

Pensando de forma não situada: Dilemas no estudo das homossexualidades indígenas no Brasil

Estevão Rafael Fernandes

Da Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

estevaofernandes@gmail.com

Resumo: Este texto pretende apresentar alguns desafios e dilemas enfrentados na pesquisa da homossexualidade indígena no Brasil a partir de uma perspectiva comparada com os Estados Unidos. A discussão gira em torno das aparentes contradições entre se fazer uma pesquisa se partir da cosmologia indígena ou das relações de contato interétnico. Conclui-se que zonas nebulosas entre epistemologias e metodologias vistas como opostas são uma oportunidade para o avanço da Disciplina, bem como um desafio para a superação dos limites institucionais do campo.

Palavras-Chave: Homossexualidade indígena. Etnologia indígena. Gênero.

INTRODUÇÃO

Ao longo dos últimos anos tenho me dedicado ao estudo da homossexualidade indígena no Brasil, a partir de uma perspectiva comparada entre o movimento homossexual indígena norte-americano (em especial aquele organizado em torno da categoria *two-spirit*, sobre o qual falarei adiante) e da forma como os movimentos sociais, organizações indígenas e entes públicos lidam com a questão no Brasil. Várias tem sido as perspectivas e conceitos dos quais venho lançando mão desde que me propus trabalhar a temática: teoria *queer*, colonialidade do gênero, etnogênese, fronteiras, etc. e após alguma reflexão, percebo que nenhuma delas dá conta, por si só, da complexidade em torno da questão. Admito que não existe tema de pesquisa descomplicado, mas trabalhar essa temática tem se tornado particularmente difícil por estar em uma zona nebulosa entre estudos de gênero e etnologia indígena: historicamente nem os estudiosos de gênero buscaram trabalhar a questão indígena a fundo (com notáveis exceções), tampouco os etnólogos deram maior atenção aos estudos de gênero (novamente, com algumas exceções). De certa forma – e peço ao leitor e leitora de Élisée que entenda isso como desabafo – trabalhar essa questão (gênero e sexualidade em povos indígenas) é caminhar sobre o fio da navalha. Os estudiosos de gênero podem me acusar de fazer pouco uso da literatura sobre gênero; enquanto que alguns círculos etnológicos podem chamar a atenção ao fato de eu não dialogar de forma mais comprometida com a literatura sobre corporalidade e cosmologia indígena no Brasil.

Um exemplo disso:

Fernandes [eu] faz uma revisão sobre o campo, se inspirando em críticas do conceito de gênero e da noção de terceiro gênero do movimento *queer* para tratar da homossexualidade, a partir de uma perspectiva teórica desenvolvida por intelectuais indígenas norte-americanas -*two spirit theory*. No entanto, Fernandes não explora o tema a partir dos *insights* e debates na rica literatura etnográfica sobre corporalidade e socialidade entre os povos indígenas da América do Sul. É um trabalho ainda a ser feito. (MCCALLUM, 2013, p. 57)

A crítica acima se refere a um trabalho que apresentei em uma das reuniões da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS)¹, no qual meu objetivo era “entender como os movimentos indígenas suscitam, criam, geram e constroem identidades no campo interétnico e compreender o que o ativismo homossexual indígena nos permite perceber sobre relações de poder subsumidas às políticas indigenistas e aos movimentos indígenas em diferentes contextos nacionais.” (p.2).

Admito contudo que a crítica de McCallum é bastante instigante e certamente levaria a caminhos bastante promissores. Aliás, chego mesmo a fazer um *mea culpa* logo no início daquele texto:

É importante deixar claro desde já que meu objetivo não é a realização de um estudo que busque levantar quais etnias possuem práticas homossexuais, como elas representam essas práticas, ou mesmo um estudo da sexualidade indígena nesta ou naquela etnia - um trabalho nesse sentido teria que recuperar e examinar as noções hegemônicas sobre o que seria homossexualidade e lançar mão de uma arqueologia da sexualidade, buscando compreender como os povos indígenas interpretariam essas noções. Trabalhos nessa direção trariam contribuições óbvias para o desenvolvimento da Disciplina e ainda estão para ser escritos no país, certamente sendo enriquecidos pela vasta literatura sobre corporalidade e gênero ameríndios desenvolvidos ao longo das últimas décadas. (loc. cit.)

