

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS – FCS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS

Caroline Soares da Silva

*Hixô Lo Kurê: percepções sobre sexualidades diferenciadas entre os Apinajé /
Panhi*

Goiânia
2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☒ Dissertação ☐ Tese

2. Nome completo do autor

Caroline Soares da Silva

3. Título do trabalho

HIXÔ LO KURE: PERCEPÇÕES SOBRE SEXUALIDADES DIFERENCIADAS ENTRE OS APINAJÉ / PANHI

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
 - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Luciana De Oliveira Dias, Coordenadora de Pós-Graduação**, em 11/08/2020, às 15:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

Documento assinado eletronicamente por **CAROLINE SOARES DA SILVA, Discente**, em 11/08/2020, às 22:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ugf.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ugf.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ugf.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1481784** e o código CRC **2AA7835E**.

CAROLINE SOARES DA SILVA

Hixô Lo Kurê: percepções sobre sexualidades diferenciadas entre os Apinajé /
Panhi

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS da Universidade Federal de Goiás - UFG como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Luciana de Oliveira Dias

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Luciana de Oliveira Dias
(PPGAS – UFG - Orientadora)

Prof. Dr. Estevão Rafael Fernandes
(PPG/DHJUS – UNIR)

Prof. Dr. Alexandre Ferraz Herbetta
(PPGAS – UFG)

Goiânia

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Silva, Caroline Soares da
Hixô Lo Kure [manuscrito] : percepções sobre sexualidades
diferenciadas entre os Apinajê / Panhi / Caroline Soares da Silva. -
2020.
94 f.

Orientador: Profa. Dra. Luciana de Oliveira Dias.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social, Goiânia, 2020.

Bibliografia. Anexos.

Inclui lista de figuras.

1. Povos indígenas. 2. Apinajê. 3. Sexualidades. 4.
Homossexualidade indígena. I. Dias, Luciana de Oliveira, orient. II.
Título.

CDU 572



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE CAROLINE SOARES DA SILVA**

Aos vinte e oito dias do mês de abril de 2020, às 14 horas, por webconferência, realizou-se a sessão de julgamento da Dissertação de Mestrado de CAROLINE SOARES DA SILVA, intitulada HIXÓ LO KURE: PERCEPÇÕES SOBRE SEXUALIDADES DIFERENCIADAS ENTRE OS APINAJÉ / PANHI. A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes Professores Doutores: Luciana de Oliveira Dias (PPGAS/UFG/presidente), Alexandre Ferraz Herbetta (PPGAS/UFG - membro interno) e Estêvão Rafael Fernandes (Unir/RO - membro externo). A candidata apresentou seu trabalho, os examinadores a arguíram e ela respondeu às arguições. Às 17 horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pelo qual foram atribuídos à mestranda os seguintes resultados: (X) APROVADA () Reprovada. Reaberta a sessão pública, a presidente proclamou os resultados e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por ela e pelos demais membros da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Luciana De Oliveira Dias, Professora do Magistério Superior**, em 28/04/2020, às 17:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Ferraz Herbetta, Professor do Magistério Superior**, em 28/04/2020, às 19:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Estêvão Rafael Fernandes, Usuário Externo**, em 21/05/2020, às 12:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1295168** e o código CRC **0AD9389B**.

Referência: Processo nº 23070.015695/2020-58

SEI nº 1295168

Glossário de Palavras Panhi / Apinajé

Português Brasileiro	<i>Panhi / Apinajé</i>
Acabou	<i>Apêt</i>
Água	<i>Gôk</i>
Banho	<i>Pa Xuar</i>
Boa noite	<i>Ka</i>
Bom dia	<i>Kamě</i>
Bom/bem	<i>Mex</i>
Café	<i>Kagôrtýk</i>
Comida	<i>Hapkuk / Kukre</i>
Dinheiro	<i>KaHiporê</i>
Esposa	<i>Pro</i>
Filha	<i>Kra Ni</i>
Filho	<i>Kra My</i>
Gay	<i>Kará</i>
Grávida	<i>Tujarô</i>
Homem	<i>My</i>
Homem casado	<i>My Ja Na Pro</i>
Marido	<i>Kjê</i>
Mulher	<i>Ni</i>
Mulher casada	<i>Ni Ja Na Kjê</i>
Não-indígena	<i>Kupen</i>
Solteira	<i>Kjêt Kêt</i>
Solteiro	<i>Pro Kêt</i>
Tchau	<i>Pa Ra Ma Hlêm</i>
Terra	<i>Pyka</i>
Transar	<i>Ku-Ni</i>
Veado (animal)	<i>Kará</i>

Agradecimentos

Não se faz nada sozinho e não seria diferente o meu fazer antropológico pois, compreendo que, se não fosse a ajuda de pessoas importantíssimas nessa minha construção, esse trabalho não seria possível.

Meus agradecimentos vão, inicialmente, para meus familiares que me apoiaram desde o momento da minha decisão em participar da seleção de mestrado do Programa de Pós-graduação em Antropologia social da Universidade Federal do Goiás (PPGAS-UFG), pois sabíamos que a minha vida e, conseqüentemente, de todos que me rodeiam, iria precisar ser alterada. Minha mãe, a mamuska, dona Cristine, que saiu de Recife-PE, de malas prontas para morar comigo em Goiânia-GO e me auxiliar nos cuidados da minha filha, Florbela, que teve que se afastar de seus coleguinhas e de sua escola para ir construir outras relações numa cidade completamente diferente das que estávamos acostumadas a conviver, onde sofreu com a rejeição na escola nova, com o isolamento e adaptação, mas que estava junto comigo e com a vovó para passarmos por essas mudanças juntas. Agradeço imensamente a meus parceiros que escolhi para construir uma vida, Dhiogo e Aline, por me apoiarem de longe, financeiramente e psicologicamente, nesse processo. Sem a ajuda e apoio deles, não sei se eu teria tido a coragem de seguir com esse sonho.

Aos meus amigos *Panhi* / Apinajé, que solicitaram minha inserção na Terra Indígena Apinajé e que permitiram que eu fizesse minha pesquisa de campo. Minha *Hinã*, Diana, o cacique da Aldeia Prata, Joel Dias e sua pro, Rosana. Aos fundadores da aldeia, Senhor Quirino e à Dona Aparecida.

Às amigas que construí no decorrer do mestrado, onde nos apoiamos e nos levantamos em diversos momentos de angústia em que esses processos nos colocam. Pessoas como Juliana, Eládio, Yordana, Marinalda, Clara, Fernanda e minha paciente e sempre assertiva orientadora Luciana me deram motivos para nunca desistir, mesmo sem saberem que, por diversas vezes, eu chorei e pensei que não conseguiria terminar nem as disciplinas obrigatórias.

Ao Coletivo de Mães da UFG, que me deu força como mãe e pesquisadora nessa jornada muitas vezes solitária que é a maternidade e, acoplada a ela, a vida de pesquisadora que, muitas vezes, para muitos se parecem incompatíveis. Agradeço também ao coletivo a oportunidade de

conhecer um pouco mais outras mulheres extraordinárias, como Vanessa e Giovanna, ambas também discentes do PPGAS.

Agradeço ao Elder por tirar minhas dúvidas acerca das burocracias institucionais, e a sensibilidade de professores como Mônica Pechincha, Alexandre Herbetta e Suzane de Alencar, outros grandes exemplos de como ser humanos e docentes.

Agradeço a todos que, no início da minha estada numa cidade desconhecida, me estenderam a mão.

Finalmente, agradeço à banca que aceitou participar da avaliação do meu trabalho, nas pessoas de pesquisadores que admiro e que me auxiliaram através de conversas, indicações de leituras e em suas obras, nas pessoas dos professores Alexandre Herbetta e Estevão Rafael Fernandes.

Meu muito obrigada!

Agora passo a tora para os corredores descansados para continuarem em frente nas pesquisas sobre o povo Apinajé. (GIRALDIM, 2018, p. 109).

Resumo:

Na dissertação em questão apresento uma análise antropológica das percepções referentes à manifestação das sexualidades no âmbito do Povo Apinajé / *Panhi*. O enfoque se dá nos contextos das sexualidades que escapam de uma performance entendida como heterossexualidade e no modo como o Povo *Panhi* da Aldeia Prata percebe, entende e se relaciona com o sujeito que o próprio povo identifica como sendo dissidente. O estudo foi feito por meio de um levantamento bibliográfico e de pesquisa de campo, que fora proporcionada pela vivência da pesquisadora na Aldeia Prata, Terra Indígena Apinajé, situada no Município de Tocantinópolis - TO. Diante da observação de campo e das entrevistas realizadas, emergiu um modo de tratamento recorrente no contexto Apinajé / *Panhi*, onde o sujeito que apresenta características que entendem como diferente recebe uma denominação específica, *Kará*, o que não significa que este seja subalternizado a partir desta denominação.

Palavras-chave: Povos indígenas; Apinajé; Sexualidades; Homossexualidade indígena.

Abstract:

In the dissertation in question, I present an anthropological analysis of the perceptions regarding the manifestation of sexualities within the scope of the Apinajé / *Panhi* People. The focus is on the contexts of sexualities that escape from a performance understood as heterosexuality and on the way the Panhi People of Aldeia Prata perceive, understand and relate to the subject that the people themselves identify as being dissenting from it. The study was carried out by means of a bibliographic survey and field research provided by the researcher's experience in Aldeia Prata, Terra Indígena Apinajé, located in the Municipality of Tocantinópolis - TO. In the face of field observation and interviews, a recurrent mode of treatment emerged in the Apinajé / *Panhi* context, where the subject who presents characteristics that they understand as different receives a specific denomination, *Kará*, which does not mean that he is subordinate from this denomination.

Keywords: Indigenous peoples; Apinajé; Sexualities; Indigenous homosexuality.

Lista de Figuras

Figura 1: Corrida de tora	29
Figura 2: Hapor sendo pintado para participar da corrida de tora.	29
Figura 3: Área da terra indígena apinajé demarcada	52
Figura 4: Distribuição das aldeias na TI Apinajé (desenho de José Eduardo Apinayé) ..	53
Figura 5: Autora recebendo a nomeação após ser pintada pelo Hapor	68
Figura 6: Imagem do animal veado que na língua Panhi chama-se Kará.....	71
Figura 7: Homem produzindo cofo (Cestaria)	74
Figura 8: Mulher e crianças (meninos) produzindo colares rituais	75

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
Capítulo 1: Memórias e encontros de uma antropóloga em construção: conflitos, dilemas e vivências numa caminhada etnográfica.	25
1.1 “Quando amanhã por acaso faltar uma alegria no seu coração, lembra do som dessas águas de lá, faz desse rio a sua oração...” (Marisa Monte)26	
1.2 “Todos os etnólogos são muito parecidos com os grupos que estudam.” (MATTA, 1976, p. 21).	31
Capítulo 2: Por um entendimento da sexualidade não-heteronormativa no contexto <i>Panhi</i>	36
2.1 A homossexualidade indígena e a subalternização produzida pela colonização	43
2.2 O povo <i>Panhi</i>: pequena história e geografia <i>kupen</i> sobre a relação TI – Povo.	51
2.3 Como surge a Aldeia Apinajé Prata? da história oral à escrita.	54
Capítulo 3: Domesticando a heterossexualidade	57
3.1 O campo, as transformações e as trocas: o que podemos nos proporcionar mutuamente.	60
3.2 “É tudo família aqui! ”	76
3.3 Meu nome é Hapor	78
Considerações finais: as sexualidades diferenciadas entre os <i>Panhi</i>	82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	85
Anexos	90

INTRODUÇÃO

Minha trajetória como pesquisadora está intimamente ligada ao povo Apinajé e não consigo falar de mim hoje sem perceber a transformação que operou em mim como sujeito e como antropóloga desde que fui acolhida por eles e participei do convívio desse povo, muito antes de saber exatamente o que poderia desenvolver desse contato e qual benefício mútuo poderíamos construir do nosso contato. Conheci os Apinajé ou, como eles se autodenominam, *Panhi*¹ no ano de 2013 e, desde então, convivo com esse povo em seu cotidiano.

Esse primeiro encontro ocorreu quando me tornei aluna do curso de Ciências Sociais e comecei a participar como bolsista do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID), onde foram desenvolvidos trabalhos na escola indígena Tekator, Aldeia Mariazinha, Terra Indígena Apinajé, situada no município de Tocantinópolis-TO, motivo que nos levou à leitura de textos referentes aos povos Apinajé e Timbira como, por exemplo, “Os Apinayé”, de Curt Nimuendajú, onde nos mostra a dualidade das relações entre os sujeitos dentro da etnia, bem como seus costumes e a importância da cantoria nos seus ritos, além de nos alertar sobre a violência que sofreram em decorrência do contato com o não indígena, chegando a um número populacional de 150 indivíduos, onde o próprio pesquisador desacreditou da possibilidade de se reestabelecer o crescimento populacional desse grupo social (NIMUENDAJÚ, 1983).

Fiz a leitura de “Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé”, e “Relativizando”, de Roberto da Matta (1987), onde o professor, discordando de Nimuendajú, vai perceber particularidades das construções familiares e de parentesco que não foram elaboradas pelo pesquisador anterior, também a

¹ São diversas as grafias quando se trata da etnia Apinajé e são todas apropriadas e escritas por membros desta. Apinajé, Apinayé, Apinagé, todas estão em vários escritos, trabalhos e documentos que tratam do grupo, ou seja, Apinayé ou Apinajé não é autodenominação do grupo que se apresentam na língua Apinajé, de tronco linguístico Jê, como *Panhi* (índio verdadeiro), porém, é atualmente a forma com os quais se designam e são designados pelos demais grupos Timbira e por seus vizinhos regionais. No vocábulo Timbira Oriental, o sufixo yê/jê assinala coletividade. Utilizarei, no entanto, os termos “apinajé” ou “Panhi” para me referir ao Povo descrito. Curt Nimuendajú fornece outras designações para o grupo, todas elas derivadas do termo hôt ou hôto entre os Timbira Orientais, que significa “canto” e se refere ao território tradicional dos Apinajé localizado no “canto” formado pelo Araguaia e Tocantins, região conhecida como Bico do Papagaio. (LADEIRA; AZANHA, 2003)

aproximação com os trabalhos “Os filhos plantados: a relação Apinajé com as plantas cultivadas” e “AXPÊN PYRÁK: história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinajé”, do professor Odair Giralдин, abordando a relação de gênero quando se trata da construção cosmológica e do que entendem por humanidade nos animais e plantas. Além da obra, “Ritos de uma tribo Timbira”, do pesquisador Júlio Cezar Melatti, que vai nos mostrar semelhanças e diferenças entre os povos categorizados como timbira no sentido de entender as organizações sociais destes.

Para além das atividades acadêmicas, que me deram a oportunidade de aproximação com o Povo *Panhi*, fui convidada por lideranças do Povo a participar da elaboração de projetos de afirmação cultural, preservação do meio ambiente e saúde pública concorrendo, por meio de editais institucionais, a financiamentos de incentivo a projetos, por meio de programas, como o Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN) e Funcultura. Tratam-se de programas internacionais e nacionais, respectivamente, pelos quais desenvolvemos o I Encontro de Pajés (2014) e o Projeto de cultivo de distribuição de mudas nativas do cerrado (2015-2016), pensados, elaborados e praticados na Aldeia Indígena Apinajé Prata, em Tocantinópolis, assim como na criação e elaboração do estatuto da Associação Indígena Apinajé *Pyka Mex*².

Foi por meio dessas atividades que conheci Hapor, a pessoa que inspirou a pesquisa que sustenta esta dissertação, que me levou aos estudos relativos à sexualidade indígena, buscando entender como a existência de sujeitos descritos como “homossexuais” e indígenas pode ser pensada de modo interseccionado.

A partir dessa minha aproximação com os Apinajé / *Panhi* e das muitas inquietações que tinha em mente, tive maiores elementos teóricos para entender o contexto investigado no momento em que ingressei no Grupo de Pesquisa em Gênero, Etnicidade e Sexualidade em Contextos Interétnicos (GESCI), coordenado por meu orientador da graduação, professor doutor Rafael Noleto, também na Universidade Federal do Tocantins. No GESCI, tive uma maior aproximação com textos referentes à “homossexualidade” entre indígenas.

² As palavras *Pyka* e *Mex* significam, respectivamente, Terra boa na língua indígena Apinajé. Foi construído um glossário com os significados das palavras em língua Apinajé / *Panhi* usadas no contexto desta dissertação.

A participação no grupo de pesquisa atentou-me para as questões de gênero, sexualidade e etnicidade articuladas e me possibilitou, cada vez mais, prestar atenção nesse fenômeno da construção de outras sexualidades indígenas, latente no meu campo de pesquisa.

O que me chamou muito a atenção foi um homem que tinha um comportamento que se diferenciava do comportamento dos demais homens da aldeia. Foi ele quem fez minha pintura para a cerimônia de nomeação, rito esse promovido como encerramento do evento “I Encontro de Pajés”, o que já é bastante diferente, tendo em vista que são as mulheres que exercem essa função na organização das cerimônias Apinajé / *Panhi*.

Conforme as práticas da etnia, esse ritual é feito para promover e fortalecer vínculos entre irmãos por meio do apadrinhamento no grupo, ou seja, a nomeação de um sujeito, para os *Panhi*, é tratada como o batismo e apresentação/inserção do sujeito nesta sociedade, o que geralmente é feito com as crianças logo após o nascimento, de acordo com a descrição da história do Batismo, feita pelo indígena Roberto da Mata Apinayé no Livro de História e Geografia Apinayé (2007):

A história do batismo entre nós apinayé surgiu há muito tempo. Em caso de família próxima, se for a irmã que estiver grávida e ganha o filho ou filha, a irmã da grávida arruma uns presentes, depois vai à casa de sua madrinha e pergunta o nome da criança. Ela fala o nome, a irmã volta, quando for à tarde, ela leva seu presente até a casa da mulher que ganhou a criança e coloca o nome. Da mesma forma, os homens fazem. Quando é em época de festa, a madrinha da criança vai e conversa com a mãe para ela sair com a criança para o pátio bem cedo, para que a criança seja batizada. A madrinha vai à casa dela e pega a esteira e põe no chão, com pedaço de pano. O avô sai com a criança no pátio, cantando, chega à casa da madrinha, entra na casa e fica na esteira, quando o avô dá início aos nomes. (APINAYÉ, 2007, p. 27).

Também por meio da participação em eventos promovidos dentro das Aldeias, pude perceber que o canto é uma manifestação cultural ainda muito presente nas práticas da tradição Apinajé, porém com outros significados além dos produzidos na tradição oral daquelas pessoas, assim como sua pintura e rituais, conforme tive a oportunidade de perceber quando participei da Oficina intitulada “Cantos Timbira: os saberes e a escola”. Muito do que estudamos

sobre esse povo por meio dos escritos de Nimuendajú permanece ressignificado e muito do que foi dito por ele não se pratica mais, o que podia ser observado já na década de 1990 pelo pesquisador Odair Giraldin.

Desenvolvi as análises e reflexões acerca das relações de gênero, sexualidade e etnicidade no Povo Apinajé tentando compreender as relações construídas acerca da construção das diversas sexualidades a que temos conhecimento e as que ainda não temos.

Minhas observações e conversas foram guiadas sempre no ímpeto de entender/aprender ou interpretar a relação que se estabelece entre as pessoas da etnia conforme vão se apresentando outras sexualidades que diferem da heterossexualidade compulsória que nos deparamos na sociedade ocidental/envolvente.

A heterossexualidade que tomo como referência é aquela apresentada a partir da norma social que hierarquiza os sujeitos pela performance sexual. Ou seja, o sujeito que se encaixa no padrão de estabelecimento de relações afetivas/sexuais com outros sujeitos categorizados como estando em conformidade com a performance do sexo oposto ao dele, no entendimento da existência de pares em oposição, como aprendemos socialmente e moralmente, sendo denominados homens e mulheres, desconsiderando tudo que foge a essa regra.

O tema da sexualidade indígena no Brasil, com recorte no Povo *Panhi*, se mostra pertinente pelo fato desse povo ser conhecido no meio acadêmico, porém não há registro de estudos relacionados à sexualidade no que diz respeito à organização social deles.

Conforme o pesquisador Roberto da Matta (1976), na obra “Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé”, a organização social diferenciada dessa etnia em relação a outros povos – percebíveis em suas práticas culturais e sociais – fez com que tal grupo se tornasse conhecido no meio científico, bem como nas lutas pela demarcação de terras e nas políticas públicas voltadas para essa população. Ou seja,

Enquanto a maioria dos grupos Jê foram incorporados à história brasileira e aí enquadrados por um conjunto de estereótipos bastante negativos, os Apinayé alcançaram um lugar de relativa segurança na estrutura regional. Enquanto os Xavante, Gaviões

e Kayapó eram conhecidos nacionalmente e desconhecidos academicamente até cerca de dez anos atrás, os Apinayé não gozam de fama nacional como tribo, mas, são, sem dúvida, notoriedades acadêmicas. (MATTA, 1976, p. 15)

Admito que este povo tenha particularidades que os torna diferentes dos outros povos, não obstante os que também são identificados como Timbira. Diante disso, tornou-se relevante fazer uma análise elaborada de como se entende, na ótica *Panhi* (Apinajé), a aceitação e/ou rejeição de um sujeito categorizado socialmente, pela lógica *Kupen* (não-indígena na língua Apinajé) como homossexual ou *Kará*³ (denominação *Panhi* do sujeito dissidente)?

Para desenvolver inicialmente tal reflexão, tomei como base as reflexões desenvolvidas por Estevão Rafael Fernandes (2015), em sua tese de doutorado “Decolonizando sexualidades: Enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos”. Nessa tese, o autor se propõe a entender a invisibilidade do homossexual indígena no Brasil.

Segundo o pesquisador, essa invisibilidade seria produto de um enquadramento oriundo de uma colonização que busca “normalizar” as ações dos indivíduos com base numa moral religiosa, conservadora, europeia e heterocentralizada, modelando, entre outras coisas, também a sexualidade dos indígenas.

Em contraponto a essa “normalização”, encontramos movimentos de militância como os *Two-Spirit*, localizados nos Estados Unidos e Canadá, que provocaram estudos acadêmicos produzidos em crescente escala, com base na visibilidade adquirida por meio destes, o que é percebido no Brasil timidamente, ainda. Porém, percebem-se na organização social dos indígenas outros meios de burlar esse modelamento imposto pela colonização.

