

**Descolonizando
sexualidades:
enquadramentos
coloniais e
homossexualidade
indígena no Brasil e nos
Estados Unidos**

Estevão Rafael Fernandes



EDITORA



UnB



Universidade de Brasília

Reitora
Vice-Reitor

Márcia Abrahão Moura
Enrique Huelva

EDITORA



UnB

Diretora

Germana Henriques Pereira

Conselho editorial

Germana Henriques Pereira
Fernando César Lima Leite
Beatriz Vargas Ramos Gonçalves de Rezende
Carlos José Souza de Alvarenga
Estevão Chaves de Rezende Martins
Flávia Millena Biroli Tokarski
Izabela Costa Brochado
Jorge Madeira Nogueira
Maria Lidia Bueno Fernandes
Rafael Sanzio Araújo dos Anjos
Verônica Moreira Amado

**Descolonizando
sexualidades:**
enquadramentos
coloniais e
homossexualidade
indígena no Brasil e nos
Estados Unidos

Estevão Rafael Fernandes



EDITORA



UnB

Coordenadora de produção editorial
Diagramação

Equipe editorial

Luciana Lins Camello Galvão
Wladimir de Andrade Oliveira

© 2019 Editora Universidade de Brasília

Direitos exclusivos para esta edição:
Editora Universidade de Brasília
SCS, quadra 2, bloco C, nº 78, edifício OK,
2º andar, CEP 70302-907, Brasília, DF
Telefone: (61) 3035-4200
Site: www.editora.unb.br
E-mail: contatoeditora@unb.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte
desta publicação poderá ser armazenada ou
reproduzida por qualquer meio sem a autorização
por escrito da Editora.

Coleção ICS – obra editada com o apoio do Instituto
de Ciências Sociais da Universidade de Brasília

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília

F363

Fernandes, Estevão Rafael.

Descolonizando sexualidades : enquadramentos coloniais e
homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos
[recurso eletrônico] / Estevão Rafael Fernandes. – Brasília :
Editora Universidade de Brasília, 2020.
413 p.

Formato PDF.
ISBN 978-65-5846-044-2.

1. Identidade de gênero. 2. Povos indígenas. 3. Pós-
colonialismo. 4. Teoria Queer. I. Título.

CDU 39(=082)

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	7
Urdo a pesquisa	7
1.1 Apresentação	7
1.2 “Homossexualidade indígena”: uma estratégia analítica	10
1.3 A tessitura da pesquisa	14
1.4 Homossexualidade indígena no Brasil: um roteiro	22
CAPÍTULO 2	91
De índios sodomitas a padres jesuítas: barbárie e luxúria na invenção do Brasil	91
2.1 Colonização e visão missionária: antecedentes históricos	91
2.2 Sodomia no Brasil Colônia: vício contra a natureza	98
2.3 Sexualidade e selvageria: antropofagia e luxúria na visão dos cronistas	120
2.4 “Nós lhes mostramos as disciplinas com que se domava a carne”	146
2.5 Algumas considerações	155
CAPÍTULO 3	159
Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação: políticas indigenistas e sexualidades indígenas	159
3.1 “[...] para que saindo da ignorância, possam ser úteis a si, aos moradores e ao Estado”	159
3.2 Transformando o índio em um “índio melhor”	243

	CAPÍTULO 4	295
	Quando existir é resistir: <i>two-spirit</i> como crítica colonial	
4.1	O movimento <i>two-spirit</i> nos Estados Unidos: revendo a literatura	301
4.2	De <i>murejado</i> a <i>two-spirit</i> : emergência de uma identidade	313
4.3	<i>Two-spirit</i> como crítica colonial: algumas considerações	324
	4.4 Pontos de contato	344
	CAPÍTULO 5	375
	Dito isto	
	REFERÊNCIAS	384

Urdindo a pesquisa

1.1 Apresentação

Este trabalho é, assumidamente, uma escolha. Ele teve início em um dia e local exatos: 16 de março de 2012, durante uma aula de Cultura e Identidade nas Américas ministrada pelos professores Lilia Tavolaro e Sullivan Barros, no Ceppac (Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da Universidade de Brasília, atualmente Departamento de Estudos Latino-Americanos). Naquela tarde de sexta-feira os professores distribuíram a ementa da Disciplina na qual constavam discussões sobre cultura e identidade no continente partindo dos enfoques sobre raça, gênero e sexualidade a partir de discussões relacionadas à teoria *queer*, à colonialidade, ao feminismo latino-americano, às afro-latinidades, dentre outras. Ao fim da aula perguntei sobre a existência de alguma literatura sobre homossexualidade indígena no Brasil. A pergunta havia sido movida mais por curiosidade do que pela busca de um objeto para minha tese, que daria origem a este livro: entrei na graduação em Ciências Sociais na UnB em 1997 e fiz a opção pela etnologia desde fevereiro de 1999, quando comecei um estágio na Funai em Brasília; sendo que nos 15 anos que se seguiram eu havia me dedicado quase que exclusivamente a estudar povos indígenas em diferentes partes do Brasil. Nesse percurso tive contato inúmeras vezes com vários indígenas os quais, ao meu olhar, seriam

gays, lésbicas e travestis e apesar disso; desconhecia qualquer reflexão mais sistemática sobre o tema. Assim, após a aula os professores me incentivaram a buscar me inteirar sobre a questão e quem sabe tirar daí um trabalho final para a Disciplina. Ao final, o que era uma curiosidade acabou se tornando um projeto que daria origem a este texto.

