

A COLONIZAÇÃO DAS SEXUALIDADES INDÍGENAS: UM ESBOÇO INTERPRETATIVO

THE COLONIZATION OF INDIGENOUS SEXUALITIES:
AN INTERPRETATIVE OUTLINE

ESTEVÃO RAFAEL FERNANDES¹
DOUTOR EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Resumo: Este artigo busca apresentar de forma preliminar a perspectiva interpretativa de uma “colonização das sexualidades”, desde a perspectiva indígena. Nosso objetivo é apontar como ações cotidianas, implementadas enquanto políticas públicas e justificadas por enquadramentos de ordem política, religiosa ou científica, tomadas aqui como parte de um complexo colonizador mais amplo, torna a heteronormatização parte intrínseca dos processos coloniais. Fazemos uso, para isso, de parte das críticas pós-coloniais, buscando chamar a atenção para os processos de *fratura* que surgem em consequência dessas dinâmicas. Finalmente, lançamos mão da hipótese de que a “colonização das sexualidades” não se restringe aos povos indígenas, podendo ser estendida, enquanto chave interpretativa, à compreensão e reflexão dos mecanismos de normalização de outros coletivos.

Palavras-chave: colonização, pós-colonialismo, sexualidade, gênero, relações interétnicas

Abstract: This article seeks to present in a preliminary way the interpretative perspective of a "colonization of sexualities", from the indigenous perspective. Our goal is to show how everyday actions, implemented as public policies and justified by political, religious or scientific views, taken here as part of a broader settler complex, makes heteronormativity an intrinsic part of the colonial processes. For this, we use the postcolonial critics seeking to draw attention to the fracture processes that arise as a result of these dynamics. Finally, we assume that the "colonization of sexualities" is not restricted to indigenous peoples, and may be extended as interpretative key to the understanding of standardization of other collectives.

Keywords: colonization, post-colonialism, sexuality, gender, interethnic relations

¹ Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Mestrado em Histórias e Estudos Culturais (PPGHisc) da Universidade Federal de Rondônia (Unir, Brasil) e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT, Brasil). É doutor em Estudos Comparados Sobre as Américas pelo Centro de Pesquisa e Pós-Graduação Sobre as Américas (Ceppac) da Universidade de Brasília (UnB, Brasil), mestre em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UnB e graduado em ciências sociais pela UnB. E-mail: estevaofernandes@gmail.com

Este texto busca apresentar algumas das preocupações que vem surgindo no contexto de minhas pesquisas sobre homossexualidades indígenas no Brasil. Dessa maneira, pretendo dividir algumas inquietações no tocante à forma como processos que denomino de *colonização das sexualidades indígenas* formam parte de um complexo discursivo inerente às dinâmicas de colonização, ainda em curso.

Lanço a hipótese de que esses processos se devem, em alguma medida, a dispositivos políticos, ideológicos, raciais, econômicos e científicos mais amplos e intrinsecamente interligados. Penso, ainda, que tais mecanismos tenham atingido, por meio de dispositivos e dialéticas diversas, outras coletividades (rurais, urbanas, quilombolas, ribeirinhas, dentre outras) impondo e consolidando um modelo de civilização heteronormado – o que possibilitaria a ampliação dessa chave interpretativa para além da questão indígena, podendo/devendo ser aperfeiçoada para compreender as estruturas de poder pelas quais a normalização é parte inerente da dinâmica do poder colonial e dos discursos pelos quais este se legitima e se perpetua.

É o que buscarei provocar nas próximas páginas.

SOBRE A COLONIZAÇÃO DAS SEXUALIDADES

Nosso ponto de partida será a assunção de que o processo de colonização das sexualidades indígenas não pode ser compreendido fora das relações de trabalho e do modelo de moral e de família impostos ao longo da colonização. Parto, assim, da hipótese de que esses processos se ligam à inserção compulsória dos povos indígenas ao sistema colonial.

Ao falar de “heterossexualização indígena” em um contexto de colonização de suas sexualidades, refiro-me a um processo mais amplo no sentido do proposto por Rifkin (2011):

O “enquadramento” [*straightening*] e “queerização” das populações indígenas ocorrem dentro de um quadro ideológico que toma o Estado colonizador, e a forma do Estado de forma mais ampla, como a unidade axiomática da coletividade política, e, desta forma, a soberania nativa ou coexiste inteiramente ou é traduzida em termos consistentes com a jurisdição do Estado. (p. 10, tradução livre).²

Exploraremos adiante essa proposição, mas importa, inicialmente, retermos a ideia de que “sexualidade” é uma esfera fundamental na compreensão da dinâmica colonial, cujo poder alcança as redes de casamento, parentesco, vida doméstica, alianças políticas, moradia, dentre outras, não se restringindo ao sexo, estrito senso.