Quando estudamos os povos indígenas, no geral, bem como documentos que tratam das relações, organização e cotidiano, é percebida uma sexualidade que foge aos padrões impostos, que, devemos destacar, não pode ser chamada de homossexualidade no entendimento dos atores envolvidos.

Por não se tratar de um entendimento padronizado, oriundo das classificações que nós (não-indígenas) entendemos, utilizo tão somente para

³ Esta denominação tem pronuncia diferente da forma como se lê. Onde se lê “kará”, se diz “karã”.

fins de denominação, por não ter encontrado ainda termo mais adequado para classificar tais sujeitos.

No entanto, se configura um entendimento que a denominação *queer* possa ser a mais próxima do que se configura na construção indígena, por se colocar como um termo que busca uma amplitude de classificação e a desobrigação de encaixar-se em qualquer classificação determinante.

Procurei, por meio desta pesquisa, fazer um exercício antropológico de vivência entre o Povo Apinajé - para assim melhor interpretar os sujeitos e suas relações com a sexualidade construída na vida cotidiana destes.

Ainda, exigindo uma necessidade de vivência e coleta de dados históricos, bem como com a realização de entrevistas semiestruturadas com membros da etnia, procurei compreender o lugar do indígena *queer* neste contexto, assim como qual grau de rejeição pode ser percebido entre eles e para com eles, contextualizando com o modo como foram e fomos colonizados e o quanto a sociedade não-indígena pode ser violenta com os indígenas, sendo eles homossexuais ou não.

Margaret Mead elucida em “Sexo e temperamento” que:

Nem de leve eu suspeitava que os temperamentos que reputamos naturais a um sexo pudessem, ao invés, ser meras variações do temperamento humano a que os membros de um ou ambos os sexos pudessem, com maior ou menor sucesso no caso de indivíduos diferentes, ser aproximados através da educação. (MEAD, 1988, p. 27).

Desse modo, o que pensamos ser uma normalidade sexual e social não se trata de normalidade ou naturalidade como a entendemos, algo que está dentro de nós, os comportamentos são naturalizados e aprendidos a partir de uma normalização carregada de uma moral, que pode ser diferente quando observamos sociedades que se diferenciam da nossa.

Tendo como objetivo observar a construção de sexualidades diferentes das heteronormativas para, assim, entender como percebem a construção de sexualidades que fogem à norma, ou seja, que operam numa identidade sexual entendida como *queer*.

Ter realizado pesquisas etnográficas na Aldeia Indígena Apinajé Prata e efetuado a pesquisa por meio da observação de campo e entrevistas

semiestruturadas me possibilitou iniciar um olhar dissociado de preconceitos a questões como homossexualidade e relações homoafetivas em contexto dos povos indígena.

É na construção de um diário de campo, ferramenta primordial quando se trata de estudos antropológicos, que desenvolvi minha pesquisa, fazendo um diálogo entre as observações e vivências e as obras que abordam o assunto pretendido.

Aliado à observação e ao diário de campo, vê-se de extrema necessidade para a construção da teoria apresentada, o desenvolvimento de entrevistas semiestruturadas com a intenção de apoiar e elucidar os dados observados na pesquisa etnográfica, bem como a convivência estabelecida no cotidiano da comunidade.

Não percebo outro modo de estudar o tema proposto que não à luz da antropologia, tendo em vista que a ciência nos oferece uma base teórica e metodológica para perceber as diferentes relações que os indivíduos estabelecem entre si e com o ambiente que os cerca.

As teorias desenvolvidas, no que concerne à etnologia são, historicamente, tentativas de entender o que nos parece estranho, pois é por meio de aproximações, seja em documentos etnográficos, seja pelas vivências proporcionadas pela pesquisa de campo, que iniciamos a quebra de alguns paradigmas incorporados por uma colonização, carregada de uma moral que nos afasta do que entendemos como o outro.

Conforme Malinowski, quando trata da função do etnólogo na introdução da obra "Os Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Milanesia" (1976, p. 24): "o objetivo fundamental da pesquisa etnográfica de campo é, portanto, estabelecer o contorno firme e claro da constituição tribal e delinear as leis e os padrões de todos os fenômenos culturais, solando-os de fatos irrelevantes".

Ou seja, só por meio da pesquisa etnográfica de campo podemos nos entender capazes de interpretar determinadas manifestações que, comumente, se apresentam como diferentes ao que tomamos como normalidade nas relações e vivências.

Amparada em Franz Boas, na obra "Antropologia Cultural" (2004), admitindo que os indivíduos tanto sofrem influência do seu ambiente como o

influenciam, provocando mudanças culturais e organizacionais, assim como na mentalidade dele próprio e da comunidade, porque entende-se a cultura, bem como as manifestações culturais, como algo que se encontra em constante transformação e ressignificação.

Entende-se também que etnicidade, gênero e sexualidade são marcadores sociais da diferença e temas de constante presença na antropologia, por serem, inclusive eles, temas que provocam uma desnaturalização, pois tudo é construído socialmente para a compreensão dos temas e como as diferentes civilizações se configuram acerca destes.

Concordando assim que, conforme elaboração de Oyèronké-Oyewúmí (2004, p.2), “gênero é antes de tudo uma construção sociocultural.” Permitindo-nos entender que as construções são diferentes do modo como entendemos/aprendemos a partir do entendimento ocidental, nos mostrando, assim, que tanto o gênero como a sexualidade podem gerar entendimentos e vivências que a análise científica ocidental europeia não contempla, destacando a necessidade de entender essas construções a partir das vivências do próprio grupo estudado.

A pesquisa passou por diversas etapas anteriores ao trabalho de campo em si. Todo o primeiro semestre do ano de 2019 foi dedicado à construção do arcabouço teórico, bem como os trâmites burocráticos⁴ necessários para que a análise tenha a possibilidade de ser elaborada, ao qual me foi negada a entrada na TI (Terra Indígena).

O que seria um problema burocrático não foi empecilho para a liderança da aldeia quando solicitou minha presença na TI para a realização de outras atividades, fruto da relação estabelecida pelas parcerias anteriores à pesquisa, como, por exemplo, a solicitação de uma reunião com a finalidade de solicitar minha participação no sentido de auxílio administrativo da Associação Indígena Pyka Mex.

Essa solicitação do meu comparecimento na aldeia para outras atividades me possibilitou o desenvolvimento das etapas que me deram instrumentos para

⁴ Solicitação de ingresso em Terra Indígena frente à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), solicitação de autorização de pesquisa frente ao Comitê de Ética da Universidade Federal de Goiás e solicitação de parecer de pesquisadora pela instituição CNPq.

o desenvolvimento da análise que foi construída no segundo capítulo deste trabalho, intitulado “Sexualidades diferenciadas entre os Apinajé”.

Para a construção da análise e elaboração do que foi coletado nas leituras e vivências acerca das temáticas abordadas, dividi este trabalho em três capítulos que vêm posteriormente à introdução.

Nesse sentido, no primeiro capítulo pretendi incorporar as memórias construídas acerca das vivências pessoais que se enredam com a pesquisa e o povo estudado, compreendendo as questões abordadas a partir do “efeito etnográfico” (STRATHERN, 2017), sobre como o esperamos e com o que nos deparamos ao nos aproximarmos do campo, bem como os processos e etapas a que somos submetidos quando nos propomos a estudar/pesquisar os diversos campos das ciências sociais. As transformações que operam sobre mim a partir do contato que me afeta a ponto de me ver, em alguns momentos, espelhada nos sujeitos que estou em contato.

O segundo capítulo teve como objetivo entender os conceitos que se mostram pertinentes na elaboração da análise. O que se quer dizer por etnicidade, gênero e sexualidade e como a colonialidade opera nos sujeitos, na elaboração de suas identidades de gênero e de sexualidade e como o preconceito oriundo do contato podem tornar sujeitos marginalizados. Ainda neste capítulo busquei fazer um apanhado histórico e cosmológico do Povo Apinajé / *Panhi* e como são interpretadas as construções de sujeitos, independentemente de sua autodeterminação no que tange à sexualidade. Fazendo uma contextualização tanto do povo como do local em que a pesquisa se estrutura, bem como o histórico de contato, desde os primórdios, com os não-indígenas, afetam ou não minha relação e aproximação com o povo, à medida que a pesquisa foi se desenvolvendo.

Finalmente, no terceiro capítulo construí minhas vivências e caderno de campo, com a finalidade de identificar o que é proposto na pesquisa como um todo, que é a identificação do sujeito com sexualidades não heteronormativas. Percebendo como se constroem as relações com seu grupo social, o grau de rejeição ou aproximação deles no contexto cotidiano do povo *Panhi*, tentando, desse modo, construir uma análise que nos faça entender que a heteronormatividade também não é condição *sine qua non* do Povo *Panhi*. Demonstro outra construção de sexualidade, bem como o entendimento de

gênero elaborado por outros moldes que não os produzidos pelos processos coloniais.

Também foi observado como os diversos sujeitos de diferentes faixas etárias percebem/recebem a diversidade sexual presente no cotidiano do Povo Apinajé / *Panhi* da aldeia Indígena Apinajé Prata, ambiente da pesquisa. Finalizei meu trabalho buscando entender as relações entre o sujeito de sexualidade não heteronormativa e os outros sujeitos da mesma etnia com autodeterminação heterossexual.

Capítulo 1: Memórias e encontros de uma antropóloga em construção: conflitos, dilemas e vivências numa caminhada etnográfica.

Na construção do ser antropólogo existe uma caminhada longa por entre áreas de conhecimento e alteridades. Caminhada essa necessária para um entendimento do que podemos compreender como é, ou como deve ser, o “trabalho do antropólogo” (OLIVEIRA, 2000).

Este capítulo foi feito com a intenção de participar todas as pessoas que acessarem este texto sobre os passos anteriores à pesquisa, o que podemos chamar de preparação para o campo. A intenção também foi situar os possíveis leitores sobre meu encontro com Hapor, que instiga reflexões aprofundadas acerca da temática central desta dissertação, qual seja, as sexualidades diferenciadas entre os *Panhi*.

Assim sendo, é permitido ao leitor desta dissertação conhecer, desde o início, meu contato com os *Panhi* e as leituras com que tive contato para entender um pouco mais sobre o Povo e também sobre os conceitos de gênero e sexualidade, com enfoque no contexto indígena.

Considerando que “O ato de falar é como uma negociação entre quem fala e quem escuta, isto é, entre falantes e suas/seus interlocutores” (CASTRO e DHAWAN, 2003 apud KILOMBA, 2019, p.42), nesse sentido, existe uma troca entre quem fala e quem escuta, que só se estabelece na construção de confiança que se forma a partir das vivências que são estabelecidas entre esses dois sujeitos proporcionando, assim, uma construção colaborativa e mais próxima do que quem fala quer dizer porque quem escuta está comprometido a ser fiel ao que quem fala deseja falar.

Assim se formou minha construção de relação com os *Panhi*, onde se formou uma confiança recíproca que proporcionou todas as experiências que contribuíram para minhas transformações pessoais e como antropóloga. Conforme estou relatando, pode-se dizer que, “Ouvir é, nesse sentido, o ato autorizado em direção à/ao falante. Alguém pode falar (somente) quando sua voz é ouvida. Nessa dialética, aquelas/es que são ouvidas/os também aquelas/es que ‘pertencem’” (KILOMBA, 2019, p. 43).

Este capítulo foi elaborado pensando em apresentar a minha caminhada rumo ao que sou hoje e como as experiências amadureceram a mim e a esta pesquisa, ora apresentada no formato de dissertação, no sentido de perceber que nem sempre as coisas caminham para o lugar que esperamos que vá, mas, mostra também que essa mudança de caminho, ou de rumo, pode ser proveitosa e até benéfica, o que, no meu caso, foi se apresentando como ambas.

A vivência me mostrou o que Strathern (2017) comenta quando escreve o “Efeito etnográfico”, que diz: “Aquilo que em casa fazia sentido como projeto de pesquisa em campo pode perder força motivadora”. (STRATHERN, 2017, p. 313). Ainda concordando com Strathern (2017), em contato com o campo entendemos que

é em contraste com a expectativa do viajante pela novidade que a imersão fornece o que muitas vezes não foi procurado: justamente a facilidade, e, portanto, um método para ‘encontrar’ o que não foi procurado. Isso deve ser de grande interesse para os estudiosos dos fenômenos complexos. (STRATHERN, 2017, p. 313).

O tópico que conta minha trajetória acadêmica é no sentido de compreender o modo como se deu minha construção de embasamento teórico para a elaboração da fundamentação teórica e apuração do olhar para como diz Radcliffe Brown (1973) não chegar ao campo às cegas.

1.1 “Quando amanhã por acaso faltar uma alegria no seu coração, lembra do som dessas águas de lá, faz desse rio a sua oração...” (Marisa Monte)

O difícil exercício de falar de si, muitas vezes, nos leva para caminhos de exaltação ou de apagamento de nossas trajetórias. Caminhos estes carregados de sentidos e de significados do que entendemos como sendo nossa construção como pessoa.

Sou uma mulher, mãe, sonhadora, quase bibliotecária, cientista social, professora e aspirante a antropóloga, meu contato com o povo com que me identifiquei e que me acolheu foi gradativo, calmo e profundo como um rio, onde na construção dessa relação encontrei um amigo que destoa dos homens da aldeia que frequento, que usa os cabelos longos, vez ou outra está com os lábios pintados com batom e que circula entre as mulheres.

Não fosse o dorso nu, poderia facilmente ser confundido com qualquer outra mulher da aldeia. Seu gosto por maquiagens e sua afinidade pelas atividades categorizadas como do lado feminino de seu grupo social denunciam sua identificação de gênero.

Não consigo, aqui, falar da minha construção de *homo academicus* dissociando do que sou, ou do que posso interpretar como um eu em construção sem também inserir no meu entendimento como um eu dissociado da relação estabelecida com os povos *Panhi*, bem como com a temática em processo de estudo e entendimento.

Essa trajetória que me trouxe à antropologia, mais especificamente à etnologia indígena, se inicia no contato que foi estabelecido com os povos Apinajé, no ano de 2013, no Município de Tocantinópolis-TO, onde se encontra a terra indígena Apinajé, bem como a Universidade Federal do Tocantins. Foi nesses dois espaços, ao ser aprovada no curso de Ciências Sociais, me levando a conhecer o povo Apinajé e estabelecendo relações que vão além da vida acadêmica.

Nesse contato estabelecido, construímos relações de troca de conhecimento, com elaboração de eventos culturais dentro da TI (Terra Indígena), elaboração de documentos, criação de Associação Indígena, entre outras atividades, como o PIBID (Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência), voltado para a temática dos povos indígenas, que me fizeram conhecer realidades de outros povos e ter a oportunidade de aprender outros modos de vida diferentes do que aprendi no meu convívio familiar.

As relações foram se estreitando ao ponto de ser convidada a receber uma nomeação junto à etnia e, com ela, uma gama de obrigações carregadas nesse parentesco agora estabelecido.

Nessa relação iniciada conheci vários “parentes” que me fizeram aproximar ainda mais da etnologia indígena, ainda muito mais experiência do que em teorias e práticas antropológicas que foram se apresentando no meu cotidiano tão naturalmente quanto o preparo de um café entre uma conversa e outra na cozinha de uma casa.

Percebo minhas vivências tendo sido constantemente fetichizada por homens e mulheres por me identificar pela orientação sexual bissexual. Foi essa minha existência na vida que me aproximou dos estudos relativos às relações

de gênero e de sexualidades, aliados à história da minha família materna, que tem presente uma herança dos povos indígenas. Nesta minha família a referência dessa ancestralidade indígena se manifesta na figura de minha bisavó.

Quando ingressei no curso de ciências sociais num município rodeado de Terra indígena percebi a oportunidade de também entender minimamente questões relativas aos povos indígenas, bem como uma aproximação efetiva de um povo originário.

Quando conheço meu interlocutor, Hapor, um *kará panhi*, percebo a intersecção das temáticas que me interessavam dentro da antropologia e me vi com a necessidade de entendê-las mais a fundo e num contexto da cultura Apinajé / *Panhi*.

Ao contrário do que é determinado, sustentado por uma relação de poder e hierarquização do sujeito, em vários momentos, no sujeito apontado pelos próprios *Panhi* como dissidente ao que socialmente é imposto, pode ser percebida uma fluidez no que diz respeito à pessoa com construções de gênero diversa em posição ora descrita como própria do ambiente feminino, ora, masculino. Igualmente como as construções de sexualidades heteronormativas e não-heteronormativas demonstram relações de sujeitos tanto de sexos opostos quanto do mesmo sexo como, por exemplo, na imagem a seguir (Figura 2) onde ele aparece sendo pintado para participar da corrida de tora dos homens.

A Corrida de tora acontece sempre quando há uma celebração ritualizada na aldeia. É uma das manifestações mais presentes entre os povos Timbira. Entre os *Panhi* a corrida é feita, normalmente, numa festa que eles e elas chamam de “Festa da Tora Grande” ou, na língua *Panhi* “*Párkaper*”. Esta festa acontece após um ano da morte de algum integrante do Povo para concluir o luto na aldeia conforme se explica na descrição da festa, que diz:

Este ritual de passagem é realizado em homenagem às pessoas falecidas e acontece sempre no período do verão. No início os padrinhos e madrinhas da tora pagam os cantadores que vão cantar todas as noites no pátio da aldeia até de manhã. E também são escolhidas duas pessoas para fazer escavação do tronco de buriti na preparação da Tora Grande.

Nesses rituais são servidos muitos alimentos produzidos nas roças como; batata, feijão, arroz, banana, farinha, macaxeira. (PEMPXÀ, 2013)

Figura 1: Corrida de tora



Fonte: <http://www.tocnoticias.com.br/mobile_ler_noticia.php?idnoticia=19809>, 2017.

A corrida é organizada a partir da divisão de dois grupos de homens, ou partidos como os próprios *Panhi* chamam, que são denominados de *Wanhmẽ* e *Katâm* “que competem correndo com as (02) duas toras; vence o partido que chegar primeiro no pátio da aldeia.” (PEMPXÁ, 2013)

Figura 2: Hapor sendo pintado para participar da corrida de tora.



Fonte: Acervo pessoal da autora. Ano: 2018.

O trabalho de campo foi desenvolvido com a intenção de coletar informações referentes a como se apresentam as sexualidades não heteronormativas no processo de produção do sujeito *Panhi*, para, assim, entender aqueles outros sujeitos que, embora tenham passado por todos os rituais e festividades, igualmente aos demais sujeitos do grupo, se diferem tanto nas construções de gênero quanto de sexualidade.

Todo esse processo compõe minhas memórias nessa complexa construção como sujeito antropológico. Revelado está que não devem ser somente minhas memórias, e compartilhá-las é instrumento de luta e visibilidade de grupos sociais hoje cada vez mais subalternizados, excluídos e menosprezados.

A elaboração e incorporação dessas memórias me colocam num lugar que me aproxima do que pretendi elaborar na produção dessa pesquisa e mostrar que a construção da antropóloga é anterior ainda à intenção de pesquisa, que em muitos momentos é o campo que nos escolhe mais do que nossa vontade de entender o campo.

Acredito que o capítulo “O efeito etnográfico”, da antropóloga Marilyn Strathern, em seu livro também intitulado “O efeito etnográfico” apresenta as transformações que passamos como pesquisador e impressões antes e depois do campo, bem como mudanças de olhar e o que se apresenta no campo. A beleza do inesperado no fazer etnográfico se confirma quando nos vemos em campo e nosso olhar nos direciona para algo que pode se parecer irrelevante anteriormente.

E mais: “[...] é em contraste com a expectativa do viajante pela novidade que a imersão fornece o que muitas vezes não foi procurado.” (STRATHERN, 2017, p. 313). A autora apresenta a possibilidade de transformação do campo e a transformação de nós, pesquisadores, frente ao campo. Esta transformação vai se apresentando na minha escrita e no meu modo de olhar o mundo e o campo a que me propus a observar/pesquisar.

1.2 “Todos os etnólogos são muito parecidos com os grupos que estudam.” (MATTA, 1976, p. 21).

A aproximação com os Apinajé se deu a partir do meu ingresso na UFT (Universidade Federal do Tocantins) e desde então convivo com esse povo em seu cotidiano, na elaboração de documentos e organização política.

Foi por meio desse contato promovido pela UFT que conheci o interlocutor que inspirou a pesquisa que venho desenvolvendo, que me levou aos estudos relativos à “homossexualidade” indígena, buscando entender como a existência de sujeitos descritos como “homossexuais” e indígenas (categorias mutuamente marcantes nos estudos antropológicos) pode ser pensada à luz da Antropologia de modo articulado e não separadamente como vemos em outras pesquisas.

Estudei sobre os Apinajé, por meio dos escritos de Nimuendajú permanece ressignificado e muito do que foi dito por ele não se pratica mais, o que podia ser observado já na década de 1990 pelo pesquisador Odair Giralдин.

O ambiente da minha pesquisa é a Aldeia Prata, Terra Indígena Apinajé, localizadas no município de Tocantinópolis-TO, aldeia onde o meu interlocutor mora e socializa e onde estabeleci meus laços afetivos após receber a nomeação *Panhi*.

O destaque do papel da mulher nesse grupo é evidente em vários momentos sociais deles, como observado na descrição da importância da mulher na análise de Rocha (2001, p. 22), quando relata que entre os Apinajé/*Panhi*, não se verifica a presença de uma casa dos homens, mas essa ‘conciliação’ entre os temas particulares e coletivos acontece tendo o pátio da aldeia como palco principal, sendo que os participantes nesta discussão nem sempre são apenas do sexo masculino, ao contrário, ainda que em menor quantidade, a representatividade feminina é um fato. (ROCHA, 2001, p. 22).

Assim, desenvolvi minha análise acerca das relações de gênero, sexualidade e etnicidade no Povo Apinajé / *Panhi* tentando compreender as relações construídas acerca do feminino, bem como da “homossexualidade” masculina, observada mais especificamente nas vivências do Hapor, ator principal dessa dissertação, por se declarar como homem homossexual dentro do seu grupo social e que é reconhecido na fala dos parentes como tal, ao ponto

de ser colocado como exemplo do que os *panhi* denominam de *kará*, determinando esse lugar para este sujeito.

Nesse contexto, o Hapor se torna sujeito do estudo e dos discursos quando ele se apresenta mais aproximado aos símbolos e práticas do que se configura dentro da etnia como no lugar do feminino e se mostra à vontade fazendo parte desse grupo de gênero e, entre os demais sujeitos do mesmo povo, também há uma aceitação do que ele representa para todos que o cercam.