Venho da etnologia indígena: venho trabalhando nos últimos 15 anos com cosmologia, corporalidade e contato interétnico e certamente esse acúmulo de literatura não me passou em branco: a Antropologia brasileira é, sem dúvida, referência mundial no que diz respeito a estudos sobre corporalidade, cosmologia e pessoa ameríndias. Dessa maneira, uma opção seria o estudo das sexualidades indígenas a partir de sua cosmologia e corporalidade (uma perspectiva *internalista*); a outra opção, *contatualista*, buscaria trabalhar a *construção* dessas sexualidades a partir das relações de contato interétnico. Esses termos (“internalista” e “contatualista”) não foram inventados por mim, mas se inserem em um debate que mexeu com os estudos indígenas no país desde o final da década de 1990².

Como disse, essa “cisão” é datada, mas seus efeitos ainda são sentidos em alguns programas de pós-graduação em Antropologia no país. Como fruto disso, os estudos etnológicos brasileiros avançaram rumo a um debate transepistêmico em relação aos

¹ Cf. Fernandes, 2013.

² Sobre isso ver Castro, 1999; e Ramos, 2010.

conhecimentos indígenas, tirando os povos indígenas do papel de “sujeitos de pesquisa” incorporando cada vez mais a agencialidade indígena como parte das reflexões antropológicas.

Este texto pretende, dessa forma, trazer algumas das reflexões da minha pesquisa, tendo como pano de fundo o dilema entre um estudo das sexualidades indígenas a partir de suas cosmologias ou a partir das relações que aqueles povos mantêm com a sociedade envolvente, em especial a partir de um estudo comparado.

ME SITUANDO NO DEBATE

Até agora, minha posição referente ao estudo das homo/bi/trans/queer/sexualidades indígenas pode ser resumida, *grosso modo*, da seguinte forma: penso, à luz das pesquisas (tanto bibliográficas, quanto etnográficas) que venho realizando sobre o tema, que não havia uma heteronormatividade indígena como regra entre os povos indígenas com quem os colonizadores portugueses tiveram contato, nos séculos XVI e XVII. Autores jesuítas e cronistas fazem diversas menções a práticas homossexuais como algo comum entre os indígenas da costa brasileira com quem mantinham contato.

Além disso, estou convencido de que a perspectiva jesuítica enquadrava a “sodomia” indígena em um complexo que dizia respeito a “luxúria/nudez/poligamia/antropofagia”, tendo como pano de fundo uma perspectiva tomista da natureza e uma justificativa teológica (fornecida por Loyola, a partir de noções como “autocontrole”) bastante restritivo sobre as corporalidades indígenas³. Além disso, venho assumindo que alguns povos indígenas ao longo do processo de colonização incorporaram (literalmente) os [pre]conceitos dos agentes da colonização, em princípio pela ótica jesuítica até chegar, mais recentemente, à ação dos órgãos de tutela e gestão das políticas indigenistas. A sexualidade indígena não pode ser compreendida fora da lógica de imposição de modelos reprodutivos, de códigos de vestimenta, de modelos de família, etc.: a “incorporação pacífica e gradual dos indígenas à sociedade nacional”, mote rondoniano em vigor ainda hoje, por meio do Estatuto do Índio (Lei 6001/73) ocorre a partir de pressupostos heterossexuais, monoteístas, biológicos e com a roupa adequada (vestidos para as mulheres, calças e fardas para os homens, como mostra o vasto acervo fotográfico do Museu do Índio), contribuindo, assim, para o “progresso” do país. Dessa

³ Cf. p. ex. Eisenberg, 2000.

maneira, a compreensão da sexualidade indígena passa, necessariamente, pela reflexão em torno do processo de colonização (e vice-versa) e de suas várias facetas e desdobramentos.

Dito de forma bem breve, os indígenas não eram heterossexuais, mas se tornaram heterossexuais.

Com isso quero dizer que (1) o conceito de heterossexualidade –assim como o de transexual, transgênero, gay, intersexual, não-binários, sem-gênero, gênero-fluido, sem gênero, bissexual, two-spirit, entre outros⁴ - é uma invenção ocidental, e bastante recente, como se depreende dos estudos de Foucault (1988).