Desde então realizei o levantamento da literatura sobre o tema (apresentado neste capítulo), entrevistas e trabalho de campo, tendo sido bastante comum encontrar referências ao fenômeno enquanto “perda de cultura” ou da “depravação advinda do contato”. Como veremos, o contraponto à experiência indígena nos Estados Unidos é bastante interessante.

Assim como no Brasil, no norte do continente as sexualidades fora do modelo hegemônico foram perseguidas desde a colonização. Esse quadro permaneceria até o início dos anos 1980, quando os indígenas começam a ser infectados com HIV e retornam às suas aldeias para morrer com suas famílias sendo, em princípio, rechaçados por membros de suas comunidades. De um modo geral, a acusação era de que eles seriam soropositivos por serem “degenerados”, uma vez que teriam abandonado suas culturas e se tornado gays, devido ao contato com o não indígena. Sua resposta viria como uma crítica ao aparato colonial moldada a partir de uma identidade pan-indígena e amparada por um discurso espiritual – sobre o qual trataremos detidamente em nosso quarto capítulo.

Em sua própria visão, eles não teriam abandonado suas culturas, mas ao contrário, seriam parte de uma tradição de diversos povos nativo-americanos de pessoas *two-spirit* – “dois espíritos”, em tradução livre. Assim, eles não seriam “gays”, mas pessoas com dois espíritos (de homem e de mulher), estando em transição entre dois mundos: masculino e feminino, espiritual e terreno, indígena e não indígena, o que lhes garantiria um papel de destaque em seus povos. Na prática, isso significaria mais que uma simples mudança de denominação: assumir-se

Urduindo a pesquisa

como dois espíritos não apenas foca no papel espiritual da pessoa (e não em suas práticas sexuais) como também significa uma crítica ao processo de colonização: parte considerável dos escritos produzidos por autores e ativistas *two-spirit* se assenta na análise e crítica aos processos de colonização que os estigmatizaram. Além disso, essas lideranças se viam então diante do desafio de se consolidar como grupo autônomo e com agenda própria, estando à margem dos movimentos indígena e LGBTIQ.¹ Cabe notar que o movimento indígena não lhes dava espaço, por serem homo/bi/transsexuais; tampouco o movimento LGBTIQ lhes dava voz, por serem indígenas. Mais recentemente, contudo, várias obras de autores e ativistas *two-spirit* vêm sendo publicadas e parte considerável dos estados dos Estados contam já com organizações *two-spirit*.

Dessa forma, em um primeiro momento, minhas preocupações analíticas partiam da pergunta: “por que nos Estados Unidos houve condições para um movimento continental, a partir de um discurso tradicional e de uma identidade pan-indígena em torno dessas sexualidades indígenas enquanto que, no Brasil, o fenômeno é enxergado, nas raras referências à questão, como perda cultural? Evidentemente que essa reflexão funcionou como ponto de partida, mas apresentava desde então algumas problematizações. Isso significaria, por exemplo, definir o movimento no Brasil pela falta, ou supervalorizar a iniciativa dos indígenas norte-americanos, reforçando relações de poder e um modelo de Estado diferente do nosso. Isso não impede, evidentemente, que surjam no Brasil grupos organizados em torno especificamente da agenda de indígenas homossexuais – o que, pessoalmente, espero que aconteça –, e remete a um questionamento feito recorrentemente por colegas antropólogos ao longo da pesquisa: a que

¹ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transgêneros, Transexuais, Intersexuais e *Queer*. Vale notar que alguns intelectuais, ativistas e estudiosos cada vez mais vêm incorporando à sigla os *two-spirit*, resultando na sigla LGBTIQ2.

me refiro quando falo em indígena homossexual? Existe isso de índio gay? Vamos por partes.

1.2 “Homossexualidade indígena”: uma estratégia analítica

É importante deixar claro desde já que meu objetivo jamais foi realizar um estudo que buscasse levantar quais etnias possuem práticas homossexuais, como elas representam essas práticas, ou mesmo realizar um estudo da sexualidade indígena nessa 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 de Disciplinas como História e Ciências Sociais e ainda estão para ser escritos no país, certamente sendo enriquecidos pela vasta literatura sobre corporalidade e gênero ameríndios desenvolvida ao longo das últimas décadas.