Entendo que a “colonização das sexualidades indígenas” – sendo a “heterossexualização indígena” uma das facetas desse processo – pode ser compreendida dentro de processos mais amplos de incorporação dos indígenas ao sistema colonial: classe, raça e sexualidade são vistos

² The “straightening” and “queering” of indigenous populations occur within ideological framework that takes the settler state, and the state form more broadly, as the axiomatic unit of political collectivity, and in this way, native sovereignty wither is bracketed entirely or translated into terms consistent with state(/ist) jurisdiction.

aqui não como esferas separadas, mas como partes e contrapartes de um complexo de relações construídas social, cultural e historicamente, ratificadas por um sistema de poder que as perpassa: os processos de heterossexualização compulsória, racialização e “civilização” interpenetram-se e [re]constroem-se mutuamente.

Assim, ao usar o termo *colonização das sexualidades indígenas* refiro-me preliminarmente a processos de heterossexualização compulsória e heteronormatividade³ daqueles povos, tendo por base pressupostos científicos, teológicos, sociais e culturais e a partir de dispositivos articulados aos discursos e práticas religiosos, civilizatórios, acadêmicos e/ou políticos. Faço aqui, contudo, dois esclarecimentos prévios.

Em primeiro lugar, à guisa de hipótese, compreendo tais processos – a que chamei de *colonização das sexualidades indígenas* – como sendo intrínsecos ao estatuto ontológico dos povos indígenas em relação a sociedade colonial e incorporando as respostas indígenas a esses processos. Com isso, quero dizer que as formas pelas quais lhes foi imposta uma sexualidade “normal” deve ser compreendida em paralelo com as noções teológicas, filosóficas, científicas etc., a partir das quais os índios eram (e são) compreendidos no Brasil pelos setores hegemônicos da sociedade colonizadora. Nesse sentido, entendo que tal imposição insere-se em um conjunto de ações que busca[va]m normalizar a vida indígena, incluindo sua sexualidade, sendo aquelas sexualidades fora dos parâmetros desejáveis pela metrópole consequência – e não diretamente a causa – da visão dos indígenas como selvagens, incivilizados, inferiores, degenerados etc. Dito de forma direta, minha hipótese é que os índios fossem perseguidos não por serem “sodomitas” ou “pederastas”⁴, mas fundamentalmente por serem índios, sendo essa característica de sua sexualidade compreendida em relação a um conjunto de outros caracteres a partir dos quais os índios eram interpretados e a dominação sobre eles justificada: antropófagos, polígamos, ébrios, preguiçosos, fracos etc.

Em segundo lugar, o uso do termo “colonização” para referir-me ao processo de *colonização das sexualidades indígenas* não é gratuito. Ao usar o termo me importa, em princípio (e *por* princípio) deixar claro, também, uma leitura crítica da *praxis* colonizadora enquanto processo político, cuja finalidade era (e segue sendo), a partir de um jogo de poder

³ Evidenciando os termos usados, a partir da síntese oferecida por Miskolci: “Heterossexismo é a pressuposição de que todos são, ou deveriam ser, heterossexuais. Um exemplo de heterossexualismo está nos materiais didáticos que mostram apenas casais formados por um homem e uma mulher. A heterossexualidade compulsória é a imposição como modelo dessas relações amorosas ou sexuais entre pessoas do sexo oposto. Ela se expressa, frequentemente, de forma indireta, por exemplo, por meio da disseminação escolar, mas também midiática, apenas de imagens de casais heterossexuais. Isso relega à invisibilidade os casais formados por dois homens ou duas mulheres. A heteronormatividade é a ordem sexual do presente, fundada no modelo heterossexual, familiar e reprodutivo. Ela se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero (Miskolci, 2012, pp. 46-47). Em Miskolci (2009), o autor aponta que “Historicamente, a prescrição da heterossexualidade como modelo social pode ser dividida em dois períodos: um em que vigora a heterossexualidade compulsória pura e simples e outro em que adentramos no domínio da heteronormatividade. Entre o terço final do século XIX e meados do século seguinte, a homossexualidade foi inventada como patologia e crime, e os saberes e práticas sociais normalizadores apelavam para medidas de internação, prisão e tratamento psiquiátrico dos homo-orientados. A partir da segunda metade do século XX, com a despatologização (1974) e descriminalização da homossexualidade, é visível o predomínio da heteronormatividade como marco de controle e normalização da vida de gays e lésbicas, não mais para que se ‘tornem heterossexuais’, mas com o objetivo de que vivam como eles.” (p. 157, n. 13).