A percepção do que venha a ser heterossexualidade passa por várias outras categorias como a de “norma” e “normalidade” mas, sobretudo, toma o aparato biológico reprodutivo binário como parâmetro: nesta perspectiva devemos ser, nas relações sociais, um reflexo da genitália que portamos e do papel que ocupamos na reprodução de nossa espécie. Essa visão vai ao encontro da perspectiva (já bastante discutida e problematizada, em especial pelos estudos *queer*, mas ainda predominante em certos círculos) de que a sexo diz respeito a biologia enquanto gênero diz respeito ao social. Isso nos leva ao segundo ponto: (2) quais as implicações epistemológicas e políticas de pensarmos categorias como “sexo” e “gênero” para povos nos quais, muitas vezes, noções de corporalidade e sexualidade não existem como esferas separadas entre si e nos quais o “corpo” não existe como entidade biológica⁵. O termo “terceiro gênero” por muitas vezes surgiu na literatura antropológica e sociológica para dar conta dessas realidades distintas⁶, mas a questão central parece ser se um “terceiro gênero” ainda é “gênero”, ou se é necessária a construção de um aparato analítico para dar conta dessas perspectivas-outras em torno da sexualidade. A saída fácil de se aspear esses fenômenos (“homossexualidade indígena”, “bissexualidade indígena”, “queer indígena”, etc.) parece tão-somente mascarar essa necessidade⁷ e, dito de forma bem franca, presta-se apenas à manutenção de relações de poder dentro da academia; e (3) que é bastante improvável fazer um estudo das sexualidades indígenas sem levar em consideração os aspectos históricos, políticos e sócio antropológicos que possibilitaram a imposição da heterossexualização indígena ao longo destes séculos de colonização.

Tenho consciência de que esses três pontos possuem, cada qual, implicações profundas e merecem, cada qual, uma reflexão aprofundada. A forma breve a partir da qual aponto essas questões não se deve a nenhum tipo de desdém, mas, ao contrário, deve-

⁴ Cf. Sorquist, 2014; e Schindel, 2008.

⁵ Nesse sentido, as ponderações de McCallum apontariam questões e análises bastante relevantes.

⁶ Cf. Herdt, 1994.

⁷ Cf. Fernandes, 2014.

se à certeza de que cada uma dessas ponderações merece um espaço e uma profundidade que escapam ao escopo deste artigo. No entanto, pretendo desenvolver aqui algumas reflexões em torno do terceiro ponto acima, por entender que suas implicações e metodológicas perpassem os dois pontos anteriores, bem como confluem com as questões apontadas na *Introdução* deste texto.

Vejamos.

UM OLHAR COMPARATIVO E SUAS IMPLICAÇÕES

Por que homossexualidade indígena a partir de um contexto comparado, e como isso diz respeito às questões que foram apontadas até aqui?

Partindo da provocação de alguns professores em uma disciplina sobre gênero, resolvi buscar referências para trabalhar homossexualidade indígena no Brasil. Como disse anteriormente, venho trabalhando há algum tempo com povos indígenas e não raras são as vezes nas quais encontro indígenas que, para os padrões ocidentais, seriam considerados homossexuais. Contudo, ao buscar referências a respeito, o que se nota é a falta de reflexões mais sistematizadas sobre a temática no país. Por outro lado, a medida em que ia pesquisando, ia ficando claro o acúmulo de textos e material produzidos nos Estados Unidos e Canadá, muitas vezes pelos próprios indígenas (ativistas e intelectuais). Uma das razões desse acúmulo está diretamente relacionada ao surgimento do movimento *two-spirit*. Esse movimento vem buscado recuperar o papel xamânico que indivíduos com dois espíritos (de homem e de mulher, daí o nome do movimento: *two-spirit*) tradicionalmente ocupavam em suas culturas. Segundo ativistas e intelectuais *two-spirit*, eles seriam xamãs, líderes e embaixadores em potencial, pois, tendo os dois espíritos, operariam como intermediadores entre diferentes universos: espiritual e terreno, indígena e não indígena, masculino e feminino, etc. Ao me explicarem o assunto ao longo de meu trabalho de campo, as lideranças indígenas norte-americanas remetem a um círculo (a *medicine wheel*), explicando que as sexualidades são circulares e complementares, formando um *continuum*, ao contrário da forma como os ocidentais concebem a sexualidade, como pólos opostos. Dessa maneira, o movimento *two-spirit* torna-se uma crítica à colonização a partir de um discurso religioso, e partindo de uma identidade pan-indígena. Nesse sentido, ser *two-spirit* é recuperar aspectos da cultura reprimidos pela colonização.

