two-spirit*, no Brasil, aqueles sujeitos indígenas que partilham uma das práticas sexuais acima elencadas são vistos como sujeitos que perderam sua cultura (FERNANDES, 2014, p. 3), o que nos leva, mais uma vez, à noção de aculturação. Por outro lado, o autor aponta para o fato de que lideranças travestis indígenas – no contexto da militância que vêm se organizando no Brasil acerca do tema – se “montarem” fora de suas aldeias e, no convívio da aldeia, não tocarem sequer no tema, em função do estranhamento e da rejeição que lhes são imputadas.

Retomemos, pois, a metáfora evocada no título deste trabalho, seja “do arco ao batom”. Sabe-se que o batom é um artifício utilizado para fins de embelezamento desde o Egito Antigo. O exemplo mais emblemático é o busto da rainha Nefertite, exposto no museu de Berlim. Tendo como significado “a mais bela chegou”, Nefertite entrou para a história não apenas como uma importante monarca egípcia – numa sociedade em que as mulheres não possuíam espaço na política -, mas também como uma bela mulher, que usava e abusava da maquiagem.

Até as primeiras décadas do século XX, o batom não havia recebido a atenção que merecia enquanto produto de embelezamento feminino, até que, na primeira metade desse



século, o uso deste se torna mais efetivo, principalmente em função no avanço da química e também dos meios de comunicação de massa, que passam a oferecer o produto às mulheres.

Em 1921, Paris é palco de uma verdadeira revolução na história do batom; é a primeira vez que um produto desta categoria é embalado num tubo e vendido em cartucho. O sucesso é tal que em 1930 os estojos de batom dominavam o mercado americano, trazendo nova fase para o desenvolvimento desta formulação. A atriz Marilyn Monroe usava maquiagem clara e pintava lábios vermelhos intensos, atraindo e intensificando a sua feminilidade. (SOUZA, 2008, p. 16).

Conforme vimos acima, o batom surge enquanto um artigo de maquiagem, tido como um produto de realce daquilo que viria a ser uma feminilidade da mulher. Isto, se atentarmos para a construção social daquilo que viria a ser o feminino. Mas e quanto nos deparamos com o uso do batom pelas transexuais, *drag-queens* e travestis? Em que contexto este item de embelezamento deixa de ser exclusivamente feminino e passa a compor a construção de outros sujeitos?

Retomando a questão do travestismo e ligando-o à relação entre o uso do batom como item de maquiagem, somos postos diante do seguinte: “As travestis dizem que são ‘mulheres’ dia e noite, pois interferem no corpo por meio de roupas, maquiagem, cabelo e trejeitos femininos (...)” (JAYME, 2004, p. 2). No processo de montagem de travestis, transexuais, transformistas e *drag-queens*, “a maquiagem tem um papel importantíssimo, além de ser uma prática historicamente associada ao feminino em nossa sociedade e contribuir para ressaltar ou ocultar determinados traços do rosto, cumpre a função essencial de ocultar os pelos da barba (...)” (VERGARA, 2014, p. 128-129).

Este processo dar-se através da montagem, que é a reconstrução dos gêneros dos sujeitos, num movimento que modifica o corpo e o nome, o que indica tanto uma transitoriedade e incorporação de uma identidade (JAYME, 2004, p. 2). Esta montagem, portanto, diz respeito ao trabalho realizado no corpo, a partir das várias modificações que cada um daqueles sujeitos – transexuais, travestis, *drag-queens* – efetua em seu corpo. A montagem do travesti exige cabelo, maquiagem, trejeitos, para que o sujeito esconda o outro “24 horas por dia” (JAYME, 2004, p. 8-9).

Chamado de transgênero – assim como os transexuais e *drag-queens* – estes sujeitos modificam o corpo a fim de modificar o gênero. Trata-se, pois, de um contexto em que o gênero é interpretado a partir do social e do cultural, uma vez que estes sujeitos se modificam para serem reconhecidos enquanto masculino ou feminino. Nestes termos, o corpo é percebido como uma forma de expressão, uma vez que são as marcas corporais que são “lidas” e percebidas. Pensar o gênero através do corpo, portanto, é fazê-lo na sua



fluidez (JAYME, 2004, p. 7), uma vez que este corpo biológico pode ser modificado tanto através de intervenções cirúrgicas quanto através do uso de maquiagem, tal como o batom.