Entendendo que o trabalho antropológico compreende as intersubjetividades e não se apresenta como outras ciências no sentido de buscar neutralidade, a antropologia necessita de imersão, participação, vivência, ou seja, “O homem de ciência, tal como o homem comum, tem de conviver com a realidade da compreensão intersubjetiva; ou, em outras palavras, tanto o cientista como o leigo encontram-se presos as suas determinações.” (OLIVEIRA, 2000, p. 86).

Ingressando no PPGAS-UFG tive contato com uma antropologia que não tinha visto na graduação. Onde consegui perceber a abrangência da área de estudo. Um de meus desafios compreensivos é entender o porquê de somente no mestrado esse processo acontecer.

Na graduação percebi que temos contato superficial com os estudos antropológicos, somente nos aprofundando por iniciativa própria, quando demandamos mais conhecimento sobre e quando estamos fazendo pesquisas para o TCC (Trabalho de Conclusão de Curso) ou ainda, quando estamos participando de pesquisas que demandam mais leituras além das exigidas pelo currículo obrigatório.

Na pós-graduação, não só nas disciplinas obrigatórias, mas também nas eletivas, que são escolhidas por nós, alunos, a partir das demandas que nossas pesquisas exigem, pude, só ingressando no mestrado, entender o que queriam dizer quando se falava da existência de outras epistemologias e da necessidade de termos acesso a elas, “desoperizando” nosso discurso e nosso pensamento, aproximando-os mais da realidade / contexto nacional no contato com obras latinas, indígenas e negras.

No PPGAS participei de disciplinas como teoria antropológica I e II, prática de pesquisa I e II, disciplinas estas que me apresentaram materiais e técnicas do método do estudo antropológico, respectivamente, disciplinas estas que

também nos proporcionaram discussões da antropologia clássica e contemporânea em conflito ou consonância com outras áreas do conhecimento como, por exemplo, a história, psicologia e filosofia abordadas e incorporadas por outros alunos presentes nas disciplinas enriquecendo assim, também, uma possibilidade de interdisciplinaridade nas discussões.

A disciplina de gênero e sexualidade, bem como a denominada etnologia indígena, foi primordial para a construção teórica do meu tema de pesquisa, assim como possibilitou à turma como um todo interação e trocas por meio das abordagens dos temas construídos pelos alunos presentes, bem como conhecimento, também, das produções científicas dos próprios professores, tanto das disciplinas como do Programa de Pós-Graduação no seu todo.

Participei de eventos que me proporcionaram crescimento como pesquisadora através das contribuições de colegas, professores e profissionais em antropologia que conheci. Fui convidada para falar da construção do meu trabalho e temas de pesquisa em palestras e minicursos no Instituto Federal do Maranhão – Campus Grajaú (IFMA-Grajaú).

Na construção do meu conhecimento antropológico submeti trabalhos que foram aprovados e apresentados em eventos como, por exemplo, “Entrelinhas”, promovido pelo PPGAS - UFG. Apresentei trabalho no evento RBA (Reunião Brasileira de Antropologia) – promovido pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), onde também foi incluído nos anais do evento.

Os meus últimos trabalhos apresentados foram no evento “5º Simpósio Internacional Eletrônico de Ensino de História”, no qual construí o texto em parceria com o Prof. Ms. Dhiogo Rezende Gomes o trabalho de título “A sexualidade não heterossexual no Brasil: alguns apontamentos para o ensino de história na temática indígena”, que também se encontra com previsão de publicação.

Além do trabalho apresentado no Evento “V Simpósio da FCS”, realizado no mês de setembro na UFG, onde lá apresentei o texto de nome “A homossexualidade indígena e a subalternização produzida pela colonização”, no Grupo de Trabalho “Epistemologias e Feminismos Negros”, onde percebi um amadurecimento tanto na minha escrita como no meu olhar antropológico sobre meu campo e onde tive a oportunidade de conhecer outras produções científicas

graças à generosidade das outras participantes e da banca que examinava nossos trabalhos.

A disciplina em que fiquei como estagiária foi: “etnografias contemporâneas”, ministrada pelo professor Dr. Glauco Ferreira. A participação no estágio e contato com etnologias contemporâneas me influenciou, por exemplo, no modo como construo este trabalho e principalmente este capítulo.

Nesse sentido, o ingresso no programa me apresentou outros olhares sobre o fazer antropológico e me provocou uma desconstrução no modo como quero e devo fazer antropologia, me desobrigando assim, a seguir a todo custo conceitos e obras construídas por autores clássicos e europeus, que muitas vezes não contemplam o que queremos construir no que diz respeito à nossa própria construção antropológica.

“Poderíamos dizer que o momento etnográfico funciona como exemplo de uma relação que junta o que é entendido (que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise)” (STRATHERN, 2017, p. 317).

Isso significa que, nesse processo que é o da escrita, é quando organizamos nossa análise sobre o que foi observado e que, nessa escrita, é o momento em que se espera que o campo contribua para a construção do que se espera dizer ou constatar ou perceber.

Não estamos alheios ao campo, não há neutralidade quando se espera imersão e participação no fazer antropológico, porque “é por meio da separação das pessoas umas das outras que se criam relações específicas, e é por meio das relações que elas são definidas umas em relação às outras.” (STRATHERN, 2017, p. 328).

E nessa relação corremos o risco de silenciar ou de fetichizar nosso interlocutor quando não conseguimos entender ou simplesmente ouvir quando não falamos do mesmo lugar desse interlocutor.

Organizei-me na tentativa de não praticar o silenciamento dos meus interlocutores e muito menos me colocar como porta-voz deles, me utilizando do princípio de construção de parceria no fazer etnográfico. “A antropologia, [...], é uma investigação constante e disciplinada das condições e potenciais da vida humana.” (INGOLD, 2010, p. 14)

Nessa investigação constante há também um vigiar-se constante que necessita de imersão não só no campo, mas também nas transformações que o próprio campo causa em nós porque, como propõe este capítulo, é nessas imersões no viver dos outros e no nosso que conseguimos construir o que chamamos de fazer antropológico.

Sendo assim, “o homem da ciência, tal como o homem comum, tem que conviver com a realidade da compreensão intersubjetiva; ou, em outras palavras, tanto o cientista como o leigo encontram-se presos a suas determinações (OLIVEIRA, 2000, p. 86). Mostrando para nós que somos bagagem antes de completar outras bagagens no momento em que entramos no campo.

Para compreender a cosmologia indígena que é descolonizadora é necessário fazer o exercício de se auto-descolonizar, no sentido de construir uma análise que esteja amparada nas transformações a que nos permitimos passar para conseguir descolonizar o pensamento do não-indígena, que muitas vezes são carregados de conceitos que não se aplicam aos indígenas e que, até então, se apresentou nas minhas vivências no sentido de domesticação do meu olhar sendo direcionado a outras perspectivas de construção de sexualidade.

Porque quando nos permitimos estar “exposta a sua nudez” (FANON, 1961, p. 32), nos vemos em processo de desconstrução ou de abertura de entendimento quando nos encontramos diante de algo ou alguém que não se constrói socialmente do mesmo modo que nós ou na mesma estrutura que nós ou, ainda quando mesmo sendo fruto da mesma construção, se entende de modo diferente.

Capítulo 2: Por um entendimento da sexualidade não-heteronormativa no contexto *Panhi*.

A elaboração de uma análise do modo como podemos interpretar as manifestações de sexualidades não-heteronormativas no contexto dos povos indígenas do/no Brasil faz-se necessária para construir uma interpretação coerente do contexto observado.

Compreendendo que estas manifestações e construções de sexualidades podem ser entendidas como homossexualidade ou não, tendo em vista que pela “lente da cultura” (BENEDICT, 2013) que, no contexto histórico brasileiro, também é afetado pela sociedade tida como ocidental e cristã é que são produzidos e reproduzidos preconceitos, decorrendo em segregação, tanto nas aldeias como na sociedade nacional, nas relações de “colonialidade” (SEGATO, 2013). Operando tanto na produção de identidades e diferenças dos sujeitos indígenas quanto dos não indígenas.

Conforme a análise da antropóloga Rita Segato (2013), nossa construção como sujeitos, também na sexualidade e no gênero, tratando de pessoas atravessadas pelo processo colonizador, sofre constantes influências normatizadoras, sendo assim, a forma como interpretamos e lidamos com sexualidades não-heterossexuais vai nos condicionar a produzir certo grau de distanciamento e preconceito em relação a esses sujeitos.

Guacira Louro (2000) define bem o que se quer dizer por construção de identidades tanto de gênero quanto sexual e como aprendemos a ser quem somos, construindo nós mesmos em todos os momentos de nossas vidas. Ela diz:

Todas essas transformações afetam, sem dúvida, as formas de se viver e de se construir identidades de gênero e sexuais. Na verdade, tais transformações constituem novas formas de existência para todos, mesmo para aqueles que, aparentemente, não as experimentam de modo direto. Elas permitem novas soluções para as indagações que sugeri e, obviamente, provocam novas e desafiantes perguntas. Talvez seja possível, contudo, traçar alguns pontos comuns para sustentação das respostas. O primeiro deles remete-se à compreensão de que a sexualidade não é apenas uma questão pessoal, mas é social e política. O segundo, ao fato de que a sexualidade é "aprendida", ou melhor, é construída, ao longo de toda a vida, de muitos modos, por todos os sujeitos. (LOURO, 2000, p. 8)

De modo igual, podemos perceber como os indígenas contemporâneos e agentes nas relações interétnicas negociam e lidam, ora segregando também entre os seus aqueles que não apresentam características heteronormativas.

Tal posicionamento indígena não é compreendido como manifestações das etnias em paralelos culturais em seus próprios termos, mas resultantes da aproximação com a sociedade envolvente colonizada através do cânone cristão, com sujeitos configurados por pares de opostos (o homem para mulher), sendo inadmissível ou um tabu a possibilidade de outras construções de sexualidade.

Indígenas que se reelaboram etnicamente na leitura de valores cristãos, com a forte intervenção de missionários, muitos deles residentes e membros ativos nas comunidades constituídas de templos e igrejas, operam visões e condutas discriminatórias e violentas com a considerada homossexualidade de seus membros, assim como toda religiosidade nativa.

Os estudos históricos e antropológicos sobre a temática no contexto indígena brasileiro informam sobre outras práticas sexuais que não necessariamente devem ser heterossexuais, denominadas aqui de “não-heterossexuais” a fim de não as rotular de “homossexualidade”, percebendo que essas construções são elaborações nossas e não deles.

O filósofo transexual Paul Preciado (2017) entende toda manifestação que foge a heterossexualidade como um manifesto contrassexual. As sexualidades não-heteronormativas formam um prisma de análise distinto por não operarem no binarismo de opostos da relação homem X mulher, mas homem X homem e mulher X mulher, entre outras.

À medida que as apresentações de opostos operam em um modelo heteronormativo ocidental e cristão em detrimento das outras sexualidades, operam-se também violências e preconceitos contra os sujeitos que constroem sexualidades dissidentes do modelo heterossexual cristalizado como padrão e “correto”.

Podemos destacar nesse texto um caso brutal vitimando um sujeito lido sem características heteronormativas pelos colonizadores, um Tupinambá foi violentamente assassinado, posto na frente da boca de um canhão para ser explodido em pedaços na capitania de São Luís no século XVII (MOTT, 1994).

Este exemplo expressa ainda no período colonial o que Achille Mbembe (2018) chama de necropolítica ou formas e tecnologias de aniquilar certos corpos

e seus demarcadores de gênero e sexualidade. O indígena e seu “crime” (ser um sujeito não-heterossexual), o que põe tal fato como o primeiro caso de assassinato no Brasil por este motivo registrado, reação da sociedade colonial vigente “[...]para purificar a terra de suas maldades” (MOTT, 1994, pp. 7-8).

Luiz Mott (1994, p. 7) nos informa ainda que “Entre os Tupinambá, que ocupavam a maior parte da costa brasileira, os índios gays eram chamados de *tibira*, e as lésbicas de *cacoaimbeguira*”. Termos que não podemos afirmar se eram ou não pejorativos na sociedade Tupinambá.

O que vemos nos relatos dos pesquisadores e viajantes são outras práticas sexuais que não necessariamente podem ser interpretadas como homossexualidade, assim como entendemos o modo de ser homossexual ou heterossexual. O que podemos identificar são construções de sexualidades completamente descoladas da tal normalidade heterossexual, construída pelo processo colonizador, ou seja, “o natural é uma pose difícil de ser mantida” (WILDE *apud* TREVISAN, 2000, p. 28).

O tabu sexual do modo como se apresenta nas sociedades colonizadas é uma construção do próprio colonialismo que tende à exclusão daqueles que não se enquadram nos moldes sexuais aceitos por ele.

O colonialismo afeta a todos que são atravessados por ele, modificando culturas, religiões, parentescos, símbolos determinantes das diferenças de gênero e também da forma como os sujeitos constroem, assimilam e incorporam suas sexualidades, sendo assim, do mesmo modo que deve ser levada em consideração a construção étnica, assim deve ser analisado o sexo.

O que nos leva a entender a heterossexualidade como uma das várias construções de sexualidade para assim, não a tratar como principal ou normal, considerando as outras sexualidades como desviantes. Esse entendimento é primordial para podermos construir uma análise que não seja afetada pela construção ocidental de hierarquização dos gêneros e das sexualidades, como aponta Guacira Louro (2000) em “Pedagogia da sexualidade” sobre como e onde podemos assim compreender essas construções, ou seja, como ela própria diz, “ensaiar uma resposta”:

[...] em que instância se aprende sobre sexo? O que se sabia? Que sentimentos se associam a tudo isso? Certamente a resposta a essas questões dependiam (e dependem) de inúmeros fatores. Geração,

raça, nacionalidade, religião, etnia seriam algumas das marcas que poderiam ajudar a ensaiar uma resposta. (LOURO, 2000, p. 10).

Pierre Clastres (2012, p. 127) nos apresenta um indígena Guayaki que aceita as características do universo tido como feminino na configuração social de sua etnia e desse modo é também aceito como tal no grupo sem, deste modo, haver produção de segregação oriunda de sua orientação sexual, ou seja, que “estava tão à vontade, tranquilo e sereno em seu papel de homem tornado mulher, [...]” e mais,

Krembegi, assumira até as últimas consequências sua condição de homem não caçador, ‘tornando-se’ uma mulher. Ou, em outros termos, Krembegi havia encontrado, por meio de sua homossexualidade, os topos ao qual o destinava logicamente sua incapacidade de ocupar o espaço dos homens. (CLASTRES, 2012, p. 127).

Conforme os estudos de Clastres no texto “Vida e Morte de um pederasta”, onde ele dá maior destaque à história de Krembegi, os sinais que colocam o indígena no lugar destinado ao feminino e assumindo os signos de gênero presente no grupo, no caso, o cesto, se recusando a tocar em um arco para a produção de uma foto por não se identificar com o instrumento em questão. Assim, para o autor, sua representação é assumida numa posição solicitando que a foto fosse produzida com o cesto que o indígena produziu com auxílio das mulheres, como pode ser notado no trecho a seguir: “Não se pode ser homem, dir-se-ia, senão contra as mulheres”.

Abolida esta distância e franqueado o limite, então se produz um contágio que faz o homem perder sua qualidade, sua masculinidade se esboroa: ele cai no espaço das mulheres. Arco-homem, cesta-mulher, eis o eixo que reparte as pessoas. O que acontece a um caçador sem arco? Torna-se uma pessoa da cesta. Assim era Krembegi. Ele não brincava quando dizia “minha cesta”, pois, com efeito, era a sua, fabricada com suas próprias mãos que os conselhos de uma mulher haviam guiado. (CLASTRES, 1995, p. 209)

Sobre configurações culturais ou padrões que as culturas podem constituir, Ruth Benedict (2016, p.139) distinguiu duas grandes chaves de opostos entre nativos da América do Norte na década de 1930: os povos “apolíneos” caracterizados pela busca “[...] da sobriedade e moderação, da desconfiança em relação ao excesso e à orgia. ” E em contraste, os povos

“dionisiacos” com características abundantes em todas as culturas circundantes aos primeiros. Estes últimos valorizam “[...] o excesso como fuga para uma ordem de existência além daquela dos cinco sentidos [...]”.

Pierre Clastres (1995) nos apresenta um olhar atento sobre Krembegi, que se vê confortável na posição a que foi destinado, fazendo-nos pensar na intersecção gênero e sexualidade quando pensamos na sexualidade indígena, pois como disse Roberto da Matta ([1976]), a passagem de um sexo a outros está estruturalmente equivalente à passagem de uma geração a outra. Clastres nos apresenta que diante do grupo social de Krembegi, os Guayaki.

Ninguém no acampamento presta-lhe atenção particular, ele é como todo mundo. Ele realiza apenas tarefas de mulher, todos sabem disso, é ponto pacífico. Assim Krembegi, nem mais nem menos anônimo que outro na tribo, ocupa tranquilamente o lugar que o destino lhe fixou. Vive com as mulheres, como elas, não corta seus cabelos e carrega uma cesta. Ele está em casa nesse lugar, [...] Por que seria infeliz? (CLASTRES, 1995, p. 211).

A observação de antropólogas e antropólogos abre para o entendimento que, em uma diversidade de povos indígenas em toda a América, há os que constituíram na longa duração um plano cultural dado nas pulsões emocionais, elaborando suas existências ao passo que há outros que as resistem. Fazemos um parêntese às inúmeras formas de relações sexuais em muitas culturas atreladas ao xamanismo, compondo arranjos diferentes de parentesco e organização social.

Nessa perspectiva, concordamos com Margaret Mead, quando diz que

Homens e mulheres são socialmente diferenciados, e cada sexo, como sexo, é forçado a conformar-se ao papel que lhe é atribuído. Em algumas sociedades, estes papéis socialmente definidos são expressos, especialmente, nas roupas ou nas ocupações, sem qualquer insistência nas diferenças temperamentais inatas. (MEAD, 1988, p. 25).

Ou seja, não há “inversão” ou “anormalidade” onde não se enxerga a diferença entre os sujeitos dentro de suas ocupações, desde que estes ocupem-se de funções determinadas e separadas pelas relações de parentesco e de gênero, sua sexualidade não será questionada em certo ponto. Porém, sabe-se que, partindo de outros referenciais culturais, podem existir mudanças no comportamento, bem como na aceitação daquele que se coloca como diferente

nos grupos sociais, onde marcas sociais, como a homossexualidade, por exemplo, podem ser interpretadas como negativas ou positivas conforme a permissividade do tempo em que este se manifesta, dependendo de “fatores externos, que acrescentam à prática homossexual maior ou menor grau de periculosidade, conforme as necessidades circunstanciais” da sociedade. (TREVISAN, 2000, p. 22).

De acordo com o que foi descrito por Fernandes (2015), historicamente temos relatos apresentando sexualidades não-heteronormativas quando analisamos textos de viajantes pelo Brasil desde o tempo da invasão europeia no século XVI. O que se percebe é uma diversidade de sexualidades que aqui chamaremos de práticas não heteronormativas, quando entendemos que as apresentações de pares de opostos em detrimento de outras sexualidades que fogem ao modelo ocidental no contexto indígena, se dá em virtude da colonialidade que opera coercitivamente sobre esses sujeitos (indígenas) além dos não-indígenas que transgredirem a heterossexualidade e/ou a monogamia na dogmática cristã.

A colonização de toda a América iniciou um processo que pretendia a assimilação ou até aniquilamento das culturas nativas, por meio da coerção religiosa, política e moral na “normalidade” heterossexual intimamente ligada ao modelo europeu cristão, sendo os indígenas taxados de selvagens promíscuos, portanto, objetos de doutrinação ou de justificativa do próprio extermínio pelos colonizadores (MOTT, 1994).

Apesar de denominações diferentes para os sujeitos que apresentam sexualidades não-heteronormativas, não havia discriminação ou manifestação de segregação ou preconceito entre os seus parentes (povo), segundo algumas fontes como códices, estátuas e registros orais que têm referências de mulheres e homens não-heteronormativos como deuses, ou personagens míticos com características lidas como homossexualidade (na visão alienígena) altamente valorizadas nas culturas indígenas (MOTT, 1994). Há um conjunto de visões que enredam um processo violento, simbólico e físico contra as sexualidades indígenas transgressoras da moral dominante.

Como afirma Mott (1994) a tal homossexualidade ou, como preferimos, a não-heterossexualidade não é novidade, ergue-se do surgimento das primeiras sociedades, tão presente no “Velho Mundo” em sua formação. Partindo dessa

perspectiva, não podemos categorizar as sexualidades não-heterossexuais próprias dos povos indígenas nem tampouco foi uma prática trazida nas caravelas para o “Novo Mundo” a partir do século XV. Para a América e para seus povos originários, junto com o complexo colonizador no plano político, econômico e religioso, ergueu-se o complexo homofóbico e seus paralelos.

Registros apontam para reações institucionais (Estados e religião) de muita violência pelos colonizadores do norte ao sul da América. A não-heterossexualidade nativa era reprimida como que para servir de exemplo à velha e presente prática no mundo europeu em seu berço cristão. Não impedindo as relações intersexuais entre “sodomitas” de diferentes origens e classes sociais no mundo colonial. Mott (1994, p. 6) se refere a uma “subcultura gay” nesse contexto:

Apesar da sodomia ser considerada pela Cristandade como “o mais torpe, sujo e desonesto pecado”, punida como crime hediondo equivalente ao regicídio e à traição nacional, merecedores os homossexuais da pena de morte na fogueira, não obstante tamanho tabu e discriminação, à época das grandes descobertas, floresceu na Península Ibérica intrépida e heroica sub cultura gay nalgumas partes mais visível e ousada do que a existente em países europeus fora da esfera inquisitorial. (MOTT, 1994, p. 6).

Embora exista tamanha vigilância e repressão violenta, homens europeus homossexuais encontram nas colônias americanas um ambiente mais propício às suas práticas sexuais do que na Europa. Mott (1994) registra que 18% dos sodomitas condenados em Portugal pelo Tribunal do Santo Ofício foram degredados para o Brasil e aqui, voltando a reincidir no que era considerado “vício”.

Neste quadro de sociedade colonial com presença marcante de relações não-heterossexuais, temos que entre 1591 e 1620, de um total de 283 culpas confessadas nas duas Visitações que o Santo Ofício (da que fez a diferentes Capitanias do Nordeste brasileiro, há registro de 44 casos de sodomia (15,5%), sendo, depois da blasfêmia, o desvio mais frequentemente praticado pelos colonizadores.