No Brasil, por outro lado, ainda é bem presente o discurso de que o indígena homo/trans/bi/queer é assim por haver perdido sua cultura. Nesses lugares, o índio gay é visto como menos índio que os outros. Ao longo da pesquisa ouvi várias histórias de

tolerância e aceitação, mas acompanhei outras tantas relacionadas a preconceito e exclusão, algumas vezes chegando ao suicídio de jovens indígenas homossexuais, expulsos de suas comunidades.

Quanto à análise, propriamente dita, Parto da hipótese de que as causas para os indígenas homossexuais no Brasil e nos Estados Unidos terem desenvolvido estratégias tão distintas na luta por seus direitos serem encontradas, entre outras coisas, na história de suas relações com a sociedade envolvente. Enquanto no Brasil, sob forte influência positivista os indígenas desenvolveram determinada relação com seus corpos e sexualidades, nos Estados Unidos a colonização e dominação dos povos indígenas transcorreu por outros rumos. No vasto material pesquisado, por exemplo, ao longo da pesquisa, há várias fotos e relatos (especialmente na primeira metade do século XX), nos quais surgem a imagem de indígenas perfilados, com roupas militares, prestando juramento à bandeira e ouvindo o hino nacional em frente aos Postos Indígenas do SPI: meninos fardados de um lado, meninas com vestidos de outro; homens com armas nas mãos e, ao fundo, mulheres à máquina de costura, etc. A generificação das relações interétnicas passava, necessariamente, pelas práticas de “pacificação” rondonianas. Algo diferente ocorreu nos Estados Unidos, onde o sistema de gestão dos povos indígenas passou por outros caminhos – os chamados “Atos”, como o “*Removal act*” e os “*Appropriations Acts*”, por exemplo. Entretanto, os paralelos com as *American Indians Boarding Schools* são perfeitamente possíveis.

Mais recentemente, no Brasil, os indígenas foram submetidos a políticas de tutela fortemente influenciadas pela política de segurança nacional e de progresso, com a presença de quartéis em aldeias e um discurso desenvolvimentista que vem sendo revisitado atualmente. O sentimento de nacionalismo, de fronteiras, de progresso, de integração, etc., que caracterizou (e caracteriza) as relações com os indígenas no Brasil, onde ainda vigora a tutela dos indígenas certamente moldou em parte as perspectivas indígenas de suas sexualidades e de seus corpos (partindo ainda de noções como virilidade, pureza, selvageria, etc.)⁸. Nos Estados Unidos as respostas indígenas em suas relações com as questões envolvendo a sociedade envolvente foram outras: o movimento *two-spirit* não pode ser compreendido sem levar em conta o movimento *red-power*, a ocupação de alcatraz (1969-1971) mas também a emergência do movimento LGBT autônomo com relação ao Governo (diferente do Brasil, em que as campanhas contra a disseminação da

⁸ Um ponto a ser trabalhado aqui é certamente a presença predominante de igrejas evangélicas pentecostais em aldeias indígenas e pequenas cidades da Amazônia, o que certamente tem um peso na forma como os indígenas nessas localidades percebe a homossexualidade.

AIDS, no contexto de redemocratização, passavam pelos movimentos sociais); bem como o movimento pelos Direitos Humanos a partir da década de 1960.

Um trabalho assim deverá buscar dados não apenas na historiografia oficial e nos documentos históricos, mas também nos relatos dos próprios indígenas sobre esses processos. Nesse sentido, a metodologia ideal parece ser não apenas a histórica comparativa (uma vez que, tal qual escreve Tilly⁹, “o *quando* define *como*”), mas a melhor abordagem parece ser a por casos contrastantes. Os contrastes são, como salienta Taylor (2000), cruciais na busca da outro-compreensão.

Também Bendix falará do contraste, ao escrever sobre a importância da dimensão espaço-temporal na comparação:

Where analysis emphasizes the chronology and individual sequence of such solutions, it belongs to the historian; where it emphasizes the pattern of these solutions, it belongs to the sociologist. Comparative sociological studies are especially suited to elucidate such patterns because they tend to increase the “visibility” of one structure by contrasting it with another. (BENDIX, 1963, p. 537).¹⁰