O batom – no universo dos travestis – é um item essencial; é o que nos informa Vergara (2014), quando realiza “uma etnografia do devir *trans* em Pelotas – RS”. Nestes termos, o autor chama a atenção para o fato de que – no processo de montagem de travestis e *drag-queens* – “Cada batom passado nos lábios toda vez que se maquam, cada pincelada de rímel, os aproxima da forma de como se sentem, até subirem num salto e realmente se sentirem outra pessoa, viajando entre gêneros.” (VERGARA, 2014, p. 18). O uso do batom é tão significativo para o processo de montagem – ou, em outras palavras, de construção do corpo transgênero – que constitui a quarta etapa deste processo. Apesar de descrever o processo de montagem de uma *drag-queen*, o autor acima citado traz um depoimento de uma de suas entrevistadas em que se percebe a importância do batom para a montagem e manutenção da personagem que foi montada, uma vez que os lábios precisam ser retocados mais de uma vez, durante a performance (VERGARA, 2014, p. 61). “Elas usam maquiagem diariamente em quase todas as situações públicas (...) O detalhe do batom é importantíssimo para elas, o qual é aplicado com o intuito de fazer a boca, isto é, imprimir um formato mais redondo ou alongado.” (VERGARA, 2014, p. 129). Nas palavras de uma das entrevistadas por Vergara, temos o seguinte: “Sempre carrego um batom comigo. Quando vou à quadra carrego preservativos e um batom vermelho. Eu nunca me desgrudo dele. Para mim é um símbolo feminino que mais exprime a essência da mulher e, como sou mulher, uso e abuso do meu batom.” (CHANDELE *apud* VERGARA, 2014, p. 129).

“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.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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 trans 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.

Referências

- ALBERTI, Verena. Fontes Orais: histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). Fontes históricas. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2011, pp. 155 - 202.
- ARAGÃO, Solange de. De Belém a Tefé – as cidades e os rios do norte do Brasil nos relatos de viagem do século XIX. *Em Tempos de História*. Brasília, n. 15, jul./dez. 2009.
- BACELLAR, Carlos. Fontes documentais: uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2011, pp. 23-79.
- BARRIO, Angel Espina. *Manual de antropologia cultural*. Recife: Editora Massangana, 2005.
- BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Ensaio Chorographico do Pará – 1839*. Brasília: Editora do Senado Federal, 2004.
- BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: um pouco antes e além depois*. Manaus: Editora Umberto Calderaro, 1977.
- BLOCH, March. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Francisco, 1986.
- FERNANDES, Estevão Rafael. Homossexualidade indígena no Brasil: desafios de uma pesquisa. *Revista Novos debates*. v. 2, n. 1, pp. 26-33, 2015.
- JAYME, Juliana Gonzaga. Travestis, Transformistas, Drag-Queens, Transexuais: identidade, corpo e gênero. *Anais do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Coimbra: CES, 2004.
- JESUS, Jaqueline Gomes de. *Orientações sobre a população transgênero: conceitos e termos*. Brasília: Autor, 2012.
- MOTTA, Márcia. História, memória e tempo presente. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, pp. 21-35.
- NORONHA, José Monteiro de. *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província (1768)*. São Paulo: EDUSP: 2006.
- PRASAD, Kelven Klim Barroso *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, pp. 4817-4823, 2015.
- SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2012.



SOUZA, Estella Libardi *et al.* Maria(s) diversas, Pen(h)as diferentes: entre violências domésticas, gênero e diversidade cultural. *Anais do Seminário Internacional Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*. Santa Catarina – SC, pp. 1-11, 2010.

REIS e SILVA, Hiram. *Desafiando o Rio-Mar: Rio Juruá*. Disponível em: <<http://desafiandooriomar.blogspot.com.br/2012/08/rio-juruua.html>>. Acesso em: 26 abril 2018.

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

TORRES, Maristela Souza. Um olhar sobre a violência intrafamiliar em aldeias karajá. *Anais do Seminário Internacional Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*. Santa Catarina – SC, pp. 1-6, 2010.

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

WEINSTEIN, Bárbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850 – 1920*. São Paulo: Hecitec/EDUSP, 1993.