Dos denunciados, 61% eram brancos, 24% mestiços de variados fenótipos, 9% negros e 6% índios, predominando as relações sodomíticas entre parceiros de diferentes cores, os quais ocupavam toda a gama de profissões: de Governador Geral do Brasil, como Diogo Botelho, a sacerdotes, senhores de

engenho, funcionários públicos, militares, estudantes, feitores, criados, escravos etc. (MOTT, 1994, p. 7).

Assim, vê-se necessário relativizar a ideia de “homossexualidade” como pecado e como doença, ou como ato desviante de indivíduos e grupos étnicos dentro de um contexto histórico. Entendendo assim, as mudanças e permanências do período colonial à contemporaneidade, fazendo-nos refletir sobre as razões sociais das diferenças de gênero e sexualidade que se impõem na sociedade brasileira, fazendo com que presenciemos índices altíssimos de homicídios contra pessoas LGBT, sem falar ainda no contexto indígena sobre a produção de violência de sexualidade em intersecção com o racismo empregados sobre a população indígena.

Como observamos em dados do ano de 2017, onde foram registrados que “445 lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBTs) foram mortos em crimes motivados por homofobia. O número representa uma vítima a cada 19 horas. O dado está em levantamento realizado pelo Grupo Gay da Bahia (GGB), que registrou o maior número de casos de morte relacionados à homofobia desde que o monitoramento anual começou a ser elaborado pela entidade, há 38 anos.” (VALENTE, 2018).

A criminalização da homofobia, que inverteria historicamente a condição da não-heterossexualidade, no passado, prática passiva de punição com a morte e a possibilidade oposta de punir àqueles que desrespeitem homens e mulheres por suas constituições fora da heterossexualidade.

Análise que carece de mais elementos com as populações indígenas que têm membros não-heterossexuais, pelos múltiplos demarcadores sociais da diferença e da discriminação da identidade de “índio gay”.

2.1 A homossexualidade indígena e a subalternização produzida pela colonização

Buscando fazer um diálogo que se apoie nas teorias sobre sexualidade, gênero e etnicidade atravessados pelo processo colonial, entendendo que na intersecção entre estes marcadores é que podemos perceber as produções de discriminações advindas destes.

O modo como fomos educados/colonizados constrói nos sujeitos hierarquizações, que tornam outros sujeitos condicionados à categoria de subalternizados, onde sofrem castração de suas subjetividades e existência de seus marcadores, como o ser indígena, homossexual, entre outros, inseridos numa sociedade etnocêntrica, heteronormativa e colonialista.

Construindo uma breve compreensão que contemple um sujeito que se vê como diferente no contexto social em que vive no que tange à sua construção como pessoa dentro do seu grupo e fora dele, que o faz se perceber como “homossexual indígena”.

Para entender os processos de construção da sexualidade Apinajé precisamos, em um primeiro momento, nos apartar de ideias naturalizadas de sexualidade. Auxiliada pelo discurso produzido por Guaraci Lopes Louro quando a autora apresenta a necessidade de desnaturalizar certas construções, porque do contrário não faria sentido uma análise sobre a sexualidade, por exemplo, nos colocaria presos à naturalização deste marcador, ou seja,

Muitos consideram que a sexualidade é algo que todos nós, mulheres e homens, possuímos “naturalmente”. Aceitando essa ideia, fica sem sentido argumentar a respeito de sua dimensão social e política ou a respeito de seu caráter construído. (LOURO, 2000, p. 10)

A etnologia indígena produzida no que tange aos povos indígenas de tronco linguístico Jê nos dá arcabouço teórico para, no entendimento de que as produções de sexualidades e de gênero elaboradas por estes povos estão operando de uma forma completamente diferente das teorias antropológicas que abordam gênero e sexualidade, nos levando a crer que é de suma importância a observação destas elaborações no campo do sujeito estudado/observado, onde se elabora também a cultura característica da etnia, porque, “é então no âmbito da cultura e da história que se definem as identidades sociais [...]”. (LOURO, 2000, p. 11).

O que nos faz pensar que a carga discriminatória sofrida por aqueles que se denominam homossexuais não é produto essencial da construção do ser Apinajé, mas sim, de um processo de violência de subjetividades que todos os que sofrem o processo colonizador estão expostos, porque “nossos corpos

constituem-se na referência que ancora, por força, a identidade” (LOURO, 2000, p. 12).

Entendemos que o colonialismo nos atravessa até hoje e que não nos libertamos dele na produção de nossas subjetividades, muito pelo contrário, somos produtos diretos da reprodução do colonialismo quando nos pautamos numa moralidade que foi naturalizada na nossa educação de como ser um sujeito moderno e ocidental, trazendo para nós padrões de existência onde marcadores sociais da diferença não cabem porque fogem ao que denominam normalidades e moralidades cristãs.

Tentando construir uma compreensão que contemple a existência do ser “homossexual” indígena em um local que o colonialismo alcançou pessoas não heterossexuais afetando, desse modo, suas relações dentro e fora da aldeia, provocando uma domesticação dos corpos em consonância com leituras que tratam da intersecção sexualidade e etnicidade, onde são elaboradas sexualidades descoladas da heteronormatividade e que as pessoas são levadas à situação de subalternização por não se encaixarem nos padrões estabelecidos pelo processo colonizador cristão heterocentrado e patriarcal.

Acerca do que denominamos intersecção é necessário elucidar sobre exatamente o que estamos tratando. Quando evoco o termo intersecção julgo necessário para compreender as produções de subalternização dos sujeitos que se encontram em determinados marcadores como, por exemplo, da sexualidade e da etnicidade, que constantemente são evocados nas ciências sociais, a fim de entender que estes colocam pessoas na base da pirâmide social e que a associação desses e de outros marcadores potencializam o lugar que determinadas pessoas irão ocupar na sociedade que estão inseridas. Ou seja, conforme explicação do pesquisador Carlos Eduardo Henning (2015, p. 105), o que vemos na intersecção dessas categorias é o “entrelaçamento de diferenças e desigualdades”.

Desse modo,

se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é [...] o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas [...] [e] se tornou impossível separar a noção de ‘gênero’ das interseções políticas e culturais em que

invariavelmente ela é produzida e mantida (BUTLER, 2003, p. 20 apud HENNING, 2015, p. 108).

Sabendo que o termo “interseccionalidade” (AKOTIRENE, 2018) tem sua origem nos Movimentos Feministas Negros e reconhecendo que as teorias elaboradas por esta abordagem científica têm mais proximidade com a realidade indígena, vê-se necessário também discorrermos sobre a interseccionalidade apresentada por Carla Akotirene, quando a pesquisadora informa a necessidade de outros sujeitos aprenderem e discorrerem sobre os atravessamentos entre marcadores nesses sujeitos, histórica e socialmente marcados e subalternizados pela e na sociedade ocidentalizada, ou seja,

O Feminismo Negro dialoga concomitantemente entre/com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. O letramento produzido neste campo discursivo precisa ser aprendido por Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, *Queer* e Intersexos (LGBTQI), Pessoas Deficientes, Indígenas, Religiosos do Candomblé e Trabalhadoras. Visto isto, não podemos mais ignorar o padrão global basilar e administrador de todas as opressões contra mulheres, construídas heterogeneamente nestes grupos, vítimas da colisão múltipla do capacitismo, terrorismo religioso, cisheteropatriarcado e imperialismo. (AKOTIRENE, 2018, p. 18).

Ainda sobre interseccionalidade, Carla Akotirene (2018, p. 20) diz: “a interseccionalidade veio até nós como ferramenta de ancestralidade.”. É por isso que me amparo nessa ancestralidade para entender e construir uma análise que contemple e que se vê necessário contemplar a intersecção entre Etnicidade, Gênero e Sexualidade onde, nessas categorias, pela ótica da elaboração *panhi* não podem e nem devem ser analisadas através dos conceitos elaborados pelas pesquisas ocidentais e europeias pois, assim como determinados grupos africanos,

as categorias de gênero ocidentais são apresentadas como inerentes à natureza (dos corpos), e operam numa dualidade dicotômica, binariamente oposta entre masculino/feminino, homem/mulher, em que o macho é presumido como superior e, portanto, categoria definidora, é particularmente alienígena a muitas culturas africanas. (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 8).

Do mesmo modo são alienígenas também ao entendimento indígena Apinajé / *Panhi*.

O que presenciamos são discursos de uma moralidade que produz discriminação, subalternização e violência nas vidas daqueles que não fazem parte dessa moralidade colonialista.

Utilizo o termo homossexualidade a fim de construir um diálogo com o discurso do sujeito que a mim se apresenta como tal com os processos que sofremos por meio da colonização onde são construídos, nesse processo, padrões de sujeitos que discriminam aqueles que não se encaixam neles, como por exemplo, a homossexualidade, que não se encaixa na “normalidade” heterossexual e a condição de pessoa indígena que não se encaixa no modelo de um ser moderno e “evoluído” elencado pela moralidade colonial ocidentalizada e cristianizada.

Quando dizemos que somos produto da colonialidade queremos indicar que ainda somos guiados por ela, inclusive depois de colonizados, o que quer dizer que padrões impostos pelo colonizador nos são internalizados e naturalizados ao ponto de pensarmos como nossos esses padrões, naturalizando também as hierarquizações dos sujeitos em detrimento de outros quando esses outros não são assimilados pela moralidade colonizadora causando, desse modo, a produção de racismos, sexismos, etnocentrismos, lgbtfobia e todas as segregações que subalternizam aqueles que sofrem a produção de preconceitos.

Vê-se necessário pensar os efeitos da colonialidade nas relações dos povos indígenas e no modo como entendem hoje as outras sexualidades que não são baseadas pela heteronormatividade e que se apresentam no contexto de um grupo social indígena Apinajé, tendo em vista que já se percebe mudanças nas relações de gênero pautadas numa moralidade que localiza todo sujeito que apresenta signos do que se configura e é aprendido como feminino.

Este processo colonizador atravessa de todas as formas violentas as categorias como gênero, sexualidade e etnicidade, obrigando pesquisadores que se propõem a entender mais a fundo essas construções a não as dissociar para obter uma compreensão que contemple essas especificidades interseccionadas.

Nossas subjetividades são construídas individualmente em consonância com o que vamos aprendendo em relação com a sociedade em que estamos inseridos. Desse modo, temos a certeza que somos os únicos com

características relacionais, o que nos faz pensar em como se quer padronizar as sexualidades, se estas são carregadas de nossas subjetividades, ou são elas próprias a essência de nossas subjetividades, como descreve Bohannan no trecho “[...] não há uma natureza humana exatamente igual no mundo inteiro e que as interpretações dos dramas humanos só fazem sentido no contexto.” (BOHANNAN, 2005 *apud* PELÚCIO, 2016, p. 125). Ainda assim, seguimos carregados dos padrões aprendidos que nos influenciam e nos engessam numa moralidade aprendida, ou seja, “[...] dá a ver as cicatrizes de um passado colonial [...]” (PELÚCIO, 2016, p. 129).

A colonização é instrumento de poder que, além de nos moldar, ou moldar nossas ações, oprime hierarquizando e provocando distanciamentos em relações, ocorre que alguns sujeitos são mais afetados negativamente que outros quando essa colonização impõe certas noções como as de raça, de gênero e de povo/nação, manejando as relações de poder e mantendo-as no controle. Ou seja,

Mais do que se perguntar ‘porque’ isso ocorre talvez seja a questão de compreender ‘como’ isso ocorre e de que maneira esses processos de subalternização e silenciamento dão sentido à própria ordem colonial. (FERNANDES, 2018, p. 109).

A hierarquização dos sujeitos pautada em valores de uma moralidade que exclui pode ser uma resposta para o aparecimento de manifestações discriminatórias nas aldeias, pois, de todo modo que o não indígena se afeta pela educação colonizadora, os indígenas também são afetados, trazendo para a realidade deles estranhamentos que antes não eram encarados como problema, o que nos faz pensar que, se um indígena se identifica como um sujeito subalternizado, é exatamente porque ele foi afetado negativamente em seus marcadores, sendo assim,

[...] o simples fato de um indígena se assumir como ‘gay’ e ‘indígena’ significa um duplo ato de resistência, tanto do ponto de vista de sua sexualidade quanto de sua etnicidade quando se fala em ‘homossexualidade indígena’, por mais problemático que seja do ponto de vista analítico, isso subverte uma dupla camada de preconceito. Sua própria existência é, em si, um ato de resistência. (FERNANDES, 2018, p. 115).

O que permite entender que “O processo de colonização das sexualidades indígenas não pode ser compreendido fora da relação de trabalho e do modelo de moral e de família imposto ao longo da colonização.” (FERNANDES, 2016, p. 51). Onde a responsabilidade da construção de uma moral cristã produz a subalternização de sujeitos que não se enquadram nesse modelo, como os homossexuais e os indígenas.

Desse modo, concordo que

É impossível pensar o sistema colonial sem a manutenção e controle das sexualidades, e em um contexto de relação interétnica tem-se ainda um outro conjunto de justificativas empregadas para a sujeição e o controle dessas sexualidades: a subalternização do outro. (FERNANDES, 2016, p. 5).

Larissa Pelúcio (2016) nos ajuda a pensar as exclusões quando detecta o modo como os sujeitos são tornados abjetos a partir de um discurso de poder produzido pela colonialidade, que elenca pessoas para serem lidas como inferiores no modelo de sociedade capitalista, heterocentrada, patriarcal e etnocêntrica. Essas pessoas são, entre outros, sujeitos que podemos tratar mais adiante, indígenas e homossexuais. Mas quando a exclusão marca esses sujeitos nessas duas condições? Ou quando o sujeito tem no seu corpo as subjetividades que o colocam na condição de abjeção? A autora fala que se “[...] a construção dos sujeitos abjetos é marcada por discursos de poder, nos quais as experiências de exclusão estão referidas a processos históricos que marcam subjetividades” (PELÚCIO, 2014, p. 20), esses sujeitos serão atravessados pela abjeção.

Então, esses humanos colocados em abjeção são aqueles

sujeitos étnica e/ou racialmente posicionados, coletivos rurais e/ou interioranos, culturas não centradas em uma retórica moral(izante) moderna de classe média urbana e branca que tendem a ser subalternizadas” (FERNANDES; GONTIJO, 2016, p. 14)

Aqueles pelos quais “o colonialismo opera nas brincadeiras de preconceito, nas agressões e nas mortes que ainda hoje, indígenas LGBT sofrem dentro e fora de suas aldeias” (FERNANDES; GONTIJO, 2016, p. 93).

Como diz Judith Butler em “corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo”,

afirmar que as diferenças sexuais são indissociáveis de uma demarcação discursiva não é a mesma coisa que afirmar que o discurso causa a diferença sexual. A categoria do "sexo" é, desde o início, normativa: ela é aquilo que Foucault chamou de "ideal regulatório". Nesse sentido, pois, o "sexo" não apenas funciona como uma norma, mas é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, isto é, toda força regulatória manifesta-se como uma espécie de poder produtivo, o poder de produzir — demarcar, fazer, circular, diferenciar — os corpos que ela controla. Assim, o "sexo" é um ideal regulatório cuja materialização é imposta: esta materialização ocorre (ou deixa de ocorrer) através de certas práticas altamente reguladas. (BUTLER, 1999, p. 1).

Ainda sobre sexo e corpo e sujeitos que são colocados nas categorias subalternas dentro da sociedade produto da colonização, Judith Butler diz,

o que constitui a fixidez do corpo, seus contornos, seus movimentos, será plenamente material, mas a materialidade será repensada como o efeito do poder, como o efeito mais produtivo do poder. Não se pode, de forma alguma, conceber o gênero como um constructo cultural que é simplesmente imposto sobre a superfície da matéria - quer se entenda essa como o "corpo", quer como um suposto sexo. Ao invés disso, uma vez que o próprio "sexo" seja compreendido em sua normatividade, a materialidade do corpo não pode ser pensada separadamente da materialização daquela norma regulatória. (BUTLER, 1999, p. 2).

Enfim, esta pesquisa busca se aliar às vozes que discutem sobre a temática da homossexualidade indígena, não na pretensão de dar voz a esses sujeitos, mas sim com a intenção de tornar visível uma temática que se mostra pertinente a um contexto social que exclui e invisibiliza aqueles que não se enquadram no modelo colonizador e moralizante cristão onde só são percebidos como humanos os que são encaixados nos padrões, na certeza de que

refletir sobre a persistência da quase inexistência de pesquisas nas ciências sociais brasileiras e, em particular, em antropologia, sobre a experiência e expressões da diversidade sexual e de gênero em contextos interioranos e rurais em situação etnicamente diferenciada (FERNANDES; GONTIJO; TOTA; LOPES, 2016, p. 11).

Coloca-nos como parte da resistência que é a existência dos sujeitos subalternizados.

2.2 O povo *Panhi*: pequena história e geografia *kupen* sobre a relação TI – Povo.

Identificados como Timbira Ocidental, os Apinajé têm uma organização social sofisticada, composta por aldeias em formatos circular de características matrilinear e relativamente populosas.

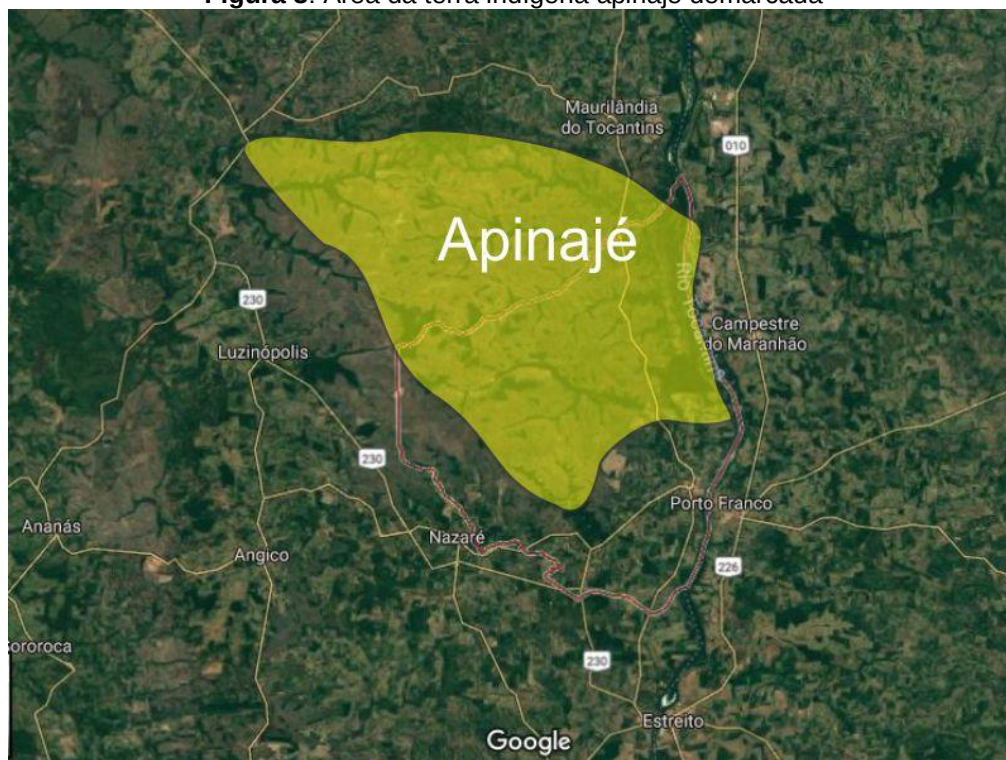
Conforme o Instituto Socioambiental (2015), os Apinajé “[...], sofreram uma grande (de)população e desestruturação social, quando seu território foi invadido por centenas de famílias de migrantes e tiveram suas terras cortadas por estradas, como a Belém- Brasília e a Transamazônica.”

Esses personagens ganham um novo papel no contexto do Município de Tocantinópolis quando eles começam a se apropriar da temática ICMS Ecológico⁵, sistema de compensação financeira tornado legislação municipal.

O povo Apinajé pertence ao grupo linguístico macro jê e língua jê que se encontra próximo ao rio Tocantins, na região tocantina, conhecida por Bico do Papagaio, com território demarcado e homologado desde a década de 1985, onde se compreende a dimensão de aproximadamente 142 hectares, abarcando os municípios de Tocantinópolis, Maurilândia do Tocantins, Cachoeirinha e São Bento do Tocantins, cortado pelas rodovias BR230, onde ao longo do trecho estão localizadas as aldeias São José, Patizal e Cocalinho; TO126 e TO124, que seccionam toda a reserva.

⁵A possibilidade de o estado criar o ICMS Ecológico dá-se mediante consideração do critério ambiental no momento de calcular a participação de cada um dos municípios na repartição dos valores arrecadados. Ou seja, o nome “ICMS Ecológico” advém da possibilidade de estipular critérios promovendo ao Município de Tocantinópolis uma arrecadação financeira significativa conforme os projetos de preservação ambiental promovidos pelos indígenas Apinajé, e da importância da comunidade Apinayé na arrecadação desse imposto. Essa apropriação acontece, na visão de Roesler e Cenci (2010).

Figura 3: Área da terra indígena apinajé demarcada



Fonte: Disponível em: <tocnoticia.com. br> Acesso em: 05 out. 2019.

O ICMS Ecológico pode servir como um instrumento de estímulo à conservação da biodiversidade, quando ele compensa o município pelas Áreas Protegidas já existentes e também quando incentiva a criação de novas Áreas Protegidas, já que considera o percentual que os municípios possuem de áreas de conservação em seus territórios.

Entretanto, é importante destacar que, de forma geral, o critério ambiental refletido no ICMS Ecológico é mais amplo e abarca, além das Áreas Protegidas, outros fatores, como a gestão de resíduos sólidos, o tratamento de esgoto e outros determinados de acordo com cada lei estadual.

Portanto, podemos conceituar o ICMS Ecológico como o critério ou conjunto de critérios ambientais, utilizados para a determinação do quanto cada município vai receber na repartição dos recursos financeiros, arrecadados com o ICMS. (FUNDAÇÃO ALCOA, 2019).

No território da imagem apresentada acima são registradas, atualmente, por volta de 27 aldeias, onde reside uma população crescente de 2.342 pessoas conforme registros da SIASI/SESAI (2014).