Entretanto, em que pesem tais contribuições, minha estratégia de apresentação dos dados omite as informações referentes à etnia e/ou identificação de meus informantes por uma questão tanto de ética (falarei do contexto e método da pesquisa adiante, onde espero que esclarecer mais a respeito); quanto de corte epistemológico, pois me proponho a pensar justamente os processos implicados nas relações de colonialidade (e nas várias técnicas de dominação historicamente impostas aos povos indígenas, incluindo tutela, políticas de integração, missões etc.) que levaram a uma colonização das sexualidades indígenas. Dessa forma, por exemplo, entendo que a heterossexualidade compulsória chegava – e chega – às aldeias não apenas por meio da imposição de castigos físicos (como ocorria nas missões jesuíticas) mas também por meio de

Urdindo a pesquisa

políticas de casamentos interétnicos, rituais cívicos, imposição de padrões morais, de códigos de vestimentas, cortes de cabelos, nomes próprios, gestão da reprodução física, divisão do trabalho, pela educação, projetos de racialização, civilização, nacionalização e integração. Essas técnicas incidiam/incidem diretamente enquanto colonização das sexualidades nativas, como espero deixar claro ao longo do trabalho.

Além disso, sei das implicações (e complicações) advindas do uso aqui do termo “homossexualidade” para me referir, de forma mais ou menos genérica, às diversas práticas não heterossexuais encontradas em etnias no país. Tal uso deve-se, em princípio, a fins instrumentais: parte considerável das fontes é constituída por cronistas, missionários, viajantes e fontes (históricas ou antropológicas), que utilizam termos bastante genéricos como “sodomia”, “pecado nefando” e “pederastia”, sem fazerem maiores distinções a práticas bissexuais, homossexuais, intersexuais, transexuais, entre outras. Além disso, como dito anteriormente, parto aqui da opção de deslocar o foco das práticas em si para focar em seus enquadramentos, a partir do processo que denomino neste trabalho de “colonização das sexualidades indígenas”. Como veremos, parte das críticas de teóricos e ativistas *two-spirit* à Antropologia reside justamente nessa perspectiva analítica que particulariza tais práticas em suas etnias: aos olhos *two-spirit*, a escolha pelo termo “*two-spirit*” traz consigo a percepção de uma identidade pan-indígena que transcende especificidades, buscando chamar a atenção para tal conjunto de fenômenos enquanto algo ligado ao universo espiritual indígena, reprimido ao longo do processo de colonização.

Ainda assim me questioneei bastante sobre a adequação, ou não, do termo “homossexualidade indígena” para referir-me ao conjunto de fenômenos sobre os quais trata este trabalho, buscando pensar minhas questões em termos de *queer indígena* – e nisso segui ativistas e teóricos *two-spirit* como Qwo-Li Driskill, Chris Finley, Brian Joseph Gilley, Scott Lauria Morgensen,

dentre outros, a serem devidamente apresentados em nosso quarto capítulo. O “*queer*”, nesse sentido, nos permite chamar a atenção não ao homo/bi/trans/inter, etc., mas ao fenômeno da abjeção em si (KRISTEVA, 1982) dentro de processos aos quais os povos indígenas foram (e são) sistematicamente submetidos. Além disso, a abordagem *queer* nos interessa por desconstruir os processos de categorização sexual, lançando luz sobre questões como a relação entre a heteronormatividade e sua permeabilidade nas relações de poder nos corpos, afetos, conhecimentos e desejos; ou acerca da dependência das relações de poder em jogo em relação à interseção no tocante a códigos raciais, sexuais e de gênero (GAMSON, 2006). Como veremos, as críticas *two-spirit* às teorias *queer* chamam a atenção para a relação entre sexualidades (e seu controle) e as práticas coloniais.

Entendo ainda que as críticas *two-spirit*, quando olhadas a partir do pensamento decolonial, como veremos no terceiro capítulo, nos permitem perceber a possível existência de um discurso original, o qual opera como contraponto político, epistemológico e como prática de resistência a essas políticas de domesticação dos corpos colonizados e estigmatizados, retomando uma crítica ao seu caráter de poder, de normalização, de estigmatização e supressão dessas identidades.

Minha hipótese preliminar é a de que tais práticas passam a ser vistas como “perda”, pois o que as torna visíveis é, basicamente, o mesmo processo que as reprime e estigmatiza – isto é, a ação colonial, implementada por seus vários agentes. Se elas passam a existir, nos termos que os não indígenas a percebem enquanto “pecado nefando”, “pederastia”, “sodomia” ou “homossexualidade”, por exemplo é porque neste momento o poder colonial já buscou se apossar dos corpos nativos, estigmatizando-os e buscando transformá-los em algo que se adeque a lógica colonial, cristã, europeia, moderna, monogâmica, domesticada e heteronormativa. Assim, as referências à “homossexualidade indígena” neste texto são feitas de

Urdindo a pesquisa

forma a se referir a uma concepção de si a partir de uma relação com outrem, no âmbito da colonização das sexualidades indígenas.

Se sugiro que o “índio homossexual” surge no campo das relações de subordinação, colonização, proletarização, cristianização, cientificização e/ou racialização dos desejos, sexualidades e vontades dos povos indígenas, isso não equivale a dizer que a homossexualidade seja um “vício advindo do contato”. Ao contrário, entende-se aqui que a percepção dessas práticas enquanto algo desviante da norma – bem como a imposição da norma, em si – seja, ela mesma, fruto do enquadramento colonial da homossexualidade. O uso da expressão “enquadramento” não é fortuito: enquadrar expressa “tornar quadrado” (uma possível tradução para a expressão *straight*, cujo significado é “reto”, “direito”, mas também “heterossexual”), “adequar”, “incluir”, “tornar obediente”, “punir”, “disciplinar”.