⁴ Para uma reflexão histórica sobre a homossexualidade indígena no Brasil, cf. Fernandes, 2016.

calcado na imposição, na violência e na assimetria de forças, incorporar os povos indígenas ao sistema econômico hegemônico. Os indígenas não eram urgidos a se casarem com os colonizadores ou a reconstruírem suas aldeias aos moldes do não-índio, ao lado de presídios, internatos, igrejas, quartéis etc. pela benevolência do colonizador – ainda que suas justificativas, morais ou acadêmicas se pautassem nesse discurso – mas, sobretudo, guiados por seus próprios interesses: ter mão de obra disponível, braços para a defesa territorial, livrar terras para aproveitamento econômico etc.

Assim, por *colonização* não me refiro – ao menos não simplesmente – à dominação política e econômica encerrada com a independência das colônias, mas a um processo mais amplo, cujo efeito transcende a imposição de uma estrutura administrativa baseada na relação metrópole-colônia. A visada aqui é no sentido de tentar chamar a atenção para os processos de *fissura* causados pela relação de dominação colonial – a *ferida colonial*⁵. Alguns autores carregam essa marca, como é o caso de Frantz Fanon, por exemplo, cujos escritos deixam claros os dramas advindos da colonização: sua resultante seria uma “zona de não-ser”, “um desvio existencial”, “a epidermização da inferioridade”, uma “obsessão em se consertar” (Fanon, 2008); cria-se, dirá em outro texto, um homem-objeto:

Assim, na primeira fase, o ocupante instala a sua dominação, afirma esmagadoramente a sua superioridade. O grupo social, subjugado militar e economicamente, é desumanizado segundo um método multidimensional. Exploração, torturas, razias, racismo, liquidações colectivas, opressão racional, revezam-se a níveis diferentes para fazerem, literalmente, do autóctone um objecto nas mãos da nação ocupante. Este homem-objecto, sem meios de existir, sem razão de ser, é destruído no mais profundo da sua existência. O desejo de viver, de continuar, toma-se cada vez mais indeciso, cada vez mais fantasmático. É neste estádio que aparece o famoso complexo de culpabilidade. (...) Contudo, progressivamente, a evolução das técnicas de produção, a industrialização, aliás limitada, dos países escravizados, a existência cada vez mais necessária de colaboradores, impõem ao ocupante uma nova atitude. A complexidade dos meios de produção, a evolução das relações económicas, que, quer se queira quer não, arrasta consigo a das ideologias, desequilibram o sistema. O racismo vulgar na sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal dos braços e das pernas do homem. A perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, logo das formas do racismo (FANON, 2011, p. 277).

Também Aimé Césaire virá a desvelar os mecanismos de exploração e violência ligados à relação colonial:

Entre colonizador e colonizado, só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a

⁵ Para Mignolo a ferida colonial é “el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos (...) y la herida colonial, sea física o psicológicamente es una consecuencia de racismo, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo *locus* de enunciación (y a la misma geopolítica de conocimiento) de quienes créanlos parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho de clasificar” (Mignolo, 2007, p. 17, p. 34).

arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. Nenhum contacto humano, mas relações de dominação e de submissão que transformam o homem colonizador em criado, ajudante, comitre, chicote e o homem indígena em instrumento de produção. É a minha vez de enunciar uma equação: colonização = coisificação. Ouço a tempestade. Falam-me de progresso, de “realizações”, de doenças curadas, de níveis de vida elevados acima de si próprios. Eu, eu falo de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas (CÉSAIRE, 1978, p. 25, *itálicos no original*).

A colonização, aponta ele, equivale à proletarização. Dessa maneira, raça, saber, sexualidades, classe, controle do trabalho, dentre outros, tornam-se elementos indispensáveis para compreender o conjunto das questões apresentadas aqui. Ao propor a chave interpretativa da “colonização das sexualidades” indígenas, minha intenção aqui é chamar a atenção para como ações cotidianas como nomear, vestir, cortar o cabelo, divisão do trabalho etc., dizem respeito necessariamente à imposição de um novo padrão de moral baseado no modelo binário e cristão hegemônicos, dentro de uma lógica de exploração e subordinação.

Tal perspectiva, evidentemente, requer a desconstrução do arcabouço ideológico que dá sustentação a essa estrutura de imposição de um padrão de moral e de sexualidade. Desta forma, historicamente diversos dispositivos discursivos serviram como base à colonização da sexualidade: a “sodomia” indígena tão combatida pelos missionários, passando pela preocupação com os “vícios” morais dessas populações desde o olhar civilizatório dos séculos XVIII e XIX, até a racialização de doenças como a sífilis e a perspectiva eugênica como política de Estado: raça, sexualidade e poder são uma constante nas formas pelas quais a colonização operou (e opera) cotidianamente se impondo por meio de regras em torno do que seria, por exemplo, uma família ideal. Surge, ainda, como resultado desse conjunto de dispositivos discursivos o aprisionamento do colonizado a uma imagem engessada, hiper-real⁶, sempre olhada desde a perspectiva do colonizador e com vistas a esvaziar o colonizado de qualquer agência, coisificando-o e restringindo, assim, suas possibilidades enunciativas. Vejamos.