Das 27 aldeias hoje existentes, a mais populosa é a Aldeia São José, com 392 pessoas, seguida da aldeia Mariazinha, com 280. Temos 4 aldeias (Abacaxi,

1797 estabelece-se contato permanente com a instalação de um posto militar da coroa portuguesa em terras apinajé, a fim de defender os colonos dos conflitos com o povo indígena que, na intenção de se defenderem, atacavam quem encontravam explorando seus recursos naturais, no entanto esse posto foi abandonado em virtude das várias investidas dos Apinajé em ataques aos militares que ali estavam. (LADEIRA E AZANTE, 2003 *apud* PHILLIPS, 2014).

Segundo Roberto da Matta (p. 68 *apud* ALBUQUERQUE, 2007, p. 214), ao descrever a morfologia da sociedade Apinajé, comenta:

Falar em sociedade Apinayé, implica para esses indígenas tomar a aldeia como ponto de referência e, posteriormente, fazer oposições entre grupos sociais e categorias, utilizando um eixo diametral ou eixo concêntrico. A ordem social é, pois, obtida pelas oposições e o dinamismo do sistema é dado pela passagem de uma a outra dimensão antitética.

Falar dos Apinajé é falar de um grupo social que “atribui à mulher uma série de qualidades que contrastam com as do homem. Homem e mulher para eles se opõem social, política, cerimonial e também fisicamente.” (MATTA, [1976], p. 153).

Sendo assim, o que vemos na construção geracional é que a passagem de uma geração a outra está direta e estruturalmente ligada à construção sexual que equivale de um sexo a outro e “essa equivalência pode ser entendida e explicada se tomarmos a concepção apinajé do sistema de relações” (MATTA, [1976], p. 153).

2.3 Como surge a Aldeia Apinajé Prata? da história oral à escrita.

A Aldeia Apinajé Prata, Terra Indígena Apinajé, surge em torno do ano 2000 (Em relatos dos moradores não se pode precisar a data exata da fundação da aldeia, mas sabe-se que foi aproximadamente no início do século XXI).

A partir de um projeto desenvolvido pela Instituição CTI (Centro de trabalho Indigenista), onde foram selecionados alguns indígenas da Aldeia São José, Aldeia de origem dos moradores da Aldeia Prata, que obtiveram formação para a criação e manutenção de viveiros de mudas nativas do cerrado. Após essa formação, estes indígenas, Elias Apinajé e Moacir Xerente, perceberam

que a Aldeia São José, considerada a mais populosa aldeia apinajé e também conhecida como a Aldeia mais antiga fundada, está descrita pelos pesquisadores Curt Nimuendajú, Roberto da Matta e Odair Giralдин, local de seus campos de pesquisa, não teria espaço para a criação de um viveiro de mudas por conta de sua quantidade de moradores em relação ao espaço de terra disponível.

Nesse contexto, era sabido que uma fazenda próxima ao município de Tocantinópolis – TO, mais ou menos 30 quilômetros, havia sido desapropriada, com a finalidade de que esta teria sido identificada e comprovada como Terra indígena demarcando-a como tal. Com esta informação, os indígenas que participaram da formação, oriundos da Aldeia São José, promoveram entre seus pares a necessidade de ocupar, de algum modo, este território, em reunião com as lideranças e desse modo, iniciam a criação do viveiro de mudas na nova terra demarcada.

Acontece que estes formadores, treinados pela CTI, junto com outros indígenas interessados em participar da criação e manutenção do viveiro de mudas, bem como aprenderem as técnicas utilizadas nesse modo de produção, todos os dias ou de tempo em tempo teriam que ir e voltar para sua aldeia de origem andando. A distância entre a Aldeia Prata e a Aldeia São José é em torno de 20 km se for por dentro da mata o que tornava cansativo o trabalho de cuidar do viveiro e de suas próprias roças nas suas aldeias de origem.

Diante disso, alguns indígenas começaram a produzir outras roças além do viveiros na terra então demarcada, em seguida foram levando seus familiares para passarem mais tempo na terra. Junto com essas decisões tiveram como consequência a perda de alguns alimentos, por não estarem acompanhando o desenvolvimento das roças da aldeia de origem. Em seguida começaram a surgir casas nessa terra e, com esse desenvolvimento e percebendo o movimento em torno disso, O Sr. Quirino Laranja Apinajé, Cacique da Aldeia São José, no momento da fundação da Aldeia Prata, entrega seu cacicado e anuncia que irá fundar uma aldeia na terra demarcada em que estavam desenvolvendo o projeto do viveiro de mudas e que irá levar consigo seus *Kra* (filhos) e sua *Pro* (esposa).

Assim segue o Sr. Quirino, seus Kra e sua Pro além de outros indígenas que gostariam de participar dessa nova aldeia e os formadores e produtores do viveiro de mudas com suas famílias.

Percebe-se nessa aldeia uma formação de um universo de pessoas que, de acordo com o modo como se entendem como família, são considerados todos com algum grau de parentesco próximo, ou seja, quando indagamos algum morador da Aldeia Prata, temos como resposta que todos são primos ou irmãos, pais ou padrinhos uns dos outros.

Os que são considerados fundadores da Aldeia Apinajé Prata são aqueles senhores que vislumbram a criação de um viveiro nesta terra e o Senhor Quirino, que observou a movimentação desses participantes no sentido de permanecerem mais tempo na aldeia nova que na aldeia de origem. Nesse caso, os fundadores da aldeia são o senhor Elias Apinajé, Moacir Xerente e Quirino Apinajé, iniciando a aldeia com não mais que 3 casas ou em torno de 5 famílias.

Hoje na aldeia residem em torno de 140 habitantes, em 24 casas com mais ou menos 28 famílias, pensando que algumas famílias são formadas e não necessariamente se forma junto ou em seguida uma casa para abrigar esta família, e essa continua morando em seu núcleo familiar de origem, como temos conhecimento que o Povo Panhi é de característica matrilocal, onde a matriarca é o centro da convivência, e que as pessoas tendem a rodeá-la, o que possibilita as filhas e os filhos continuarem residindo na casa da mãe mesmo após a formação de sua própria família.

Atualmente, o cacique que responde pela aldeia e constrói relações interessantes e muitas vezes benéficas, tanto para a aldeia quanto para a associação que dela também nasceu, se chama Joel Dias, que não espantosamente, é o filho do senhor Quirino, fundador e primeiro cacique da aldeia.

Esse resumo da história da fundação se pretende o início de uma tentativa de produção de um livro sobre a aldeia e sua fundação, material que foi solicitado pela liderança, objetivando não perder de vista a fala dos fundadores enquanto ainda estão vivos. Junto a esse material impresso, a liderança, com auxílio financeiro fomentado pela Associação Pika Mex, pretende-se produzir, em concomitância, um pequeno documentário relatando esses fatos.

Capítulo 3: Domesticando a heterossexualidade

Este capítulo consiste numa análise sobre o modo como se descontrói a normalidade heterossexual que é imposta pela sociedade e que é vista em diversas manifestações culturais do povo Apinajé. Estas manifestações, que permeiam o cotidiano, podem ser compreendidas como construções de signos e símbolos que determinam um espectro de gênero em sua dualidade, homem X mulher. Destaque-se que esta dualidade, no contexto Apinajé / *Panhi*, parece não atravessar o sujeito no que concerne a sua sexualidade, desnaturalizando assim, uma aparente obrigatoriedade heteronormativa inicialmente observada nesse grupo social.

Ressaltamos que o sujeito apresentado pelo grupo como dissidente, na pesquisa que deu origem a esta dissertação, transita, dependendo do ritual, festa ou atividades cotidianas, entre os dois gêneros que se mostram presentes no povo Apinajé / *Panhi*. Temos aí uma demonstração de que gênero e sexualidade nem sempre se mostram como interligados, apesar de serem diretamente relacionais e que aquele sujeito pode transitar no gênero, mas não necessariamente na sexualidade, tem estas construções independentes, porém complementares, tendo em vista que no seu meio social ele pode ser aceito ou não, assim como Krembegi, personagem observado por Pierre Clastres (2012), desde que o sujeito, independente da sua sexualidade ser heteronormativa ou não, incorpora os signos de um ou mais gêneros apresentados no grupo social, este será tratado como um sujeito dentro do gênero.

Numa tentativa de compreender que alguns conceitos não contemplam determinadas especificidades e que precisamos destacar características diferenciadas dos sujeitos a fim de, desse modo, construir um entendimento particular referente ao contexto, me amparo no conceito de “cidadania diferenciada” construído pelo Antropólogo Gersem Baniwa (2006), onde o autor discorre sobre a necessidade de apresentar um novo conceito de cidadania que abarque as particularidades dos povos indígenas, sendo ele próprio sujeito indígena que reconhece que o tratamento de cidadania produzido pelo Estado Brasileiro tenta generalizar os indivíduos, ignorando o que podemos entender por dupla nacionalidade apresentada pelos Povos Indígenas Brasileiros, ou seja,

[...] importa destacar que, quando falamos de diversidade cultural indígena, estamos falando de civilizações autônomas e de culturas; de sistemas políticos, jurídicos, econômicos, enfim de organizações sociais, econômicas e políticas construídas ao longo de milhares de anos, do mesmo modo que outras civilizações dos demais continentes: europeu, asiático, africano e a Oceania. Não se trata, portanto, de civilizações ou culturas superiores ou inferiores, mas de civilizações e culturas equivalentes, mas diferentes.

[...] não existe uma identidade cultural única brasileira, mas diversas identidades que, embora não formem um conjunto monolítico e exclusivo, coexistem e convivem de forma harmoniosa, facultando e enriquecendo as várias maneiras possíveis de indianidade, brasilidade e humanidade. (BANIWA, 2006, p. 49).

Ainda sobre o conceito de cidadania diferenciada, o autor nos mostra, sem a pretensão de tal ofício, como as culturas são elásticas, ressignificadas e reelaboradas para assim acompanhar o tempo das pessoas e dos grupos sociais, quando nos apresenta os usos da cidadania pelos indígenas brasileiros, nestes termos, “[...] a cidadania é um recurso apropriado pelos povos indígenas para garantir seu espaço de sobrevivência em meio a uma sociedade majoritária.” (BANIWA, 2006, p. 89).

E conceitua o que ele chama de “cidadania diferencia”, como sendo,

[...] possibilidade de avanço no campo de uma cidadania plena ou dupla para os povos indígenas, havendo a proposta de incorporar à noção de cidadania o reconhecimento de direitos de diferenciação legítima que garantisse a igualdade de condições – não pela semelhança, mas pela equivalência – criando novos campos sociais e políticos nos quais índios seriam cidadãos do Brasil e, ao mesmo tempo, membros plenos de suas respectivas sociedades étnicas. O conceito de cidadania diferenciada deve ser bem compreendido para que não se torne diferente, desigual, inferior ou uma anomalia. Cidadania diferenciada significa que os povos indígenas, além de usufruto dos direitos universais do cidadão brasileiro ou planetário, possuem também o usufruto de direitos específicos relativos à sua cultura, as tradições, aos valores, aos conhecimentos e aos ritos. (BANIWA, 2006, p. 89).

Utilizo o conceito e sinto a necessidade de explicitá-lo para que haja um entendimento do que se trata o termo “diferenciado”, explorado pelo autor que seleciono para este capítulo, na tentativa de construir o que chamo neste trabalho de “sexualidade diferenciada”, onde por esse prisma se elabora um entendimento que não podemos abordar determinados contextos apresentados na lógica indígena fazendo somente um empréstimo do que conhecemos na lógica não indígena como, por exemplo, a homossexualidade, e fazer assim um

exercício de domesticação da heterossexualidade compulsória que atravessa tanto nós como eles.

Nesse sentido, analisando o campo e o que são apresentados pelos sujeitos entrevistados, não se vê claramente um arquétipo de homossexualidade e/ou heterossexualidade como entendido pelos não indígena, mas sim uma outra definição ou elaboração de sexualidade, construída e entendida pelo grupo e não somente um empréstimo como inicialmente parece ser quando se apresenta a tradução da palavra *kará*.

O andamento da pesquisa ficou comprometida em virtude da negação do pedido de inserção na Terra Indígena (TI) por parte do CNPq (Conselho Nacional de Pesquisa) e FUNAI (Fundação Nacional do Índio), onde foi solicitada uma revisão de projeto aos órgãos, que não enviaram devolutiva a tempo de concluir a pesquisa satisfatoriamente. Ocorre que, em virtude da minha aproximação anterior com o povo *Panhi* da Aldeia Prata foi solicitada a minha presença na TI por meio de lideranças locais, a fim de solicitar uma parceria para a produção de um material documental, que se resume em um vídeo e um pequeno livro sobre a fundação da Aldeia Prata, em parceria com alguns atores primordiais para a história do local, bem como a solicitação do meu retorno às atividades da Associação Pyka Mex, Associação fundada por moradores da Aldeia em questão, no mês de Janeiro do ano de 2020.

Este fato me possibilitou a entrada na aldeia e permanência no local até o dia 23 de janeiro de 2020 onde, além das reuniões referentes ao que foi solicitado, recebi autorização da comunidade e do cacique da aldeia para entrevistar alguns moradores. As entrevistas que foram realizadas permitiram reunir informações primordiais para o andamento da pesquisa, a busca por respostas ao problema de pesquisa, bem como a aproximação etnográfica, e assim o fiz.

O fato de não ter recebido resposta ao recurso de solicitação de Ingresso em TI pela FUNAI e CNPq, porém com aprovação do projeto emitido em ofício pelo Comitê de Ética da Universidade Federal de Goiás, bem como a solicitação dos *Panhi* do meu comparecimento na Aldeia para discutirmos sobre a confecção de material audiovisual e impresso sobre a história da Aldeia, assim como a possibilidade do meu retorno nas atividades da Associação, pude

cumprir com os estudos de campo necessários para esta textualização, decorrente das análises e reflexões propostas pela pesquisa ora apresentada.

3.1 O campo, as transformações e as trocas: o que podemos nos proporcionar mutuamente.

Cheguei à aldeia no mês de janeiro, em um fim de tarde, conforme havia combinado com as lideranças locais. Desembarquei da minha carona na frente da casa do Joel Dias (cacique da aldeia e colaborador da pesquisa), porém o cacique estava em reunião em outra aldeia com a outra Associação Indígena Apinajé, Pempxã, a fim de resolverem a sucessão na presidência da associação. Segui em direção da casa da Diana, minha *hinã* (mãe ou madrinha na língua *panhi*), porém no meio do caminho encontro-a em outra casa rodeada de outras mulheres e crianças em uma conversa muito animada hora na língua *panhi*, hora na língua portuguesa.

Não se vê homens participando desse momento de conversa, embora em outros momentos eu já tenha visto homens em meio a conversas com as mulheres na frente das casas. Este já pode ser um olhar sobre as divisões de gênero que podem ou não estar associados às divisões sexuais para esse povo, mas ainda é cedo para abordar de forma assertiva sobre isso.

O que eu pude observar é que não havia muitos homens circulando pela aldeia no momento em que cheguei e que talvez poderia ser porque estavam todos às voltas com a reunião sobre as questões da Associação Pempxã na outra aldeia, ou não.

Pode ser notada no local uma predominância de mães jovens, até adolescentes, no que diz respeito a nossas divisões etárias não-indígena, o que indica uma iniciação da sexualidade precoce nos moldes não-indígenas (não significa que na sociedade não-indígena isso também não aconteça, a observação em comparação é tão somente para fim de desenhar um cenário etnográfico que facilite a análise). O que se diz entre os *Panhi* (confirmado por outra colaboradora, Dona Maria Aparecida), é que as meninas eram incentivadas a iniciar suas vidas sexuais logo após a menarca (primeira menstruação).

À noite uma colega *Kupen* que trabalha na Associação Pyka Mex chegou à aldeia e nos relatou o que foi discutido na reunião promovida pela Associação

Pempxã. Reunimo-nos, naquele momento, em frente à casa do cacique com as filhas dele, (sua esposa, Rosana, também colaboradora da pesquisa, estava igualmente na reunião com o cacique). Já tarde da noite se junta ao grupo outro morador da aldeia, agora um homem (o primeiro homem que encontro na aldeia desde a hora que cheguei), para conversar, olhar o tempo e pensar sobre o dia conosco.

Com a minha chegada fui convidada a me instalar na escola da aldeia, assim as mulheres (novamente as mulheres) foram limpar a escola para que eu me instalasse. Juntei-me a elas na limpeza da escola, embora tenha percebido com um pouco de resistência delas, que ao final da limpeza já tinha se dissipado junto à timidez inicial de um contato que, embora estabelecido em anos de parceria, ficou um pouco perdido em virtude da distância produzida por minhas obrigações acadêmicas.

Basicamente, eu estive morando na escola e dormindo na casa da minha *Hinã*, e na casa dela novamente recebi o auxílio das mulheres para me ajudar quanto ao lugar que deveria colocar minha rede e onde deveria colocar meus pertences.

A Diana (Minha *Hinã*) é uma mulher separada (na cultura) e solteira (juridicamente) que cuida de várias crianças e adolescentes, naquele momento moravam com ela quatro adolescentes (duas meninas e dois meninos), que ela chamava de filhos, mas é sabido que nenhum é filho dela de sangue, nenhum deles ela pariu. Ela nunca engravidou, ao contrário de sua irmã caçula, que já tem três filhos, sendo um deles portador de necessidades especiais. A Diana costuma dizer que só não sentiu as dores do parto ainda, como a sua irmã, mas que sente todo o resto. Ela quis falar dos sentimentos que as mães costumam ter pelos filhos, daí falou demoradamente do cuidado, das preocupações etc.

A minha necessidade em descrever tem como objetivo captar as características que podem ser identificadas como diferenças de gênero. É no ímpeto de entender onde podem se apresentar as relações entre os sujeitos da aldeia e entender o encaixe de um sujeito LGBT ou que possui uma performance parecida com o que nós, não-indígenas, entendemos por LGBT+.

Poucos homens vieram conversar comigo. Quem se aproximou de mim com certa resolve foi o Cacique, que foi quem solicitou a minha presença na aldeia a fim de conversarmos sobre as questões referentes à associação e o

desenvolvimento do projeto de produção de um material documental (vídeo e livro).

No dia seguinte, eu acordei cedo, por volta de seis horas da manhã. Na verdade, dormi pouco na noite anterior, porque ouvi choros de alguma mulher a noite inteira que, logo de manhã, a Diana falou que tinha sido a tia dela, que estava chorando porque estava bêbada. Diana completou que a senhora estava tendo problemas com alcoolismo e que passava a maior parte do seu dia embriagada e que ela (a Diana) tinha fornecido para ela a casa que ela tinha feito anteriormente para morar, uma casa que fica ao lado da casa atual dela.

De manhã fomos tomar *Pa Xuar* (banho), fazer um *Kagôrtýk* (Café) e fomos para a escola, lugar privilegiado no sentido da observação, porque todos vão passar o dia lá e de lá pode-se observar a rotina da aldeia toda. Depois de passar um tempo na escola fomos andar pela aldeia, visitar as famílias, conversar, falar sobre a formação/fundação da aldeia e perguntar a possibilidade de entrevistá-los para compor este trabalho.

Esse primeiro dia na aldeia tirei para conversar com a Diana sobre o que ela pensa sobre relacionamentos, sobre sexualidade, sobre o que ela determina como diferente/incomum na aldeia, o que ela entende por heterossexual e homossexual. As perguntas foram feitas mais no sentido de tentar identificar nela a aceitação ou não em responder sobre o assunto sexualidade. Assunto que para ela não me pareceu existir tabus ou interditos em abordar, talvez pela aproximação com o que denominamos aqui de “sexualidade diferenciada”, pois ela identifica num parente/primo e amigo dela as características de associação dessa sexualidade diferenciada com o que para os não-indígenas se classifica como homossexualidade.

Na minha conversa com a Diana tentei extrair dela mais informações sobre o nome que denomina as pessoas que se comportam ou participam do cotidiano ou afazeres de sujeitos do sexo oposto ao desse sujeito. Acho que ela demorou um pouco para entender o que eu queria saber, pois ela fez uma pausa reflexiva tentando buscar, talvez, alguma palavra que contemplasse meu questionamento, porém no decorrer da nossa conversa ela diz:

“Nós, aqui na aldeia, tratamos a pessoas com respeito e não falamos algumas coisas que pensamos do outro na

frente da pessoa, só fala por trás para não magoar a pessoa. Aqui a gente respeita.”

E disse que tem um nome com o qual se chama uma pessoa que é homem e que está no meio das mulheres. Eu falo que já tinha ouvido falar na palavra “garã” para denominar o homem que pratica as atividades femininas. Ela me corrige dizendo que o nome correto é *Kará (Veado animal ou gay)*.

No momento da entrevista perguntei qual a tradução dessa palavra e ela me informa que é igual modo como chamam o animal “veado”. Penso que esse modo de chamamento é um empréstimo do modo como os não-indígenas percebem a homossexualidade, pois é sabido que na cultura colonialista, patriarcal, segregadora e homofóbica que é compartilhada ainda na sociedade brasileira, tende-se a se utilizar de termos que funcionam para tornar os sujeitos que não se encaixam no que é padronizado, esperado e aceito por essa sociedade, em sujeitos subalternizados, e um modo de subalternizar ou marginalizar o sujeito categorizado como homossexual em nossa sociedade é chamando-o de “veado”, “bicha”, “mulherzinha”.

Perguntei para a Diana se ela tem conhecimento do modo como chamam as pessoas homossexuais entre os não-indígenas e ela reproduz o que é ouvido pejorativamente: “Gay, veado, bicha!”

Nossa conversa foi mais além quando perguntei se ela tinha visto ou conhecido alguém que nasceu homem e que convive com elementos ou atividades do que é determinado para as mulheres, ou se ela já tinha presenciado na aldeia ou entre os *Panhi* alguma mulher que vai caçar com os homens ou que deseja casar com outra mulher.

Ela informou que, até onde ela sabe, só conhece o primo, de nome Hapor, que anda e pratica as atividades destinadas à mulher. Mas ela diz também que só começou a perceber o Hapor como diferente quando saiu da aldeia e começou a perceber outros homens iguais a ele ou que se comportavam de maneira parecida a ele quando foi visitar outras aldeias de outros povos. Ela diz: “Comecei a ver homens iguais o Hapor!” Eu: “*Iguais como?* ” Ela: “*Que eram gays!* ”

Nesse momento ela disse que só as crianças, em alguns momentos deixam escapar algumas palavras que podem ser consideradas como ofensas em relação ao Hapor, uma das frases que ela diz que uma das crianças da aldeia

disse (um menino, ela enfatiza), ele falou na língua diretamente ao Hapor que perguntou, segundo ela, mais de uma vez para o menino repetir e que ele (o Hapor) se sentiu, na visão dela, ofendido com a frase e que a tradução da frase falava sobre transar, *Ku-Ni, na língua Panhi*.