Dessa forma as várias referências sobre práticas homossexuais em aldeias indígenas no Brasil desde o século XVI, a serem apresentadas neste trabalho, nos permitem perceber não apenas quão normais tais condutas eram entre alguns povos indígenas, mas também como incomod[av]am os agentes coloniais. Percebemos, por essas fontes, um policiamento ostensivo das sexualidades indígenas a fim de normalizá-las em um processo dialético: a representação dessas práticas enquanto algo pecaminoso, degenerado, involuído etc. não apenas legitima sua repressão, como também dá sentido aos sistemas de ideias de onde partem essas representações: a subordinação do desejo do outro à vontade do colonizador passa a ser algo central no sistema de dominação colonial e na justificativa para sua própria existência.

1.3 A tessitura da pesquisa

Por que pensar a homossexualidade indígena a partir de um contexto comparado e como isso diz respeito às questões apontadas até aqui? Aos que não sabem, o Programa de Doutorado do qual esta pesquisa se originou tem como objetivo o desenvolvimento de investigações comparativas que envolvam dois ou mais países das Américas. Para muitos de nós, alunos, o desafio é enredar seus fenômenos de pesquisa de tal maneira que tornem essa comparação possível. Para este trabalho, contudo, a comparação se tornou de várias maneiras fundamental, extrapolando os dois eixos comparativos pensados a princípio: um diacrônico (entre diferentes regimes de sexualidade) e outro sincrônico (entre Estados Unidos e Brasil). Seguindo o proposto por Cardoso de Oliveira (2006, p. 220-221), mais do que a busca por binarismos, generalizações ou leis gerais, buscamos aqui a *elucidação recíproca*: a comparação entre visões de mundo, privilegiando a experiência e os contextos culturais, elucidando reciprocamente os diferentes horizontes semânticos. Trata-se assim de buscar desconstruir categorias à luz de processos de identidade, colonialismo, normalização etc., pensando como essas categorias foram/são operacionalizadas. A comparação abre caminhos interessantes nesse sentido, oferecendo recursos outros que nos permitem não apenas ampliar nosso próprio quadro de referências, e, ao mesmo tempo, repensá-lo, a partir de fenômenos tomados em conjunto, mas em contextos diferenciados.

Assim, a costura do trabalho somente foi possível desde um giro epistêmico a partir do qual os enquadramentos coloniais sobre a homossexualidade indígena são entendidos a partir das teorias *two-spirit* e à luz do pensamento decolonial – entendo inclusive que as críticas *two-spirit* sejam, elas mesmas, decoloniais. Dessa forma, os *two-spirit* deixam de ser um objeto para se tornarem a lente que torna possível inter cruzar olhares.

Urdundo a pesquisa

Se, por um lado, o vasto material histórico apresentado aqui permitiria, sob um olhar mais cético, apenas inferir determinadas conclusões, essas duas perspectivas (*two-spirit* e decolonial) se complementam, demonstrando como a subalternização de indígenas e homossexuais são ambas causa e efeito do silêncio construído em torno dos temas tratados aqui. Dessa forma, a comparação aqui permite um deslocamento epistêmico.

O que parece claro, aqui, é que para os próprios indígenas a atualização dessas identidades não pode ser compreendida fora do contexto colonial.² Assim, para compreendermos a emergência, ou não, de movimentos como o *two-spirit*, faz-se necessário buscar entendê-los como fenômenos políticos relacionados à forma como sua relação com os Estados, com os próprios indígenas e com as sociedades nacionais envolvidas se mantêm. Se minha perspectiva é buscar compreender o que a homossexualidade indígena pode nos permitir perceber sobre as relações de poder subsumidas às políticas indigenistas e aos movimentos indígenas em diferentes contextos nacionais, entendo que nesses novos contextos se produzam novas formas de convívio e reflexões no campo da alteridade; zonas de interstício marcadas por serem espaços de redefinições das identidades dos grupos envolvidos nesses processos.

1.3.1 A pesquisa

Os dados aqui produzidos vieram de diferentes contextos, formas e sujeitos, ao longo da pesquisa. A princípio, desde 2012 venho realizando levantamentos bibliográficos sobre homossexualidade indígena no Brasil e sobre o movimento *two-spirit* nos Estados Unidos. Para isso fiz uso de

² O termo vem sendo utilizado aqui não enquanto marcador das relações entre as antigas colônias americanas e suas metrópoles europeias, mas pela forma como este contexto é percebido a partir das relações interétnicas e na literatura correspondente.

diversas fontes, dentre as quais destaco a Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira, editada por Herbert Baldus em 1954. Além disso, fiz extenso uso das bibliotecas virtuais disponíveis, principalmente a Biblioteca Digital Curt Nimuendaju, a Biblioteca Digital do Museu Nacional, a Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, a Brasileira Eletrônica da UFRJ e o arquivo da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Some-se a essas fontes o vasto acervo do sistema de bibliotecas da Duke University, ao qual tive acesso entre fevereiro e julho de 2014, em circunstâncias explicadas adiante. Finalmente, realizei a parte mais artesanal da pesquisa: as noites em claro procurando em buscadores na internet a partir de palavras chave diversas, buscando cruzar fontes, ou simplesmente folheando textos de etnologia a fim de ver se algo interessante surgia. Além disso, ao longo do percurso, várias dicas foram dadas por colegas que haviam lido, ouvido ou se lembrado de algo relacionado à minha pesquisa.