Tal parece ter sido justamente o empreendimento que Geertz realizou em seu *Observando o Islã*, de 1968. Seu texto se baseia em palestras proferidas em 1967 em Yale – o que em parte explica a fluidez do texto – e seu objetivo não é traçar maiores considerações sobre o método comparativo, mas “esboçar um esquema geral para a análise comparativa da religião e aplicá-lo ao estudo do desenvolvimento de um credo supostamente único, o islã, em duas civilizações claramente distintas, a indonésia e a marroquina” (Geertz, 2004, pp. 11-12). Seu método comparativo histórico é sintetizado ao final do primeiro capítulo:

Para fazer isso [traçar o desenvolvimento dos estilos religiosos da Indonésia e do Marrocos] é necessário realizar diversas coisas. Primeiro, a mera história do que veio depois do quê e quando deve ser pelo menos esboçada; sem uma sequência, as descrições do passado são catálogos ou contos de fadas. Segundo, os principais temas conceituais que foram produzidos dessa maneira devem ser isolados e relacionados entre si, e suas corporificações simbólicas, veículos culturais de sua expressão, devem ser descritas com certa especificidade, de modo que as ideias não fiquem flutuando no mundo das sombras dos objetos platônicos, mas tenham uma habitação e um nome locais. Finalmente, e talvez o mais importante, o tipo de ordem social em que tais ideias poderiam parecer e parecem, para quase todo mundo, não apenas apropriadas, mas inevitáveis [...] deve ser esboçado e analisado. [...] As razões materiais pelas quais o islã marroquino se tornou ativista, dogmático, rigoroso e mais do que um pouco antropofóbico, e pelas quais o da Indonésia se tornou sincrético, reflexivo, variado e notavelmente fenomenológico

⁹ Tilly, 1984, p. 14.

¹⁰ “Onde a análise enfatiza a cronologia e a sequência individual de tais soluções, pertence ao historiador; onde enfatiza o padrão dessas soluções, pertence ao sociólogo. Os estudos comparativos em sociologia são especialmente adequados para elucidar tais padrões pois tendem a aumentar a “visibilidade” de uma estrutura, contrastando-a com outra” (traduzi).

residem, pelo menos em parte, no tipo de vida coletiva dentro da qual e no correr da qual os países evoluíram. (GEERTZ, 2004, p. 33).

O desafio parece ser, portanto, achar o meio termo entre a perspectiva histórica e etnográfica, cosmológica e interétnica, sincrônica e diacrônica, comparativista e relativista, de gênero e etnológica, no que chamei anteriormente de perspectiva transepistêmica.

Problematizemos isso um pouco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evidentemente que tais perspectivas não são contraditórias, mas complementares, bem como o corte a ser dado na análise desta e de outras questões “fronteiriças” impulsiona, necessariamente, a um avanço nas teorias e métodos que empregamos. As fronteiras que nos são impostas na disciplina são fluidas, epistemologicamente; mas bastante factíveis, se pensarmos em termos das relações institucionais. Um exemplo disso é o fato de que minha pesquisa tem encontrado boas interlocutoras entre as feministas negras, pois elas não se encontram acolhidas nem pelo movimento negro (por serem mulheres), tampouco pelos estudos de gênero predominantes, por serem negras. O mesmo se pode dizer sobre os ativistas LGBT da Amazônia com quem tenho conversado: sua crítica é com relação a invisibilidade das demandas locais por parte do movimento LGBT do centro-sul: branco e de classe média urbana. Trabalhos em andamento sobre futebol feminino em periferias urbanas ou sobre indígenas travestis fazendo programa em cidades do Nordeste ainda não ecoam nos grandes congressos e eventos, tampouco ocupam espaço nos periódicos mais reconhecidos pela comunidade acadêmica *mainstream*.

Tal discussão certamente passaria por uma reflexão (epistemológica, porque política) sobre o lugar de fala epistêmico da academia, em relação aos seus sujeitos de pesquisa. Ferramentas como a noção de “Colonialidade”, propostas por pensadores do Sul-Global como Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo, bem como a incorporação das críticas e experiências de feministas e indígenas latino-americanxs e two-spirit tem se mostrado, para minha pesquisa, muito mais profícuas do que a repetição à exaustão de fontes e conceitos mais tradicionais no campo. A ideia de “indigenização do *queer*” trazida por pensadores *two-spirit* oferece, de certa forma, a solução para os dilemas entre perspectivas cosmológicas ou históricas na compreensão da homossexualidade indígena: é uma crítica ao processo histórico de sujeição dos povos indígenas a partir de uma noção cosmológica e de um lugar politicamente situado. A agencialidade indígena, obscurecida pelos relatos monotéticos utilizados por missionários, cronistas e, mais recentemente, pelos próprios

pesquisadores, vai se impondo não mais como objeto de análise, mas como lugar de fala dessas coletividades. A perspectiva comparada, contrastando as realidades brasileira e americana não obscurece essa diversidade mas, ao contrário, situa e problematiza conceitos e discursos.