Para explicar ela produziu alguns rodeios, assim sendo, ela iniciou a fala dizendo que: “*Mulher, nós mulher, transa com homem, né?*”. Ao que eu respondi: “*É!*”. E ela completou informando que a criança disse: “*Você é Hixô Lo Kurê*”, que em uma tradução livre significa “você é homem que transa com homem”. Conforme explicado pela Diana, pode ser traduzido como: Homens que transam com homens ou “Homens que se transam”.

Ela disse que na hora não deu muita importância e que acalmou o Hapor dizendo que era só uma criança e que ela não tinha tirado isso da cabeça dela, que ela entende que provavelmente ela, a criança, ouviu esse discurso sobre o Hapor de um adulto.

Continuando minha conversa com a Diana, eu perguntei se havia alguma palavra que denominasse alguém que nunca casou/solteiros ela me informa que sim, que existe um nome feminino e um masculino para denominar quem não casa e para denominar os casados também e que além das denominações dos chamamentos ela fala que, entre os *Panhi*, as pessoas têm opções de nomes femininos e masculinos para colocar nos seus filhos e que, como descrito no primeiro capítulo, existe um momento certo para anunciar esses nomes, bem como a uma pessoa específica para anunciar esses nomes que esses serão os responsáveis pela pessoa, tão responsáveis quanto os pais.

Ela informou isso tomando como exemplo a responsabilidade dela em relação a mim, por exemplo, a partir do momento em que ela escolheu o nome *panhi* que me cabia e promoveu a festa de batismo/nominação e escolheu meu nome, ela tem uma responsabilidade sobre mim que equivale à responsabilidade de mãe, a partir daí ela será minha *Hinã* (palavra *panhi* que denomina a madrinha e a mãe) e eu serei a *Kra-ni* dela (palavra que denomina afilhada ou filha).

Ainda sobre os nomes, ela toma como exemplo o nome *Panhi* da mãe dela, D. Aparecida Dias, que na língua Apinajé / *Panhi* possui vários nomes que ela não costuma informar, porque dentre esses nomes ela possui um nome que na cultura *Panhi* seria um nome tido como nome masculino.

Eu entendi o que ela havia falado sobre os nomes e informei que já havia lido um pouco sobre os nomes nos estudos dos professores Odair Giralдин e Roberto da Matta e que também possuía em minha casa um exemplar de uma tese da pesquisadora Raquel Pereira Rocha, que escreve nessa tese sobre as relações de gênero presentes nos povos timbira e que para isso ela vai estudar algumas lideranças femininas *panhi*, como por exemplo, a senhora Maria Barbosa, importante liderança feminina na luta pela demarcação da terra apinajé na década de 1980 e que para entender a relação de gênero e como a presença dessas lideranças se mostram importantes ela faz uma pequena análise sobre os nomes femininos *panhi*.

Após nossas conversas e nossos passeios pela aldeia, finalizamos o dia na casa do cacique e sua *Pro*, Rosana. Antes de chegarmos até a casa já avistamos a Rosana em pé com sua netinha nos braços em frente à porta de sua casa. O Joel (cacique) aparece em seguida.

Cheguei para conversar primeiro com o Joel, pois foi ele quem primeiro solicitou minha presença na aldeia. Começamos a conversar sobre a reunião que ele havia participado com os outros membros da associação e com a outra associação que, como falei anteriormente, estava em processo de eleição para presidente, entre outros assuntos que estão pendentes, conforme a fala dele, sobre a distribuição do dinheiro recebido pela Associação Pempxã relativo ao recebimento de compensação pelo impacto ambiental sofrido com a construção da barragem da Hidrelétrica de Estreito - MA. Eles, assim como outros grupos sociais, pescadores, ribeirinhos e indígenas, recebem dinheiro e auxílios da empresa que construiu a hidrelétrica a fim de compensar o impacto.

Nessa conversa expliquei as minhas possibilidades de ajudar a aldeia e a associação nesse sentido, o de auxílio na organização desse tipo de reunião, bem como a volta da minha participação ativa na Associação Pyka Mex e em que momento poderia começar a trabalhar no projeto de criação do material histórico da aldeia. Pode-se dizer, desse modo, que seria o livro e um pequeno documentário sobre a fundação. Ainda conversando com o cacique, falei da minha pesquisa e perguntei novamente se eu poderia fazê-la em concomitância com a coleta de informações para a confecção do livro, o que me foi autorizada e muito bem recebida. Com a autorização do cacique e de sua *Pro*/esposa para entrevistá-los para a realização da pesquisa em questão.

Como pesquisadora percebo nesse primeiro olhar despretensioso que, talvez por ser uma aldeia familiar, o modo como eles enxergam o que socialmente se coloca como diferente pode ser um olhar também diferente sobre o outro, principalmente se esse outro for da mesma família que as pessoas dessa aldeia.

O dia finalizou e no dia seguinte terei uma conversa marcada com o senhor Quirino e a D. Aparecida, que em grau de parentesco são próximos, pois a esposa dele é parente direta da família da D. Aparecida que, pensando nessa relação de parentesco, também me torno parente (empréstimo), pois ela é mãe da Diana, que é minha *Hinã*.

Em meu terceiro dia de estada na Aldeia Prata, de manhã, do lado esquerdo da escola, vejo homens trabalhando com suas roças, tirando o mato do local, o mato que cresce em virtude das chuvas que estão sempre presentes na região nessa época do ano.

Percebi que um dos homens que trabalha na roça é o Elias, um dos fundadores da aldeia, mas não me aproximo e aguardo ele terminar seu trabalho para conversar com ele, o que não se torna possível, porque logo depois de concluir seu trabalho ele parte com a esposa e uma bolsa para algum lugar numa moto, não voltando à aldeia até o momento em que eu estava lá.

Passei um tempo sem observar a rotina da aldeia, do lugar, e me recolhi em minhas escritas e impressões dos dias que passei até o momento. Em seguida aproveito uma carona que iria para a cidade para comprar alguns mantimentos solicitados pela Diana, como Carne, arroz e legumes, por exemplo, lembrando assim que na aldeia ainda não é momento de colheita e que só alguns alimentos específicos podem ser encontrados no território. Entre estes predominam as frutas, como cupuaçu e babaçu.

Na volta dessa rápida ida à cidade já ouço de longe minha *Hinã* gritando que o *Kukrê* (Comida) estava pronto e que eu poderia me servir, porque as crianças que estavam na escola e seus “filhos” e também ela já haviam comido e que somente falta eu comer.

Coloquei meu almoço, não informei que esse momento era o momento de almoço, ou seja, início da tarde e, depois do almoço, após considerar um momento de descanso dessa refeição, ficou marcada minha entrevista com o senhor Quirino. Me senti ansiosa, não nego, por falar com um ancião da aldeia

sobre sexualidade e por saber que eu estaria falando com ninguém menos que o fundador da aldeia, o primeiro cacique do lugar.

Quando cheguei à casa do senhor Quirino, me apresentei e expliquei os motivos da minha visita, que era saber como ele via a história da fundação da aldeia, tendo em vista que ele foi uma das pessoas que fundou a aldeia e mais, o primeiro cacique da Aldeia Prata. Além de saber qual a impressão dele acerca das pessoas que apresentam sexualidades que não se parecem com a heterossexualidade.

O Senhor Quirino diz que a Diana havia avisado que eu iria visitá-lo para conversar e segui um critério diferente ao modo como fiz minha entrevista com a Diana, em virtude da idade dele, aproximadamente 80 anos (o idoso não tinha seus documentos em mãos e não sabia exatamente a sua idade), da sua condição de pessoa deficiente visual (condição que o acometeu depois de problemas de visão decorrentes de doenças causadas pela idade, como diabetes e catarata).

Nessa circunstância resolvi então criar um roteiro de orientação das perguntas que eu gostaria de fazer com ele para não tornar a ele a visita/entrevista cansativa. Antes de fazer as perguntas referentes ao entendimento dele sobre sexualidade e suas impressões acerca das sexualidades que não se parecem com a determinada pela heterossexualidade encaminhei meu diálogo sobre como foi a criação da aldeia, afinal era também para fazer essa coleta de informação que eu estava lá. O conteúdo inicial da entrevista sobre a criação da aldeia encontra-se no segundo capítulo, na parte dedicado à breve história da criação da Aldeia Prata. Eu construí um roteiro para a entrevista referente à sexualidade pela visão do senhor Quirino.

O roteiro continha perguntas como: “Como são chamadas as pessoas que nunca casaram?” e “O que você pensa de pessoas que casam com pessoas do mesmo sexo?” ou “Que palavra na língua do *panhi* é usada para falar dessas pessoas?”.

O senhor Quirino começou a me explicar as palavras que dão às pessoas casadas e solteiras no feminino e masculino (palavras que eu não tinha percebido ou prestado muita atenção antes) que deram origem ao glossário construído no início do trabalho com o auxílio da Diana na tradução e ortografia das palavras. O ancião falou que nunca viu pessoas do mesmo sexo casadas

em nenhuma aldeia *Panhi*, mas que conhece um rapaz de sua família que anda e faz as atividades destinadas à mulher na cultura *Panhi* e que esse rapaz inclusive se tornou o talentoso reprodutor da pintura corporal *Panhi*, que o Hapor aprendeu com sua falecida mãe, irmã de sua esposa.

Figura 5: Autora recebendo a nomeação após ser pintada pelo Hapor



Fonte: Acervo pessoa da autora. Ano: 2014

O indígena ainda disse que fala diversas vezes com o rapaz no sentido de querer entender o porquê que ele não casou ou que não tem uma namorada, que o *panhi* não tem talento para a pesca ou para a caça, que o rapaz não diz para ele que gosta ou não de homens ou mulheres, mas que diz que não pretende casar e que ele sabe que o rapaz é diferente dos outros rapazes da aldeia, mas que ele é parente e que não deve ser excluído por ser diferente, que não vê problema nele querer estar sempre com as mulheres e fazer as atividades das mulheres porque, como o senhor Quirino disse: “*ele é um bom rapaz!*”

Esse rapaz se chama Hapor e é exatamente a pessoa que a Diana informou no momento em que a entrevistei. Diante da afirmação sobre quem ele estava falando eu informei que conhecia o Hapor e que ele era meu amigo, assim como a Diana era e perguntei se ele via problema do Hapor andar com as mulheres e não com os homens e o próprio me diz que desde pequeno ele só teve contato com mulheres, que seu círculo de amizade sempre foi com as mulheres e que ele acredita que o Hapor se comporta como as mulheres por ter aprendido a ser igual a elas, que isso não significava que ele não gostava de

mulheres e que inclusive ele já tinha perguntado ao Hapor se ele não gostava de mulheres, que o parente informou que gostava sim das mulheres, mas não ao ponto de casar com uma delas.

Lembro que, em um dos primeiros momentos que encontrei com o Hapor, eu repeti a pergunta a ele, que me respondeu com uma frase que acompanha minha ótica da pesquisa até hoje (vale informar que meu primeiro encontro com o Hapor no sentido de entrevistá-lo e na tentativa de compreendê-lo dentro do seu grupo social foi no ano de 2017, quando estava construindo meu trabalho de conclusão de curso na graduação de Ciências sociais da Universidade Federal do Tocantins). A frase que ele disse foi: “Amo homens e mulheres, só que homens amo como namorados e as mulheres amo como amigas” (SILVA, 2017).

No decorrer da nossa conversa e no momento da pergunta se existia alguma palavra que denominava a pessoa que se comporta como sendo do outro gênero, o senhor Quirino, assim como a Diana, me disse que costumam chamar a essa pessoa de *Kará*, e que era parecido com o modo como se chama de veado entre os *kupen*.

Outra questão apresentada pelo senhor Quirino foi que no momento em que ele perguntou ao Hapor se ele gostava de mulher ou de homem (ele disse que perguntou isso para o rapaz diversas vezes), em um dos momentos ele falou para o senhor Quirino que gostava dos dois (mulheres e homens) mas, que tinha medo das mulheres.

Pergunto-me se ele falar que gosta dos dois é um gostar verdadeiro ou é um modo de amenizar a visão dos outros em relação a ele no que concerne à sua sexualidade, ou que ele tenha encontrado esse modo de se apresentar socialmente por ter já sofrido certo grau de rejeição, evidenciado, por exemplo, no episódio descrito pela Diana onde a criança diz que ele é “homem que se transa”, ou “homem que transa com homem”.

Senti que a conversa com o senhor Quirino foi muito produtiva, tanto no sentido de entender o processo de fundação da aldeia quanto de entender o modo como ele, uma liderança, enxerga as sexualidades que vão se configurando no convívio dele.

O senhor Quirino terminou a conversa comigo me convidando a voltar à sua casa para almoçar num outro dia e indicando dona Iraí (sua *pro*) e a mãe da Diana, dona Aparecida, para entrevistar. Escolhi entrevistar Dona Aparecida, por

ser uma das figuras importantes na construção da escola e consolidação da TI como Aldeia, deixando dona Iraí, que teve certa participação na entrevista com senhor Quirino, para outro momento.

No dia seguinte eu cheguei à casa da Dona Aparecida com a Diana, estavam na frente da casa, como é de costume do povo *Panhi* passar seus tempos ociosos, conversando e fazendo alguns artesanatos na frente da casa. Lá estavam ela, uma das irmãs da dona Aparecida (a que estava chorando no primeiro dia que cheguei) e sua filha caçula, irmã da Diana que, ao contrário da Diana, tem três filhos.

Dona Aparecida é uma mulher muito sábia, que conhece muito das histórias do povo *Panhi* e da cultura, uma das poucas mulheres da aldeia que sabe como extrair óleo de coco babaçu e que sabe algumas cantorias da mulher *panhi* na aldeia. Ela se mostra como uma mulher diferente do contexto *panhi*, por estar atualmente casada com um homem *kupen*, que mora com ela na aldeia e que tem mobilidade reduzida, mas que, mesmo não sabendo muito bem falar a língua *panhi*, participa de algumas das atividades dos homens da aldeia, como o cuidado com a roça e a construção das casas.

Dona Aparecida é muito respeitada na aldeia porque, segundo relatos de outros indígenas e dela, foi por esforços dela e do cacique da época, senhor Quirino, que construíram uma escola na aldeia para as crianças da TI não precisarem se deslocar para as outras aldeias para receberem educação na língua *panhi* e na língua portuguesa.

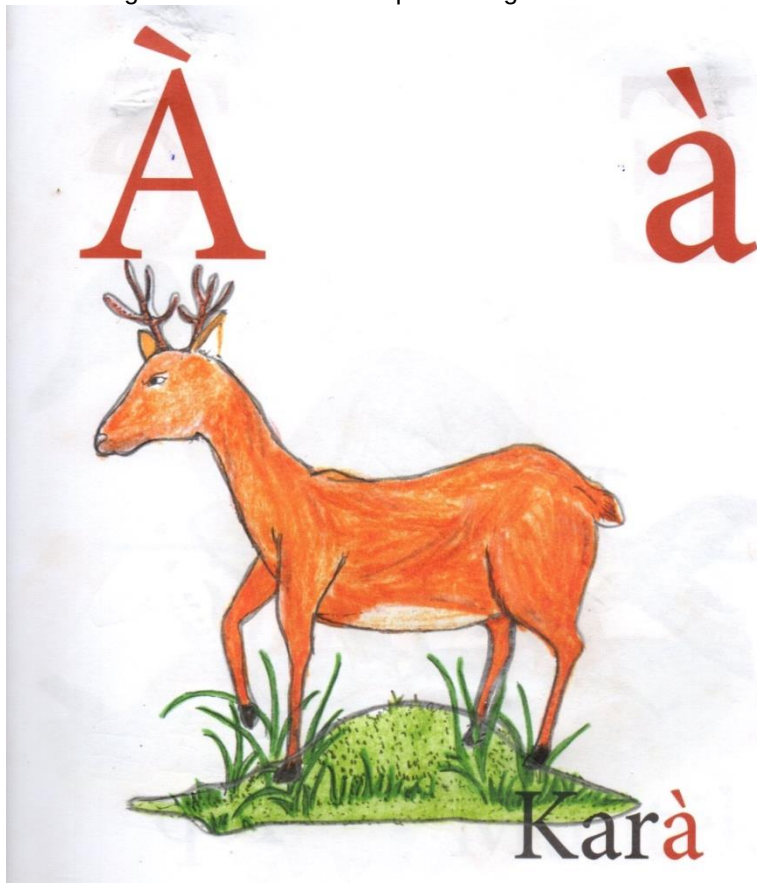
A anciã disse que por um tempo a escola teve como sede a sua própria casa, que foi dividida em duas para caber às crianças e a professora, que desde o início foi a Diana, considerada na época a pessoa mais instruída (na educação dos *kupen*), pois tinha estudado até a quarta série do ensino fundamental.

Utilizei na conversa com a Dona Aparecida mais ou menos o critério parecido com o que utilizei com senhor Quirino. Solicitei que ela me contasse pela visão dela a forma como a aldeia Prata foi fundada e utilizei o roteiro desenvolvido para conversar com o senhor Quirino para introduzir o assunto da sexualidade em nossa conversa. Antes de utilizar o roteiro expliquei para ela os dois motivos que me levaram a ir conversar com ela, falando da ideia do cacique Joel em construir um livro e documentário sobre a fundação da Aldeia e da minha pesquisa sobre as sexualidades percebidas no contexto *panhi*.

No encontro com Dona Aparecida, ela também mencionou o Hapor como sendo aquele que se parece com as características que denominam na língua *panhi* de *kará*.

Em um momento anterior eu já havia falado que a palavra “*Kará*” se refere às pessoas que apresentam hábitos que caracterizam os sujeitos do gênero oposto ao da pessoa que apresenta, também foi dito que essa denominação se refere ao animal que na língua portuguesa é denominado de “veado”, como apresentado na imagem abaixo ilustrando o animal em questão.

Figura 6: Imagem do animal veado que na língua *Panhi* chama-se *Kará*.



Fonte: Imagem retirada do livro “Me Pahte Amnhi Nhipêx Kôt Ahpumunh: Alfabetização pelos conhecimentos” (APINAJÉ, 2017, p. 21)

No contato e nas conversas identifiquei que a denominação se apresenta, assim como no contexto não indígena, como uma forma pejorativa de se referir ao sujeito que apresenta uma sexualidade dissidente. A diferença é no modo como enxergam e tratam o sujeito.

O que percebi foi que todos identificam e reconhecem o sujeito que, até certo ponto, podemos caracterizar como *queer*, mais que homossexual ou

heterossexual, e que o denominam de *kará*. Porém, essa denominação não é, na maioria das vezes, pronunciada na frente do sujeito *queer*, pois consideram desrespeitoso com a pessoa chamá-lo desse modo e que são poucos os momentos em que isso acontece.

Dona Aparecida disse que, por diversas vezes, o Hapor chegou na casa dela dizendo que estava grávido ou que iria casar com algum rapaz. Isso me leva a crer, a partir dessa fala dela, aliada a algumas conversas que tive com o próprio Hapor, que ele tem relacionamentos com homens *panhi*, mas que esses homens, possivelmente, não se consideram *queer*, *gay* ou *kará* por terem tido algum relacionamento com o Hapor.

A palavra *Kará* já foi apresentada para mim como uma tradução do modo como os não-indígenas chamam as pessoas *queer*. Estou começando a considerar que esta seria a tradução mais adequada ao sujeito que não se encaixa no modelo da heterossexualidade no universo indígena Apinajé / *Panhi*, pois a homossexualidade e sobretudo a heterossexualidade são categorizações muito próprias do contexto, ou entendimento, não indígena. Toda a carga colocada e significações não indígenas das sexualidades, na configuração do trabalho de campo, não cabem no modo como os indígenas Apinajé / *Panhi* entendem os sujeitos. Temos assim em vista que gênero e sexualidade se confundem no entendimento e que se apresentam como categorias coladas, onde o homem que aprende o “ser mulher” (BEAUVOIR, 1967) torna-se, até certo ponto, mulher. Uma mulher diferente, uma mulher *kará* ou um homem *kará* se o sujeito que se apresenta pertence ao grupo que nasceu no sexo biológico feminino.

O que percebi foi que, para conseguir identificar no olhar e na fala delas e deles, a sexualidade próxima do que podemos entender como *queer* ou como homossexualidade, se manifestam e recebem denominações que podem ser consideradas, ou abordadas, como uma tradução deles próprios sobre um sujeito. Era necessária uma relativa personificação do sujeito, ou falar de símbolos que identificavam o que se esperava de um homem *panhi* ou símbolos que identificavam o que se esperava de uma mulher *panhi*, ou seja, eles precisavam que se apresentassem associações à função social do sujeito ou a símbolos como roupas, fala ou gestos.

A justificativa que surgiu em diversas falas sobre o modo como se comporta o Hapor, que fora citado em todas as entrevistas, foi o motivo de ele ter crescido rodeado de mulheres e que desde criança só havia aprendido a ser e se comportar como mulher.

Essa justificativa não se apresentou como uma fuga da cultura *panhi* e sim como um ensinar e aprender do modo de ser mulher apresentado a um sujeito que nasceu com o sexo biológico masculino.

Perguntei a Dona Aparecida sobre a divisão do trabalho dentro da aldeia e vi na fala dela a descrição apresentada pelos autores clássicos da etnicidade que já escreveram sobre os *Panhi*, onde ela dividiu as funções em trabalho de homem e trabalho de mulher.

Na cultura *panhi* as divisões de trabalho pelo gênero são demarcadas no sentido de se perceber que existem tarefas que são aprendidas por mulheres e tarefas que são aprendidas por homens como, por exemplo, nas etapas da construção da casa, que entre os *panhi* o ator principal da organização é o homem e às mulheres cabe apenas carregar uma quantidade limitada de palha, ou o preparo do alimento para os homens que estão trabalhando na construção da casa.

Numa festa da cultura *panhi* não será esperado que um homem esteja na cozinha e não no pátio reunido com outros homens, ou que as mulheres estejam tocando maracá e não estejam cantando enfileiradas.

Pensando nessa organização, a Dona Aparecida fala sobre algumas proibições que são colocadas às mulheres na cultura *panhi*. Ela informou ainda que há proibições para as mulheres em determinados momentos do seu cotidiano, como no trato com a roça, por exemplo, que ela afirma que é proibido à mulher ajudar na roça quando está menstruada.