Outra fonte utilizada foram as entrevistas realizadas entre maio de 2013 e maio de 2015 com indígenas ou com profissionais e/ou representantes nas mais diversas esferas do Estado cuja atuação fosse relacionada com a pesquisa, entre as quais Fundação Nacional do Índio, Secretaria Especial de Saúde Indígena, Ministério Público Federal, Ministério da Justiça, Conselho Nacional de Combate e Discriminação LGBT, Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados, e Secretaria Geral da Presidência da República, dentre outras. À medida que informações e nomes surgiram, consegui ainda entrevistar (pessoalmente, por e-mail, por telefone, via Skype ou pelas redes sociais) profissionais que convivem diretamente com indígenas, muitos dos quais em situação de vulnerabilidade por conta de sua sexualidade. Também integrantes do movimento LGBT e indígenas entraram em contato comigo pessoalmente, por correio eletrônico e/ou pelas redes sociais a fim de dar seu testemunho ou simplesmente conversar sobre o assunto. Também analisei documentos

Urdundo a pesquisa

diversos, como atas de reuniões, relatórios finais de Conferências e e-mails trocados em listas de organizações indígenas ou indigenistas.

A etapa estadunidense da pesquisa também fez uso dessa etnografia digital, desde janeiro de 2013. Entrei em dezenas de comunidades *two-spirit* em redes sociais, frequentei seminários *on-line* (*webinars*) ministrados por organizações *two-spirit*, bem como assinei diversas listas de e-mail de organizações como a BAAITS (Bay Area American Indian Two-Spirits, em San Francisco, Califórnia) e a NE2SS (Northeastern 2 Spirit Society, atualmente East Coast Two-Spirit Society, EC2SS). Também tive oportunidade de entrevistar pessoalmente alguns ativistas *two-spirit*, enquanto realizava meu doutorado-sanduíche da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (PDSE/Capes) na Duke University (Carolina do Norte, EUA) entre 1 de fevereiro e 31 de julho de 2014. Nessa etapa fui orientado pelo professor Walter Mignolo, um dos responsáveis pela disseminação e ampliação da aplicabilidade da ideia de colonialidade do poder de Aníbal Quijano, central para a construção de meus argumentos aqui. Durante esse período, mantive conversas e realizei entrevistas com os professores Mignolo e Catherine Walsh (outra referência nos estudos de colonialidade do poder, ligada à Universidad Andina Simón Bolívar, no Equador, e professora visitante da Duke), com o professor da University of North Carolina Greensboro, Mark Rifkin (referência central neste texto), e com o professor e indígena maia (Guatemala) Emílio del Valle Escalante (University of North Carolina at Chapel Hill). Em um dos seminários na Duke tive oportunidade de conhecer e conversar com a professora Maria Lugones (Binghamton University/SUNY), referência nos estudos da colonialidade do gênero, assim como a professora Rita Laura Segato (UnB), outra referência central em se tratando desse tema, a quem também tive oportunidade de entrevistar.

Nesse percurso, em decorrência da pesquisa, também recebi e-mails e postagens anônimas em redes sociais com mensagens intimidadoras e/ou estranhas às quais me alertaram para a politização reacionária crescente na sociedade brasileira sobre a homossexualidade, sendo elucidativas de que o enquadramento colonial segue sendo praticado hoje em dia, metonimicamente, também sobre quem pesquisa o tema. Tais manifestações, ao lado das informações que foram se acumulando em termos de assassinato e suicídios de indígenas homossexuais, me fizeram ter um cuidado redobrado no tocante à ética e à responsabilidade enquanto pesquisador com *o que e como* escrevo. Essa estratégia de apresentação dos dados não prejudicará a apresentação da pesquisa em si, mas em alguns momentos poderá dar a sensação de que haja brechas em sua redação.

Entendo que esses silêncios são, eles mesmos, fruto dos processos de silenciamento aos quais tanto indígenas quanto homossexuais foram (e são) historicamente submetidos. Como escreve Foucault, “não se deve fazer divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discricção é exigida a uns e outros” (FOUCAULT, 1988, p. 30).

Não se trata este trabalho de deslindar esses silêncios, mas de tomá-los como nossos lugares de enunciação privilegiados. Escreve Fernando Pessoa que “difícil é interpretar os silêncios”, mas silêncio ouvido deixa de ser silêncio – e é isso que busco aqui: trazer à tona esses silêncios bem como desvelar as estruturas que tornaram esses silenciamentos possíveis. Dito de forma franca, a esta altura devo isso a mim e às várias pessoas que depositaram em mim sua confiança na produção deste trabalho. Que sejam, afinal, ouvidas e ouvidos.

1.3.2 A estrutura do trabalho

Ao longo trabalho, há um total de cinco capítulos.