Tal noção deixa clara a problematização no que diz respeito a se trabalhar acriticamente com conceitos como gênero e sexualidade não apenas entre contextos nacionais diferentes, mas também em temporalidades e coletividades distintas. O conceito de “sodomia”, por exemplo, não era aplicado como sinônimo de “homossexual”, mas como reforço da ideia de que a coletividade poderia ser punida por Deus pelo deslize de alguns de seus membros. Essa ideia é poderosa se pensada em um contexto de formação de estados nacionais da península ibérica, e a dominação dos povos indígenas nas colônias americanas não pode ser compreendida fora desse contexto. O que chamamos de heterossexualização dos povos indígenas pode nos servir tanto a uma reflexão das políticas que regem e regeram a relação colonial com essas populações, quanto pode nos lançar alguma luz sobre nacionalismo, poder e formação do Estado-Nação. Como fiz questão de salientar, é uma questão política, histórica mas duplamente cosmológica: diz respeito a noções de cosmologia e corporalidade indígenas, mas também à cosmologia e corporalidade ocidentais.

Nesse sentido, os únicos dilemas que nos são apresentados são com relação àqueles impostos pela própria estrutura acadêmica nas quais esses e outros estudos [não] se situam.

Thinking outside the box: Dilemmas in the study of indigenous homosexualities in Brazil

This text presents some challenges and dilemmas in researching indigenous homosexuality in Brazil from a comparative perspective with the United States. The discussion deals with the apparent contradictions between performing a perspective from the indigenous cosmology or from the interethnic relationships. One concludes that gray areas between epistemologies and methodologies perceived as opposing are indeed an opportunity for the advancement of the discipline as well as a challenge to overcome the institutional boundaries of the field.

Key-words: Indigenous homosexualities. Ethnology. Gender studies.

Referencias

BENDIX, Reinhard. “Concepts and Generalizations in Comparative Sociological Studies”. **American Sociological Review**, Vol. 28, n. 4. Pp. 532-539. Aug. 1963

CASTRO, Eduardo Viveiros de. "Etnologia Brasileira". Em: MICELLI, Sérgio (Org.) **O que ler na ciência social brasileira 1970-1995, Volume 1**. São Paulo Editora Sumaré, 1999.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2000.

FERNANDES, Estevão Rafael. "Ativismo homossexual indígena e decolonialidade: da teoria *queer* às críticas *two-spirit*." *37.º Encontro Anual da ANPOCS, SPG 16 Sexualidade e gênero: espaço, corporalidades e relações de poder*, Águas de Lindoia, SP. 2013.

_____. "Homossexualidade Indígena no Brasil: Desafios de uma pesquisa". *Novos Debates - Fórum de Debates em Antropologia*, v. 1, p. 26-33, 2014.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

HERDT, Gilbert (Org.). **Third sex, third gender: beyond sexual dimorphism in culture and history**. New York: Zone Books, 1994.

MCCALLUM, Cecilia. "Nota sobre as categorias "gênero" e "sexualidade" e os povos indígenas." *Cad. Pagu*, n.41, pp. 53-61. 2013.

RAMOS, Alcida Rita. "Revisitando a antropologia à brasileira". Em: DUARTE, Luiz Fernando Dias. (Org.). **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Barcarola, 2010

SCHINDEL, Jennifer. "Gender 101 – Beyond the binary: Gay-straight alliances and gender activism". *Sexuality Research & Social Policy*. 5(2), 56-70. 2008.

SORQUIST, Pollard David. "Reaching an Invisible Minority: A survey of admissions department leaders' lesbian, gay, and bisexual student outreach efforts and campus in the upper Midwest". **Theses, Dissertations, and other capstone projects. Paper 358**. Minnesota State University, Mankato. 2014.

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola. 2000.

TILLY, Charles. **Big structures, large processes, huge comparisons**. New York: Russel Sage. 1984.

SOBRE O AUTOR

ESTEVÃO RAFAEL FERNANDES – Mestre em Antropologia (UnB, 2005),
Doutorando em Estudos comparados sobre as Américas (Ceppac/UnB)