Sobre os trabalhos de mulher e de homem classificados pelos *panhi*, a Dona Aparecida informa que a produção do Cofo, um cesto feito de palha da folha da árvore do babaçu. Não somente o cofo, mas toda a cestaria é uma produção predominantemente masculina, enquanto que a produção das esteiras é feminina, isso não significa que homens não saibam fazer esteiras e mulheres não saibam fazer cofos, o que demonstra uma maior fluidez nas funções ou reverbera na fluidez dos gêneros, o que nos demonstra “categorias fluidas” (OYĖWÙMÍ, 2004, p. 9).

Conforme foi observado nas vivências durante a pesquisa de campo, uma das atividades que é exclusivamente masculina e que as mulheres não participam ativamente é a construção das casas. Desse modo, elas somente participam no transporte das palhas de cobertura da casa.

Figura 7: Homem produzindo cofo (Cestaria)



Fonte: Acervo pessoal da autora. Ano: 2017

Figura 8: Mulher e crianças (meninos) produzindo colares rituais



Fonte: Acervo pessoal da autora. Ano: 2018

Sobre essa fala da Dona Aparecida, me fez lembrar de um momento em que eu estava na casa do Hapor, quando fui passar uns dias com ele na Aldeia e presenciei uma cena que, naquela época, chamou minha atenção e que, no momento da fala dela, os dois momentos se encaixam no meu entendimento do lugar dele no cotidiano *Panhi* e da aproximação dele, novamente, com o personagem descrito por Pierre Clastres (2003). Hapor e Krembengi são colocados na categoria mulher em determinados contextos.

A cena aconteceu quando eu estava na casa dele, que tinha uma parte da casa caída em decorrência de chuvas fortes da temporada e devido à casa ser uma residência já velha, sem reparos recentes e tendo sido herança de sua falecida mãe para ele. Na ocasião, o Hapor, como sujeito biologicamente e fisicamente identificado como homem, poderia ele próprio fazer os reparos na sua casa, porém, um dos irmãos dele é quem se dispõe a efetuar o conserto da casa sem esperar o auxílio dele e sem sequer solicitar, dizendo:

“Amanhã eu virei consertar sua casa e vou trazer outros homens para ajudar, você faz a comida para nós?”

Na época pareceu que o irmão dele falava não com outro irmão, mas sim com uma de suas irmãs, o que ativou ainda mais minha curiosidade sobre o modo como os outros sujeitos interpretam alguém que, na contramão do esperado, tratando-se de papéis de gênero, se apresenta como inclinado ao oposto do esperado.

3.2 “É tudo família aqui!”

Nas conversas informais e nas entrevistas de fato fui percebendo que a aldeia se tratava de uma aldeia ainda mais diferenciada das que já frequentei, pois, na minha frente se configurava uma aldeia composta quase que predominantemente de uma aldeia onde todos os moradores tinham um grau aproximado de parentesco. O que quero dizer com essa constatação é que não foi minha intenção, em momento algum, nem ao menos uma escolha consciente, ser uma aldeia familiar. Ou seja, é uma aldeia familiar e, se grande parte dos que conversei têm algum parentesco com o Hapor, pode ser por esse motivo que o modo como ele é tratado em sua aldeia seja um modo diferente do que habitualmente os sujeitos “diferentes” são tratados. É fundamental entender que eu só comecei a apreender isso na última entrevista, porque ela aconteceu com alguém que não tinha qualquer parentesco direto com o Hapor.

Chegou o dia da minha entrevista ao Cacique, Joel Dias. Não havia informado até o momento propositalmente, mas acredito que agora seja o momento de informar que o cacique da aldeia desde o ano de 2015 é o filho do primeiro cacique, ou seja, o Joel é filho do senhor Quirino, o que nos faz entender a vontade dele em documentar a história da criação da aldeia e também, após conhecer o senhor Quirino, o modo como ele se coloca como liderança *panhi*.

Nesse dia, ao contrário dos outros entrevistados e por preferência do próprio Joel, o entrevistei na escola e não na casa dele, como havia feito com os outros entrevistados.

Assim como com a Diana, não utilizei em sua totalidade o roteiro como guia de minhas perguntas ao Joel. Por ele ser o cacique da aldeia, eu quis saber a percepção dele como liderança direta dos habitantes de lá e suas considerações sobre como ele se comportaria no lugar de ter que tomar alguma decisão referente à presença de algum indígena *queer* ou homossexual no território.

As principais perguntas referentes ao entendimento dele nesse contexto foram no sentido de saber se caso surgisse na aldeia um casal de homens ou um casal de mulheres informando a vontade de se casarem e construir uma casa para eles ou elas dentro da aldeia, qual seria sua reação? Ou se ele já teve contato com alguma pessoa que desempenhasse funções de homem sendo

mulher ou que desempenhasse funções de mulher sendo homem? Diante disso questionei se ele permitiria um casamento de dois homens ou duas mulheres no modelo do ritual *panhi* dentro da aldeia.

Em suas respostas ele disse que *“Nós aqui tem respeito, né, porque não sabemos o que tá dentro da pessoa.”* Ele vai além, falando que *“A pessoa é do jeito que é porque algo dentro dela a faz ser assim e que não se escolhe o jeito que são.”*

No discurso do Joel percebi certo entendimento do que vem a ser orientação sexual no sentido de ele perceber que não se escolhe ser de um modo ou de outro e certa aceitação pelo diferente.

Sobre a primeira pergunta ele respondeu que não se opõe à vontade das pessoas e que não veria problema na existência de pessoas ou casais homossexuais na aldeia. E, assim como os outros entrevistados, o cacique aponta o Hapor como sendo alguém que nasceu como homem, mas, que na maioria das vezes desempenha os papéis de gênero feminino. Interessante o modo como ele respondeu às perguntas sempre colocando o discurso na ótica do respeitar por não haver escolha de ninguém em relação à condição ou orientação.

Foram presentes falas como: *“A gente não sabe se vai ter um filho ou sobrinho perto, por isso, melhor respeitar porque ‘isso’ vem de dentro da pessoa.”*. Ou falas ainda sobre a possibilidade de um casamento homoafetivo: *“Se as pessoas querem casar nós não vamos expulsar da aldeia e nem proibir porque se querem se juntar é porque se gostam.”*.

Apesar de o cacique dizer que próximo a ele só conhece o Hapor que se comporta do modo como eles denominam de *Kará*, Joel diz que em uma festa da tora grande, há muitos anos atrás, já viu um homem cantando, velho cantando, do mesmo modo que as mulheres e que ele só percebeu que se tratava de uma cantoria das mulheres porque outro homem comentou. Ele completa: *“Devia ser kará também”*.

O Joel tem características de uma liderança calma, pacífica e respeitosa com os moradores da aldeia e com todos que a visitam, demonstra também ser um bom companheiro e que participa do cuidado dos filhos junto com sua *pro*, a Rosana.

A Rosana, esposa do cacique, foi a última pessoa que entrevistei. Ao contrário do esposo e dos demais participantes, se mostrou resistente a conversar sobre o assunto das sexualidades e apresentou certa resistência a responder aos questionamentos. Com ela eu utilizei os dois roteiros previamente elaborados e ainda tentei alongar a conversa a fim de saber se ela entendia sobre o que estávamos conversando.

Em todos os momentos ela se mostrou resistente e por várias vezes ela falou na língua *panhi* com o marido antes de me responder. Ele balançava a cabeça positivamente e respondia: “*Pode falar*”. Por diversas vezes a resposta dela era a palavra “*não*”, o que me levou a pensar que, ao contrário dos demais e, apesar de ela tratar o Hapor com respeito e sem discriminá-lo, ela não demonstra aceitação sobre o diferente ou até o entendimento sobre a questão.

Ao final da minha tentativa de entrevista com ela, eu repeti a pergunta sobre casamento entre pessoas do mesmo sexo que fiz ao esposo dela e a Rosana respondeu: “*Não acho certo e não gostaria de ver um casal ‘assim’ na aldeia.*”.

A forma como ela enuncia sua apreensão das manifestações de homossexualidade me leva a entender que não há unanimidade no trato com pessoas que são dissidentes do padrão heteronormativo. Porém, há sim um esforço em respeitar e não agredir as pessoas que se apresentam fora do enquadramento social, ou com uma sexualidade diferenciada. O respeito sobre os *queer* ou homossexuais indígenas se inicia na não pronúncia da denominação que é dada a eles em sua presença.

3.3 Meu nome é Hapor

O Hapor descrito pelos parentes e que eu conheci é um homem que se autodeclara gay do povo Apinajé que, a partir dos discursos, também é visto como homossexual, ou *Kará* pelos homens do grupo, e que é incorporado em sua condição, pelas mulheres o chamando muitas vezes de “irmã” ou “amiga”. Nesse contexto, apesar de alguns homens *Panhi* falarem que desconhecem a existência de sujeitos com sexualidade diversa da apropriada por eles, denominam o sujeito estudado, bem como outros que fogem à regra da heteronormatividade imposta como homens *Kará*, reconhecendo ainda

implicitamente, para eles, a existência da sexualidade diferenciada ou existência *queer* socialmente.

Sua participação nas manifestações culturais dentro do grupo é constante, porém nos momentos de decisão política ele prefere encontrar-se no espaço descrito por Rocha (2001) como periférico, ou da casa, ou da mulher, conforme percebido nas falas dos informantes no momento da pesquisa dela.

Existe protagonismo, também evidente, dele na família, no sentido de participar da criação e cuidados dos sobrinhos de sua irmã, colocando-o na posição de tio materno, e consequentemente no papel próprio do homem, de certa forma, como determinam as práticas culturais do povo *panhi*, o que o difere de outros homens com responsabilidade igual e no modo como ele desenvolve esse papel, não inserindo os sobrinhos nas práticas masculinas como a caça e a preparação da terra para o plantio, mas sim como se encontrasse no papel de “tia materna”, no preparo do alimento, cuidados com higiene e cuidado das crianças em seu cotidiano infantil.

As poucas críticas que pude observar em minha pesquisa de campo em relação ao comportamento dele foram, na sua maioria, pela sua aproximação com bebidas alcoólicas quando este se encontra no município próximo. Nessas situações, são aumentadas a vulnerabilidade, a irritabilidade e a confusão, sendo que sua homossexualidade perde centralidade ante a necessidade de advertência.

De acordo com a fala de algumas pessoas, quem mais se incomodava com o fato dele não querer casar ou dizer ter medo de mulheres ou se incorporar nas atividades femininas ou até falar que se encontrava grávido era a sua falecida mãe, pois, no contato onde a mãe dele tinha aprendido com missionários cristãos advindos da sociedade envolvente, quando determinam a homossexualidade como nefasta do mesmo modo que os cristãos. No decorrer da história, construíram no imaginário de todos os que acreditam, sendo eles indígenas ou não indígenas. Apesar de sua não aceitação, sua mãe me foi apresentada por meio de conversas com ele, outros familiares, comunidade e não indígenas que tiveram contato com ela, como alguém que o manteve sempre perto dela, o inserindo assim nas atividades cotidianas e culturais tidas como próprias do universo feminino na cultura *panhi*.

Apesar de evidentes conflitos que o Hapor dizia ter com a mãe no sentido de a matriarca obrigá-lo a fazer orações cristãs a fim de curá-los da homossexualidade, como ele relatou. Ou quando ele foi expulso de casa por ela, por não querer casar-se com uma mulher e logo depois ser chamado de volta para o convívio com a mãe, é notável “a admiração que ele demonstra que tem pela mãe, dizendo que, embora ela não aceitando sua sexualidade, eles nunca se separaram de fato. Sua ligação com a mãe ficou cada dia mais evidente para mim.” (SILVA, 2017, p. 13).

Como dito no segundo capítulo desta dissertação, podem ser percebidas algumas evidências de pessoas que se parecem e se comportam como o Hapor em várias etnias no Brasil e no mundo. Em alguns lugares, como no povo Kuna do Panamá, já é esperado que, em algumas famílias, existam sujeitos que apresentam tendências de gênero e sexualidade opostas às do sexo biológico em que a pessoa nasce.

A essa pessoa eles dão o nome de “Omeggid”, na tradução da língua Kuna significa “como uma mulher”. Essa pessoa é incorporada no povo Kuna como se fossem mulheres e essa permissão de ser quem vai se demonstrando ser é considerada desde a infância.

na comarca (distrito) de Kuna Yala, os territórios autônomos das populações indígenas de Kuna na República do Panamá, existe a presença tradicional dos Omeggids, como os transexuais são chamados. Língua indígena e que significa “como uma mulher”. Omeggids são homens biológicos que têm relacionamentos com homens da comunidade que geralmente fazem trabalhos tipicamente femininos, como tecelagem e costura de tecidos chamados Molas. Ter um filho Omeggid é uma chance para as famílias Kuna. Se uma criança começa a ter atitudes femininas, ela fica livre para expressar sua personalidade e não é forçada a ter comportamentos tipicamente masculinos. (BEVILACQUA, 2020).

O Hapor no povo *Panhi* foi integrado ao grupo estudado considerando nele uma diferença que, como demonstrado nas falas dos entrevistados, não se configura como um problema, mas como uma diferença que não afeta nem a cultura nem as características dos *Panhi*.

O fato de uma liderança anciã considerá-lo um bom representante das pessoas que dominam a pintura corporal demonstra a importância que ele estabeleceu dentro do seu grupo social. Contudo, é perceptível que não é uma

unanimidade a aceitação da presença dele no grupo social. Em determinados momentos essa aceitação unânime não é sequer percebida, o que pode ser classificado como bom ou como ruim, dependendo do contexto. Todavia, demonstra também que a presença do Hapor no grupo é uma presença que não é desconsiderada.

Quando as pessoas que participaram da pesquisa identificaram no Hapor o sujeito de sexualidade diferenciada, causou uma curiosidade sobre o modo como essas pessoas cruzam os conceitos de gênero e sexualidade personificados numa mesma pessoa.

O próprio Hapor, quando se classifica como um indígena gay, sente a necessidade de performar, algumas vezes, o gênero feminino que, como sabemos, não necessariamente está ligado à sua sexualidade diferenciada.

Considerações finais: as sexualidades diferenciadas entre os *Panhi*

Concluo a partir da análise elaborada que tanto o Hapor quanto as pessoas que participaram da pesquisa identificam ele como um sujeito gay, homossexual ou *Kará* mostrando, assim, a percepção que têm sobre o que entendem sobre sexualidade diferenciada.

O Hapor foi apresentado nas falas das pessoas entrevistadas como sendo o sujeito personificado da categoria que eu estava buscando no grupo social – moradores da aldeia Prata - ambiente que me possibilitou uma análise mais aprofundada da relação e do convívio estabelecido entre ele e seu povo.

Percebi que todos tinham certo conhecimento sobre o que seria orientação sexual e papéis de gênero, porém, ao mesmo tempo que percebiam, eles classificavam como sendo uma o espelho da outra.

O termo utilizado pelo povo Apinajé / *Panhi* “*kará*”, vem de um termo utilizado pelos *Kupen*, e da forma pejorativa que os não-indígenas costumam chamar as pessoas que não se encaixam no padrão heteronormativo.

Ao contrário do modo como é percebido no universo não-indígena, na perspectiva *panhi*, as pessoas reconhecem o sujeito *queer* e, nesse reconhecimento, demonstrando um entendimento que o sujeito não escolhe ser do modo como aprendeu ou nasceu (nas palavras dos meus interlocutores). Essas pessoas não chamam o Hapor de *kará* na frente dele.

Nessa perspectiva, podemos concluir como a colonização afetou e afeta os sujeitos *Panhi* no modo como estes praticam a sua cultura como, por exemplo, quando estes incorporam costumes e rituais de religiões cristãs em suas práticas retirando de suas festividades práticas e rituais de sua própria cultura, ou seja, quando vemos no lugar dos rituais de nominação das crianças *panhi*, elas sendo batizadas por freiras e padres no centro de suas aldeias. Nesse sentido, de certo modo pode ser observado como essa afetação pode ser prejudicial aos membros desse grupo social quando a afetação produz nesses sujeitos distinções que antes não existiam como, por exemplo, as distinções de sexualidades.

As sexualidades que não corroboram com uma “normalidade” heterossexual, em alguns momentos, podem ser tratadas como deficiência de caráter do sujeito, como quando é utilizado como xingamento frases como: “My Ja Na Kãm Kim”; “Hixô lo Kuê”; Hixo Kre Yakor”. Traduzidos respectivamente

como: “Homens que se gostam”; Homem que transa com homem”; “Transa por trás”.

Apesar de ter se apresentado, em raros momentos, a rejeição ou não aceitação de um sujeito dissidente da “normalidade” heterossexual, o que se viu com mais frequência foi uma tentativa de entender o sujeito diferente pela ótica do aprendizado, quando tentavam justificar o Hapor ser do modo que era por ter convivido somente com mulheres e, desse modo, só ter aprendido a ser mulher ou, pela ótica da existência e da essencialidade, quando se justificava a partir do ser diferente desde o nascimento.

Em nenhum dos discursos se atribuiu ao contato com os não-indígenas ou à perda da cultura o modo de ser do Hapor. A atribuição do contato só surgiu na denominação atribuída ao sujeito dissidente da heterossexualidade quando incorporam à língua *panhi* um termo que identifica pejorativamente a homossexualidade.

Nesse sentido, concluo que o que se entende por “ser afetado” apresentado por Fravet-Saada (2005) se mostra presente quando olhamos para nossas vivências com o povo participante da pesquisa, onde reconhecemos os processos e etapas que nos afetam, quando nos colocamos abertos aos vários campos das ciências humanas.

A partir daí, as transformações que se apresentam em mim, após o contato, são consequências das trocas que são construídas e que nos transformam mutuamente.

O entendimento dos conceitos foi importante para a elaboração da análise, onde o que é elaborado sobre etnicidade, gênero e sexualidade auxiliaram na análise da intersecção destes conceitos dentro do campo analisado, proporcionando a conclusão apresentada sobre a perspectiva do povo *panhi* sobre a sexualidade diferenciada.

A colonialidade opera nos sujeitos, na elaboração de suas identidades de gênero e de sexualidade e como um preconceito oriundo do contato, colocando alguns sujeitos no lugar de marginalidade.

Foi necessário construir um contexto histórico e cosmológico do Povo Apinajé / *Panhi*, bem como as interpretações do povo nas construções de sujeitos na sua vida social contextualizando a pesquisa.

Finalmente, foi por meio das minhas vivências e caderno de campo que foi possível identificar as perspectivas dos *panhi* no que concerne à sexualidade diferenciada, temática proposta na pesquisa.

Diante disso, o que ficou perceptível na pesquisa realizada foi a elaboração das relações do grupo social com o sujeito que apresenta sexualidade diferenciada, onde pôde ser observado o grau de rejeição ou aproximação deles no cotidiano do povo *Panhi*, construindo um entendimento de que a heteronormatividade também não é condição *sine qua non* do Povo *Panhi*.

A pesquisa proporcionou a apresentação de outra construção de sexualidade, bem como o entendimento de gênero elaborado por outros moldes que não os produzidos pelos processos coloniais, além de como os diversos sujeitos de diferentes faixas etárias percebem/recebem a diversidade sexual presente no cotidiano do Povo Apinajé / *Panhi* da aldeia Indígena Apinajé Prata, o que nos dá outra dimensão dos modos como podem ser operadas as perspectivas de entendimento daqueles que são identificados como sujeitos de sexualidade diferenciada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Francisco Edviges. Os Apinayé: informações sociohistóricas. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília, v. 4, n. 2, p.199-219, dez. 2007. Mensal.

_____. (Org.). **Ãmnepêm Apinajejaja ujarênh nê pika hôt mêmoj pumunhã kagã**: história e geografia Apinayé. Campinas: Curt Nimuiendajú, 2007.

ALCOA, Fundação. **O ICMS Ecológico na Constituição Brasileira**. Disponível em:

<http://www.icmsecológico.org.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=51&Itemid=81>. Acesso em: 03 jul. 2019.

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

APINAJÉ, Júlio Kamêr Ribeiro. **Me Pahte Amnhi Mhipêx Kôt Ahpumunh: alfabetização pelos conhecimentos**. Alfabetização pelos conhecimentos. Palmas: Provisões, 2017.

APINAYÉ, José Eduardo. O costume das famílias Apinayé. In: ALBUQUERQUE, Francisco Edviges (Org.). **Ãmnepêm Apinajejaja ujarênh nê pika hôt mêmoj pumunhã kagã**: história e geografia Apinayé. Campinas: Curt Nimuiendajú, 2007. p. 86.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Laced/museu Nacional, 2006.

BENEDICT, Ruth. **Configurações de Cultura na América do Norte**. In: CASTRO, Celso. Textos básicos de antropologia: cem anos de tradição: Boas, Malinowski, Levi-Strauss e outros. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. Cap. 8. p. 137-144.

_____. **Padrões de cultura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**: fatos e mitos. Difusão européia do livro, 1967.

BEVILACQUA, Carlo. **Omeggid**: transgêneros indígenas de San Blas. Panamá. transgêneros indígenas de San Blas. Panamá. 2020. Disponível em: <https://carlobevillacqua.photoshelter.com/index/G0000Nxur597P7G8>. Acesso em: 03 abr. 2020.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes

(Org.). **O CORPO EDUCADO**: Pedagogias da sexualidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

BRASIL, Terras Indígenas no. **Terra Indígena Apinajé**. 2016. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/ptbr/terrasindigenas/3584?_ga=2.45678692.112916447.15588128901219244648.1558812890#demografia>. Acesso em: 08 maio 2019.

CLASTRES, Pierre. **O arco e o cesto**. In: CLASTRES, Pierre. A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 118-145.

_____. **Vida e morte de um pederasta**. In: CLASTRES, Pierre. Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Ache, caçadores nômades do Paraguai. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. p. 201-222.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Lisboa: Ulisseia, 1961.

FERNANDES, Estevão R. O que a homossexualidade indígena pode ensinar sobre colonialismo – e como resistir a ele. Somanlu: **Revista de Estudos Amazônicos**, [S.l.], v. 17, n. 1, p. 103-118, fev. 2018. ISSN 2316-4123. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufam.edu.br/somanlu/article/view/4276>>. Acesso em: 08 mar. 2019.

_____. Algumas inflexões sobre o Brasil: Um experimento epistêmico radical desde Abya Ayala. REALIS, **Revista de Estudos AntiUtilitaristas e Poscoloniais**, v. 6, p. 83-101, 2016.