ALHEAMENTO DE SI: A DIFERENÇA COLONIAL

Vimos como raça, sexualidade e moral sexual se articulam como mecanismos de classificação: o poder colonial se assenta nessa assimetria de forças – ontológicas, epistemológicas, políticas – de tal modo a abrir uma fissura naquelas pessoas cujas vidas não se enquadrem nos modelos hegemônicos.

O estudo da colonização das sexualidades indígenas e de seus enquadramentos aponta para um espaço de resistência, um *locus* de enunciação contrapondo os espaços nos quais a colonização, o racismo e o sexismo surgiram e se mantêm. Trata-se, assim, de se chamar a atenção para como nossa própria epistemologia se assenta em categorias fundadas na diferença

⁶ Cf. Ramos, 1995.

colonial em torno do “índio” como um Outro para a imaginação e consciência moderna-ocidental.

Dessa maneira, a retórica da homossexualidade enquanto “perda cultural”, como muitas vezes tenho ouvido ao longo das minhas pesquisas – algumas das quais pelas bocas de lideranças indígenas –; passa a adquirir um novo sentido, não mais o da perda da “identidade indígena” (pautada, neste discurso, a partir de um índio hiper-real, a-histórico), mas enquanto “poluição” ao projeto/processo civilizador: o índio gay subverte duplamente o ideal colonizador; moralmente, por sua sexualidade, e etnicamente, por sua indianidade. Acusar o indígena homossexual de “estar perdendo sua cultura” é focar sobre uma dessas subversões, trazendo o debate para dentro da esfera dos “civilizados”: esvaziando-se a diferença étnica, esvazia-se também a necessidade de se pensar as fissuras abertas pelo processo colonial. Em outros termos, a dupla exclusão (étnica e sexual) mostra as feridas causadas pela colonização em curso, obrigando a cultura hegemônica a reconhecer suas próprias contradições.

Este processo de resistência a processos resultantes da diferença colonial, como bem mostram Gontijo (2015) e Moreira (2007), parece também operar nas lutas encabeçadas por homossexuais nas zonas rurais, na Amazônia e nos movimentos de feministas negras. Trata-se, desta forma, de um posicionamento não apenas em re[li]ação ao colonialismo em curso, mas às fissuras geradas dentro destas coletividades, por meio desse mesmo colonialismo, como forma de diluir as diferenças nestes grupos. A consolidação destas categorias e a predominância de determinados meta-relatos e/ou auto-representações obscurece as feridas abertas dentro destes processos de exclusão, causando silenciamentos e subalternizações, eles mesmos produtos da colonização. Dessa maneira, retomando especificamente a homossexualidade indígena, poderíamos dizer que a civilização, baseada em ideais da cultura moderna/colonial branca, cristã, patriarcal e heterossexual, impôs aos povos indígenas um aprisionamento a uma imagem, a vitimização eterna em uma essência⁷: um índio hiper-real, a-histórico, sem conflitos internos, sexualidades, desejos ou afetos. A homossexualidade indígena não é, desta perspectiva, sinal de “perda cultural”, mas, antes, sua invisibilidade e subalternização são resultado de dinâmicas coloniais ainda em curso.

⁷ Utilizo aqui Fanon (2008: 30; 47).

REFERÊNCIAS

- CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.
- _____. “Racismo e cultura”. SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70. Pp. 273-285. 2011.
- FERNANDES, Estevão Rafael. “Homossexualidade indígena no Brasil: Um roteiro histórico-bibliográfico”. Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste, vol. 3, 2016, pp. 14-38.
- GONTIJO, Fabiano. “A diversidade sexual e de gênero em contextos rurais e interioranos no Brasil: Ausências, lacunas, silenciamentos e... exortações”. Trabalho apresentado na V Reunião Equatorial de Antropologia, Maceió, 2015.
- MIGNOLO, Walter. La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MISKOLCI, Richard. “A teoria queer e a sociologia: O desafio de uma analítica da normalização.” Sociologias, n.21, 2009, pp. 150-182.
- _____. Teoria queer: Um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- MOREIRA, Nubia Regina. O feminismo negro brasileiro: Um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo. Dissertação (mestrado), PPGS, Unicamp, 2007.
- RAMOS, Alcida Rita. “O índio hiper-real”. Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS), vol. 28, n. 10, 1995, pp. 5-14.
- RIFKIN, Mark. When Did Indians Become Straight? Kinship, the History, and Native Sovereignty. Oxford University Press, 2011.