Neste primeiro, busco apresentar o contexto no qual esta pesquisa se insere, algumas de suas motivações e de que maneira buscou-se responder ao conjunto de questões que decidi enfrentar. Ao final deste capítulo introdutório, apresento um roteiro bibliográfico sobre a homossexualidade indígena no Brasil, cabendo aqui algumas considerações. Em primeiro lugar, não penso que a literatura levantada neste trabalho dê conta de todas as referências a homossexualidade indígena na literatura etnológica disponível. Entendo que um levantamento intenso e extenso dessa produção necessitaria de mais tempo, recursos humanos, financeiros e logísticos os quais, infelizmente, não disponho. Entretanto, sei que o conjunto de referências que trago poderá funcionar como um ponto de partida interessante aos futuros pesquisadores, ativistas e interessados na temática – a elas e eles atento, entretanto, que há várias outras referências incluídas nos segundo e terceiro capítulos, incorporadas à argumentação. Além disso, esse levantamento busca deixar claros dois pontos sobre os quais parte de meus argumentos irão se assentar. Primeiramente, as referências à homossexualidade indígena apresentam um deslocamento de enquadramento ao longo do processo de colonização: se a princípio a literatura de cronistas, jesuítas e viajantes trata de descrever as práticas homossexuais como algo comum entre os índios do Brasil (em certa medida justificando a própria colonização, como veremos), gradualmente surgem referências (em especial as mais recentes) as quais passam a descrever a homossexualidade nas aldeias como perda cultural, fruto do contato interétnico. Em segundo lugar – e como consequência do primeiro ponto – busco situar, ao longo deste trabalho, este tipo de *enquadramento* (“enquadrar” como “compreender, entender, dispor”) nas

várias formas de *enquadramento* (“enquadrar” como “disciplinar, heterossexualizar, dominar”) colonial.

Neste sentido, os capítulos dois e três formam um conjunto a partir do qual essas questões se tangenciam. No segundo capítulo apresentaremos as visões que portugueses, jesuítas e cronistas tinham sobre sodomia, luxúria e selvageria a fim de situar tanto sua percepção sobre a sexualidade indígena quanto suas reações diante dela. Já no terceiro capítulo apresentaremos como ciência, civilização, raça e sexualidade transpassam no que venho a chamar de *colonização das sexualidades indígenas*, chegando até os dias de hoje por meio de discursos de nacionalização e de práticas integracionistas empregadas junto aos povos indígenas. Se em um primeiro momento a homossexualidade indígena se enquadrava em discussões sobre obediência, sob pena de punição divina, gradualmente os discursos chancelaram a normalização das sexualidades indígenas pautando-as na eugenia, no darwinismo social ou na formação de uma *raça* brasileira à altura do “homem civilizado”. Em comum, tais práticas remetem ao manejo moral dos povos indígenas como forma de incorporação compulsória ao sistema colonial e às suas respectivas noções de lar, afeto, família etc.

Esse posicionamento se consolida a partir das críticas *two-spirit*, apresentadas em nosso quarto capítulo. Se os segundo e terceiro capítulos trazem como material para discussão as fontes históricas produzidas pelos colonizadores, neste capítulo busca-se realizar um *giro epistêmico*, privilegiando as reflexões de pensadores indígenas norte-americanos face aos processos de colonização. Em princípio parece desproporcional haver dois longos capítulos a respeito do Brasil e apenas um partindo dos indígenas estadunidenses, mas tenho consciência que a maior contribuição a ser dada por este livro diz respeito à sistematização dessa discussão em termos de Brasil, uma vez que o material produzido *no* ou *sobre* os Estados Unidos é vasto e bem estabelecido; parto, mesmo que

Urdundo a pesquisa

não fique evidenciado nos primeiros capítulos, das perspectivas *two-spirit* na construção e discussão das hipóteses.

A comparação com o contexto brasileiro não é exercida nesse e em nosso quinto capítulo a partir de uma narrativa equivalente a anteriormente feita. Não se trata de uma comparação analógica de casos. Trata-se mais de um “arco interpretativo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 97) visando mais a compreensão do que a explicação. O que se deseja demonstrar com este tipo de interpretação compreensiva que parte de dois contextos nacionais e interétnicos distintos é a elucidação do enquadramento/*straightening* moderno/colonial das sexualidades indígenas em âmbito continental nas Américas. Ao invés de buscar responder “por que lá existe um movimento organizado e aqui, não?”, optei por buscar reconhecer os lugares e saídas possíveis para as sexualidades indígenas sob a vigência heteronormativa desse processo de enquadramento/*straightening*. Uma delas, como veremos, consiste em promover a consciência da colonização sexual a partir da longa história de colonização das sexualidades.

Desse modo, nosso quinto e último capítulo buscará amarrar algumas das questões levantadas. Espero que este trabalho seja apenas um primeiro passo no sentido de romper os silenciamentos – acadêmicos, inclusive – aos quais indígenas homossexuais tem sido historicamente submetidos.