_____; GONTIJO, F. S. Diversidade sexual e de gênero e novos descentramentos: um manifesto queer caboclo. Amazônica: **revista de antropologia (online)**, v. 8, p. 14-22, 2016.

_____; LOPES, M. A. S.; GONTIJO, F. S.; TOTA, M. Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas. Novos descentramentos em outras axialidades - Apresentação. Aceno - **Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 3, p. 10-13, 2016. 42.

_____. **A colonização das sexualidades indígenas**: Um esboço interpretativo. Enfoques, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p.50-56, jun. 2016. Semestral. Disponível em: <<https://revistas.ufrrj.br/index.php/enfoques/article/view/12635>>. Acesso em: 07 mar. 2019.

_____. **Quando o armário é na aldeia**: colonialidade e normalização das sexualidades indígenas no Brasil. 2016. Disponível em: <<http://revistas.ufac.br/revista/index.php/simposiufac/article/view/820/418>>. Acesso em: 03 abr. 2019.

_____. **Decolonizando sexualidades**: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos. 2015. 383 f. Tese

(Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-graduação Sobre As Américas (CEPPAC), Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

FRAVET-SAADA, J. Ser afetado (tradução de Paula de Siqueira Lopes). **Cadernos de Campo**, n 13, pp. 155-161, 2005.

HENNING, Carlos Eduardo. Interseccionalidade e pensamento feminista: as contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, [s.l.], v. 20, n. 2, p.97-128, 25 dez. 2015. Universidade Estadual de Londrina. <http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2015v20n2p97>.

HIRANO, Luis Felipe Kojima. Marcadores sociais das diferenças: rastreando a construção de um conceito em relação à abordagem interseccional e a associação de categorias. In: HIRANO, Luis Felipe Kojima; ACUÑA, Mauricio; MACHADO, Bernardo Fonseca (Org.). **Marcadores sociais das diferenças: fluxos, trânsitos e intersecções**. Goiânia: Imprensa Universitária, 2019. p. 27-54. INSTITUTO Socioambiental. Apinajé. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/apinaye>> Acesso em: 16 abr. 2015.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. São Paulo: Vozes, 2015.

INSTITUTO Socioambiental. **Apinajé**. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/apinaye>> Acesso em: 16 abr. 2018.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LADEIRA, Maria Elisa; AZANHA, Gilberto. **Apinayé**. 2003. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/apinaye/59>>. Acesso em: 15 dez. 2017.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O CORPO EDUCADO**: Pedagogias da sexualidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 07-34.

MATTA, Roberto da. **Uma reconsideração da morfologia social Apinayé**. [S.l.]: [rio de Janeiro], [1976].

_____. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987

_____. **Um mundo dividido**: a estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis: Vozes, 1976.

MALINOVSKI, Bronislaw Kasper. Introdução: Tema, método e objetivo da pesquisa. In: MALINOVSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 17-34.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N 1 Edições, 2018. 80 p.

MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.

MOTT, Luiz. **Etno-história da homossexualidade na América Latina**. In: SEMINÁRIO - TALLER DE HISTÓRIA DE LAS MENTALIDADES Y LOS IMAGINARIOS, 1., 1994, Bogotá. Comunicação. Bogotá: Universidad Javerina de Bogotá, 1994. p. 1 - 15.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Os Apinayé**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1938. 146 p.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. Brasília: Paralelo, 2000.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

PELÚCIO, Larissa. O cu (de) Preciado – estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil. Iberic@l: **Revue D'études ibériques et latino-américaines**, Paris, n. 9, p. 123-136, printemps 2016. Disponível em: <https://www.academia.edu/29007051/Pelucio_o_Cu_de_preciado>. Acesso em: 10 mar. 2019.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil. **Periodicus**, vol. 1, n. 1, Salvador, 2014. Disponível em: <<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/10150/7254>> Acesso em: 09 dez. 2019.

PEMPXÁ; APINAJÉ, Associação União das Aldeias. **Povo Apinajé**: Cultura e resistência no norte do Tocantins. 2004. Disponível em: <<http://uniaodasaldeiasapinaje.blogspot.com/2014/01/conheca-nossa-historiaecultura.html>>. Acesso em: 08 maio 2019.

_____, Associação União das Aldeias. **Cultura**. 2013. Disponível em: <<http://uniaodasaldeiasapinaje.blogspot.com/2013/08/a-cultura-do-povo-apinaje.html>>. Acesso em: 01 abr. 2019.

PHILLIPS, David J. **Apinajé**. 2014. Disponível em: <<https://brasil.antropos.org.uk/ethnic-profiles/profiles-a/13-15-apinaje.html>>. Acesso em: 08 maio 2019.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: N 1 Edições, 2017.

RADCLIFFE-BRONW, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.

ROCHA, Raquel Pereira. **A questão de gênero na etnologia Jê**: a partir de um estudo sobre os apinajé. 2001. 128 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

ROESLER, Douglas André; CENCI, Daniel Rubens. **A Participação Direta dos Cidadãos nas Políticas Socioambientais como Desafio para a Construção da Sustentabilidade e da Cidadania**. In: Encontro associação nacional de pós-graduação e pesquisa em ambiente e sociedade, 5., 2010, Florianópolis. Anais do V Encontro associação nacional de pós-graduação e pesquisa em ambiente e sociedade. Florianópolis: Anppas, 2010. p. 1 - 18. Disponível em: <<http://www.anppas.org.br/encontro5/cd/artigos/GT10-56381320100902163039.pdf>>. Acesso em: 19 fev. 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. Cap. 1. p. 23-72.

SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

SILVA, Caroline Soares da. **Amo homens e mulheres: uma etnografia apinayé**. 2017. 46 f. TCC (Graduação) - Curso de Ciências Sociais, Campus Universitário de Tocantinópolis, Universidade Federal do Tocantins, Tocantinópolis, 2018.

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico. In: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Ubu Editora, 2017. Cap. 11. p. 311-376.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

TOCNOTÍCIAS. **Com Apoio da Prefeitura de Tocantinópolis, Apinajés Comemoram Dia do Índio**. 2017. Disponível em: http://www.tocnoticias.com.br/mobile_ler_noticia.php?idnoticia=19809. Acesso em: 04 abr. 2020.

VALENTE, Jonas. **Levantamento aponta recorde de mortes por homofobia no Brasil em 2017. 2018**. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitoshumanos/noticia/2018-01/levantamentoaponta-recorde-de-mortes-por-homofobiano-brasil-em>>. Acesso em: 08 mar. 2019.

Anexos

ANEXO 1



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Construindo sexualidades diferenciadas: um estudo de caso Apinajé

Pesquisador: CAROLINE SOARES DA SILVA

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 16509719.0.0000.5083

Instituição Proponente: Universidade Federal de Goiás - UFG

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.521.357

Apresentação do Projeto:

Trata-se de projeto de pesquisa intitulado "Construindo sexualidades diferenciadas: um estudo de caso Apinajé" da proponente Caroline Soares da Silva (Mestranda em Antropologia Social pela UFG). Linha de pesquisa: Etnologia indígena, sexualidade e práticas sexuais. A pesquisadora apresenta como professora orientadora a Dr^a Luciana de Oliveira Dias do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ Faculdade de Ciências Sociais/Universidade Federal de Goiás. O projeto debruça-se sobre a análise antropológica das manifestações da construção de sexualidades e de gênero por meio da cultura da etnia Apinajé, na qual, segundo a autora, apresentam-se contextos de sexualidades que fogem à heteronormatividade destacada nos textos etnográficos e históricos elaborados até o momento sobre o povo em questão. O estudo será ainda feito por meio da pesquisa de campo proporcionada pela vivência da pesquisadora na Aldeia Prata, Terra Indígena Apinajé, situada no Município de Tocantinópolis-TO e buscará a participação de dez participantes, maiores de 18 anos (Indígenas Apinajé Adultos).

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Geral: analisar as performances de construção de sexualidades diferentes das apresentadas no cotidiano e atividades culturais próprias da Etnia Apinajé para, segundo a autora, traçar-se um perfil de identidade sexual entendida como homossexual ou com práticas homoafetivas. Buscar-se-á ainda compreender o lugar do homossexual neste contexto, assim como qual grau de rejeição pode ser percebido entre eles e para com eles, contextualizando com o

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
Bairro: Campus Samambaia, UFG **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-1163 **E-mail:** cep.prpi.ufg@gmail.com



UFG - UNIVERSIDADE
FEDERAL DE GOIÁS



Continuação do Parecer: 3.521.357

modo como foram e fomos colonizados e o quanto a sociedade não-indígena pode ser violenta com os indígenas. Objetivos Específicos: realizar pesquisas etnográficas na Aldeia Indígena Apinajé Prata, Terra indígena Apinajé, situada no Município de Tocantinópolis- TO; efetuar a pesquisa por meio da observação de campo e entrevistas semi-abertas, pautada em perspectivas decoloniais; integrar, de forma inédita para a região, um olhar dissociado de preconceitos a questões como homossexualidade e relações homoafetivas em contexto dos povos indígenas.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Benefícios declarados: a pesquisa dará à comunidade como produto final uma exposição fotográfica em que as imagens serão selecionadas em reunião com a liderança, bem como os participantes da pesquisa. Riscos declarados: segundo a autora, o único risco apresentado por esta pesquisa é o possível desconforto do/a colaborador/a indígena frente a alguma situação e/ou o constrangimento em alguma das ações, o que deverá ser identificado e contornado pela equipe de pesquisa.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Apesar de apresentar alguns problemas de revisão gramatical e digitação, o projeto reúne as partes básicas desse gênero textual, isto é, tema, problemática, objetivos, justificativa, a metodologia a ser empreendida e o cronograma.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Acerca da folha de rosto, além de estar datada, vem em papel timbrado e apresenta assinatura da pesquisadora e da Vice-Diretora da Faculdade de Ciências Sociais da UFG. Acerca do projeto de pesquisa, traz todas as partes necessárias. Acerca do TCLE, traz informações sobre a pesquisa (objetivo da pesquisa, tipo de participação do colaborador), apresenta itens obrigatórios ao documento (esclarecimento sobre ligação a cobrar, papel timbrado, email do pesquisador, telefone, impressão em duas vias, advertência sobre os riscos emocionais, possível constrangimento, desconforto; indenização; espaço para assinatura de iletrados). Apresenta ainda solicitação de anuência para uso de voz, imagem e/ou opinião e, ainda, pede autorização identificação do indivíduo. Acerca do Termo de compromisso, a autora apresenta documento assinado, responsabilizando-se pelo bom uso dos dados do projeto, se aprovado, inclusive diante da FUNAI. Quanto ao Termo de anuência do líder da Aldeia Prata, Terra Indígena Apinajé, situada em Tocantinópolis – TO, apresenta-se autorizado, assinado e datado pelo cacique Joel Dias. O documento traz ainda a assinatura de duas testemunhas. Acerca do Cronograma, está atualizado. Não obstante, atentar para o fato de que a pesquisa de campo está prevista para começar em

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
Bairro: Campus Samambaia, UFG CEP: 74.690-970
UF: GO Município: GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 Fax: (62)3521-1163 E-mail: cep.prpi.ufg@gmail.com



UFG - UNIVERSIDADE
FEDERAL DE GOIÁS



Continuação do Parecer: 3.521.357

setembro/19. Acerca do Orçamento, a autora declara que será com financiamento próprio. As perguntas da entrevista estão no corpo do projeto. Apresenta, ainda, uma Declaração da professora Dr^a Luciana de Oliveira Dias do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ Faculdade de Ciências Sociais/Universidade Federal de Goiás, informando ser a nova orientadora da mestranda pesquisadora. Por fim, foi anexada ainda uma Declaração de vacância/Exoneração, em nome de Dhiogo Rezende Gomes.

Recomendações:

Visto tratar-se de uma pesquisa de tema delicado, isto é, homossexualidade entre indígenas, e, apesar de a autora do projeto informar que os 10 colaboradores a serem convidados a participar da pesquisa serão indígenas maiores de 18 anos, não fica claro, na metodologia a ser adotada, de que forma efetivamente os participantes serão recrutados. A autora afirma apenas que "A participação se dará em rodas de conversa para a adequação dos objetivos e metodologias de pesquisa a partir entendimento do que se propõe a temática abordada pela pesquisadora. Para participar o sujeito deverá manifestar interesse mediante convite, podendo interromper sua participação e qualquer momento do projeto". Deve-se notar que o questionário a ser aplicado não deixa dúvidas de que os colaboradores sejam homossexuais, visto que as perguntas partem do pressuposto de que eles apresentam comportamento diverso do heterossexual. Nesse sentido é que consideramos tratar-se de um tema delicado. O tratamento dos riscos, declarados pela autora, dar-se-á da seguinte forma: "Como riscos podemos indicar o constrangimento em alguma das ações, o que deverá ser identificado e contornado pela equipe de pesquisa", não obstante a autora não deixa claro o que fará caso haja algum problema de fato; a forma de tratamento do risco não está, nesse sentido, clara. Ainda, a autora solicita corretamente no TCLE autorização para uso de imagem e, inclusive, identificação dos colaboradores, mas não explica claramente de que forma as imagens serão captadas e como será a exposição fotográfica final sobre "performances", produto da pesquisa, segundo declarado. Essas questões levantadas justificam-se, como já salientado, devido às idiosincrasias do tema da pesquisa: homossexualidade entre indígenas, o que nos parece um tema sensível, ao menos à luz da sociedade não indígena.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

- 1) Apresenta uma Declaração de vacância/Exoneração, em nome de Dhiogo Rezende Gomes, mas não explica a função daquele documento no dossiê apresentado. Explicar o porquê da inserção.
- 2) O Termo de compromisso não está em papel timbrado, e o ano está rasurado, no documento.
- 3) O TCLE não aborda direito à indenização.
- 4) Explicar com mais detalhes de que forma os 10 participantes serão recrutados.

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
Bairro: Campus Samambaia, UFG **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-1163 **E-mail:** cep.prpi.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 3.521.357

- 5) Explicar com mais detalhes o tipo de imagem que será coletado e como será a exposição fotográfica.
- 6) Adequar o cronograma da pesquisa, uma vez que o estudo de campo está previsto para começar em setembro/19, assim, o cronograma deverá ser reelaborado, contando, inclusive com a avaliação da CONEP.
- 7) Apresentar autorização da FUNAI ou pelo menos envio de solicitação.

Considerações Finais a critério do CEP:

Informamos que o Comitê de Ética em Pesquisa/CEP-UFG considera o presente protocolo COM PENDÊNCIA. O mesmo deverá ser readequado em acordo com os princípios éticos vigentes e com as solicitações do CEP. O(a) pesquisador(a) responsável tem trinta (30) dias para atender as pendências conforme a Resolução CNS n. 466/12 e CNS n. 510/16. Solicitamos o envio de um documento de apresentação do atendimento de pendências (Carta de Encaminhamento em word ou pdf), a fim de que possamos identificar os itens que foram modificados e/ou inseridos no sistema a partir das considerações e direcionamentos presentes na redação da Carta.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1365764.pdf	27/06/2019 16:38:49		Aceito
Outros	Carta_Orientadora_Luciana_CEP.pdf	27/06/2019 16:35:22	CAROLINE SOARES DA SILVA	Aceito
Folha de Rosto	folha_de_rosto.pdf	11/06/2019 18:24:01	CAROLINE SOARES DA SILVA	Aceito
Outros	ANUENCIA.pdf	11/06/2019 09:01:09	CAROLINE SOARES DA SILVA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	termo_FUNAI.pdf	10/06/2019 20:21:44	CAROLINE SOARES DA SILVA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	TERMO_CEP.pdf	10/06/2019 20:20:53	CAROLINE SOARES DA SILVA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO.docx	27/05/2019 16:38:12	CAROLINE SOARES DA SILVA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.docx	27/05/2019 15:00:02	CAROLINE SOARES DA SILVA	Aceito

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
 Bairro: Campus Samambaia, UFG CEP: 74.690-970
 UF: GO Município: GOIANIA
 Telefone: (62)3521-1215 Fax: (62)3521-1163 E-mail: cep.prpi.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 3.521.357

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

GOIANIA, 21 de Agosto de 2019

Assinado por:
Geisa Mozzer
(Coordenador(a))

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
Bairro: Campus Samambaia, UFG **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-1163 **E-mail:** cep.prpi.ufg@gmail.com

ANEXO 2:

Roteiro de perguntas:

- 1) Como são chamadas as pessoas que nunca casaram?
- 2) Como são chamadas as pessoas casadas?
- 3) Como são chamadas as pessoas que ainda vão casar?
- 4) Você conhece, entre os *panhi*, homens que andam, falam e se comportam como as mulheres ou mulheres que andam, falam e se comportam como homens?
- 5) Você já viu ou teve conhecimento em alguma aldeia *panhi*, homem casado com homem ou mulher casada com mulher?
- 6) O que você pensa de pessoas que casam com pessoas do mesmo sexo?
- 7) Que palavra na língua do *panhi* é usada para falar dessas pessoas?
- 8) Você entende quando falam na língua do *kupen*, que alguém é veado, bicha ou gay?
- 9) Homem que se veste de mulher e mulher que se veste de homem e a pessoa que chamam de gay são a mesma coisa?
- 10) Você conhece algum (a) *panhi* que tem essas características que estamos falando?
- 11) Se surgisse na aldeia um casal de homens ou um casal de mulheres informando a vontade de se casarem e construir uma casa para eles ou elas dentro da aldeia, qual seria sua reação?
- 12) Você já teve contato com alguma pessoa que desempenhasse funções de homem sendo mulher ou que desempenhasse funções de mulher sendo homem?
- 13) Você permitiria um casamento de dois homens ou duas mulheres no modelo do ritual *panhi* dentro da aldeia?

ANEXO 3

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS-UFG
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS-FCS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL-PPGAS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

PROJETO CONSTRUINDO SEXUALIDADES DIFERENCIADAS: UM ESTUDO DE CASO APINAJÉ

O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido deverá ser elaborado em duas vias, rubricadas em todas as suas páginas e assinadas, ao seu término, pelo convidado(a) a participar da pesquisa, ou por seu representante legal, assim como pelo(a) pesquisador(a) responsável, ou pela(s) pessoa(s) por ele delegada(s).

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você/Sr./Sra. está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada "Construindo sexualidades diferenciadas: um estudo de caso Apinajé". Meu nome é Caroline Soares da Silva, sou a coordenadora do projeto. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra ficará comigo como pesquisadora responsável. Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado(a) de forma alguma. Caso aceite participar, as dúvidas sobre a pesquisa poderão ser esclarecidas por mim. Segue abaixo o meu contato.

Coordenadora da pesquisa: Caroline Soares da Silva

Endereço: Rua 28 de julho, casa 10 – Trizidela, Grajaú- MA CEP: 65940-000
Telefone: (99) 98199-5372/ (62) 9913-4340, inclusive sob forma de ligação a cobrar Email: carolinesoasilva@gmail.com

Ao persistirem dúvidas sobre os seus direitos como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com os seguintes órgãos:

Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás (CEP-UFG)

O CEP-UFG é um comitê independente criado para proteger o bem estar dos/das participantes da pesquisa, em sua integridade e dignidade, visando contribuir com o desenvolvimento da pesquisa dentro dos padrões éticos vigentes.

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação, Universidade Federal de Goiás, Caixa Postal: 131, Prédio da Reitoria, Piso 1, Campus II (Samambaia). CEP: 74001-970, Goiânia, Goiás, Brasil.

Telefone: (62) 3521-1215

Email: cep.prpi.ufg@gmail.com

Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP)

É uma comissão do Conselho Nacional de Saúde - CNS, criada em 1996 com a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Tem função consultiva, deliberativa, normativa e educativa, atuando conjuntamente com uma rede de Comitês de Ética em Pesquisa - CEP- organizados nas instituições onde as pesquisas se realizam.

Endereço: SEP 510 NORTE, BLOCO A, 3º Andar Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde CEP: 70750-521 - Brasília-DF

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS-UFG
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS-FCS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL-PPGAS

Telefone: (61) 3315-5877

Email: conecep@saude.gov.br

PROJETO CONSTRUINDO SEXUALIDADES DIFERENCIADAS: UM ESTUDO DE CASO APINAJÉ

APRESENTAÇÃO DO PROJETO

O projeto "Construindo sexualidades diferenciadas: um estudo de caso Apinajé" pretende investigar as construções de sexualidades presentes na Aldeia Prata, Terra Indígena Apinajé, por meio da tradição local e a identificação de sexualidades diferenciadas que fogem da norma elaborada pela cultura Apinajé por meio da observação participante.

Propomos a realização de diálogos, registros fotográficos e de áudio visando o registro de atividades culturais da comunidade que apresentem divisões de gênero e sexualidades praticados conforme a tradição local. Dessa forma, solicitamos a autorização para esses registros por meio de um termo de concessão do uso de sua voz, imagem ou opinião. Esclarece-se que, em caso de desconforto emocional e/ou de possíveis riscos psicossociais (ex.: constrangimento, intimidação, angústia, insatisfação, irritação, mal-estar etc.), você poderá cancelar imediatamente a sua participação na pesquisa, sem penalização alguma. Da mesma forma, destacamos que não haverá nenhuma despesa com transporte ou alimentação por parte dos participantes, pois as ações acontecerão na Aldeia Prata. Os deslocamentos terão suas despesas cobertas pela pesquisadora, assim como será fornecida participação na alimentação para atividades que durem mais de 60 minutos.

Os resultados da pesquisa serão socializados por meio de publicações acadêmicas e de divulgação.

TERMO DE CONCESSÃO DE USO DE SUA VOZ, IMAGEM E/OU OPINIÃO:

(Por favor, assinale uma das seguintes proposições e assinando depois do texto)

OPÇÕES:

- (☒) Permito a divulgação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa;
() Não permito a publicação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa.

TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA IDENTIFICAÇÃO DO INDIVÍDUO:

(Por favor, assinale uma das seguintes opções)

- (☒) Permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa;
() Não permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS-UFG
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS-FCS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL-PPGAS

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA:

Eu, PEDRO HAPOR DIAS APINAJÉ, abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado "Construindo sexualidades diferenciadas: um estudo de caso Apinajé". Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) responsável sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Tocantinópolis, 24 de NOVEMBRO de 2018.

Pedro Hapor Dias Apinajé
Assinatura por extenso do(a) participante

Caroline Soares de Fz
Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável

Assinatura(s) de participante sem letramento.

Testemunhas em caso de uso da assinatura datiloscópica



Diana Dias Apinajé

Yael Dias