O que chamamos de colonização das sexualidades indígenas pode nos servir tanto a uma reflexão das políticas que norteiam as relações coloniais por meio de seu aparato burocrático-administrativo, quanto pode nos lançar alguma luz sobre ideias como raça, nacionalismo, saber e formação do Estado-Nação. Certa vez meu orientador de doutorado, professor Críthian Teófilo da Silva, sugeriu que esta pesquisa fosse, em última instância, um trabalho a ser lido por um indígena que quisesse aprender mais sobre nós e sobre nossa paranoia e obsessão com sua sexualidade: possivelmente essa seja a melhor síntese do que se buscará fazer nas várias páginas que se seguem.

1.4 Homossexualidade indígena no Brasil: um roteiro

1.4.1 Um olhar sobre a literatura

A homossexualidade indígena aparece de múltiplas formas em diversas fontes desde o início da colonização do Brasil. Parte desta literatura foi já explorada por Luiz Mott em alguns de seus textos sobre história da homossexualidade no Brasil. Esse autor indica a existência dos termos *tibira*³ e *çacoaimbeguira* para referir-se aos índios gays e às índias lésbicas,⁴ respectivamente. Várias seriam, inclusive, as referências a tais práticas no início da colonização do país, conforme nos aponta esse autor (MOTT, 2006, versão eletrônica).

Outra autora, Márcia Amantino, em um esforço mais recente de sistematização dessa literatura, aponta que já em 1551 o padre Pero Correia indicava entre os hábitos dos indígenas na atual região de São Vicente (SP) o gosto pelo “pecado contra a natureza” e o fato de haver, “entre as índias algumas que não só pegavam em armas, mas também realizavam outras funções de homens e eram casadas com outras mulheres.

³ A expressão advém de *tevi* (e suas possíveis variações), palavra que os povos de línguas tupi-guarani da região usam para referir-se às nádegas (CANESE, 2000).

⁴ Sempre que possível, farei uso dos mesmos termos utilizados pelas fontes. Como já assinalai, algumas dessas expressões – como “sodomita” e “*berdache*”, por exemplo –; compreendidas aqui como chave interpretativa do fenômeno a que nos propomos refletir, serão devidamente trabalhadas ao longo deste texto. Como já foi apontado, de modo geral os etnólogos, cronistas e missionários que abordam o tema não problematizam a questão nem a inserem, via de regra, no *corpus* cosmológico ameríndio. Além disso, via de regra esses autores não fazem maiores distinções em se tratando de terminologia, utilizando-se de “sodomia”, “nefando”, “homossexualidade”, “*berdache*” etc., como se fossem termos sinônimos ou intercambiáveis, sem maiores problematizações. Se, por um lado, tal imprecisão oferece um problema ao pesquisador no que diz respeito à comparação e à análise, por outro, fornece uma outra possibilidade analítica, por colocar em questão o lugar de enunciação dessas fontes.

Urldindo a pesquisa

Chamá-las de mulheres era, segundo ele, a maior injúria que lhes poderia fazer” (AMANTINO, 2011, p. 18).

A mesma autora aponta que Gabriel Soares de Sousa também comenta na segunda metade do século XVI sobre os “pecados sexuais indígenas” e a prática, entre os Tupinambá, do “pecado nefando, entre os quais não se tem por afronta; e o que serve de macho se tem por valente, e contam essa bestialidade por proeza” (p. 19). Igualmente interessantes é a menção, trazida pela autora, a partir de relato de Pero de Magalhães Gandavo (1576), o qual teria citado “o caso de algumas índias que decidiram não ter relações sexuais com homens. Isso seria, na visão do religioso, uma boa decisão, pois estaria de acordo com a ideia cristã de castidade. O grande problema era que essas índias apenas não aceitavam ter relações com homens, ainda que fossem mortas. A escolha e interesse delas eram por mulheres”.

A literatura quinhentista e seiscentista será devidamente abordada a partir de suas fontes primárias no próximo capítulo, sobretudo por ser o período no qual há o maior número de referências a homossexualidade indígena, sendo apenas superado na segunda metade do século XX. Dessa forma, autores como Gaspar de Carvajal (1540), Padre Manuel da Nóbrega (1549), Padre Pero Correia (1551), Jean de Léry (1557), Pero de Magalhães Gandavo (1576) e Gabriel Soares de Sousa (1587) fazem todos referência, direta ou indiretamente, à homossexualidade indígena, especialmente entre os Tupinambá. Em comum a perspectiva de que tal prática fosse aceita entre os indígenas, embora aos olhos dos cronistas fosse considerada abjeta, servindo como uma das justificativas para a colonização, fazendo uso sobretudo da conversão a partir do medo – o próximo capítulo explorará essas questões detidamente.

O caso do “índio Tibira do Maranhão”, apontado anteriormente por Mott a partir do relato escrito pelo padre capuchinho francês Yves

D'Evreux intitulado *Viagem ao Norte do Brasil (1613-1614)* (*Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614*) é especialmente emblemático nesse sentido. No capítulo XXV de seu texto (“Dos caracteres incompatíveis entre os selvagens”) escreve o padre que “Ha em *Juniparan*, na Ilha, um hermaphrodita, no exterior mais homem do que mulher, porque tem a face e voz de mulher, cabelos finos, flexíveis e compridos, e comtudo casou-se e teve filhos, mas tem um genio tão fórte que vive porque receiam os selvagens da aldeia trocar palavras com ele” (D'EVREUX, 1874, p. 90).

Segundo Obermeier (D'EVREUX, 2012, p. 260, n. 319) esse indígena viria a ser protagonista do episódio descrito no quinto capítulo do texto de D'Evreux, intitulado “De um Indio, condenado á morte, que pedio baptismo antes de morrer”. Nesse capítulo (D'EVREUX, 1874, p. 230-234) escreve o capuchinho que “um pobre índio, bruto, mais cavallo do que homem” teria fugido para o mato, por haver ouvido que os francezes “o procuravam e aos seos semelhantes para matal-os e purificar a terra de suas maldades” através da “santidade do Evangelho, da candura, da puresa e da claresa da Religião Catholica Apostolica Romana”. Foi apanhado, amarrado e trazido ao Forte de São Luís, onde “deitaram-lhe ferros aos pés” e vigiado, até que chegassem os “principais” de outras aldeias para assistir seu processo. Após ser condenado pediu para ser batizado, ocasião na qual um dos “principais”, chamado *Karuatapiran* (“Cardo vermelho”) teria lhe proferido as seguintes palavras: “quando *Tupan* mandar alguém tomar teo corpo, si quiseres ter no Ceo os cabellos compridos e o corpo de mulher antes do que o de um homem, pede a *Tupan*, que te dê o corpo de mulher e ressuscitarás mulher, e lá no Ceo ficarás ao lado das mulheres e não dos homens” (D'EVREUX, 1847, p. 232).

Ao fim, levaram o condenado até um canhão, localizado na muralha do Forte de São Luís, “junto ao mar, amarraram-no pela cintura á bocca da peça e o *Cardo vermelho* lançou fogo á escorva, em presença de todos

Urdindo a pesquisa

os Principaes, dos selvagens e dos francezes, e immediatamente a bala dividio o corpo em duas porções, cahindo uma ao pé da muralha, e outra no mar, onde nunca mais foi encontrada” (p. 233).

Em seguida, escreve D’Evreux que, ao arrepende-se de seus pecados e ser batizado o indígena havia dado uma “bella ocasião d’admirar e de adorar os juízos de Deos” (D’EVREUX, 1847, p. 233). Essa narrativa virá a se juntar àquelas trazidas no próximo capítulo no tocante às perspectivas e práticas missionárias naquele período no Brasil.

Outra referência interessante – ainda que não tão chocante – é o texto intitulado “Noticia sobre os Indios Tupinambás, seus costumes etc. extractada de um manuscrito da Bibliotheca de S.M. o imperador”, publicado no primeiro número da *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil*, publicado originalmente em 1839 (e republicado em 1908). provavelmente escrito originalmente por Gabriel Soares de Sousa, autor do clássico *Tratado descritivo do Brasil* (1587). Escreve o autor que

Non satisfeitos com esta vida de brutos, nem bastando esta liberdade para saciar a vontade venerea, são incessantemente dados ao peccado de sodomia, tendo-se por mais graves os que mais a frequentam; e não admitindo differença entre agente e paciente; motivo por que com a mesma publicidade o executam. Como a natureza humana não tem forças naturaes para suportar um tão continuado excesso, a ajudam estes gentios com unções, e refeições de certos oleos e hervas, em que a malicia tem descoberto virtude para este auxilio; e na verdade coopera muito para o seu intento. Mas a mesma natureza depravada os affrouxa, debilita e os mata esfalfados, posto que satisfeitos com as proezas que fizeram. (SOUSA, 1908, p. 164).

O que torna essa passagem interessante é não haver na versão atualmente disponível do texto do *Tratado*, escrito a partir da compilação feita pelo historiador Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878) em 1851, qualquer menção a “sodomia” ou ao uso de óleos, ervas e unções, mas ao “pecado nefando” e a existência de tendas nas quais homens serviriam de mulheres públicas – retomaremos esses autores adiante.

Em 1639 surge outra fonte interessante: um pequeno texto de Elias Herkman (repblicado em 1886) sobre a capitania da Paraíba, também remetendo aos *tibira*:

D'alli para cima, obra de um tiro de columbrina, fica sobre a margem meridional da Parahyba a boca ou foz do rio Tibery, a cuja margem, uma legua para cima pouco mais ou menos, se acham dous engenhos, que se chama os *engenhos do Tibery*. Esta palavra deriva de *tibero*, que quer dizer *peccado sodomítico*. Na vizinhansa destas aguas, os Pitiguares achando se outr'ora em guerra com os Tapuyas (outra raça de indios que habita mais internado no sertão), apprehenderam um moço tapuya, e abusaram delle nesses sitios, pelo que chamara o logar *Tiberoy*, isto é, agua do peccado sodomítico. (HERKMAN, 1886, p. 251, itálicos no original).⁵

⁵ Theodoro Sampaio, contudo, discorda dessa interpretação: “**Tibira Caiutiba** foi traduzido pelo autor hollandez como o *cajual da sodomia*, intepretação erronea, pois que *Tibira* significando, como significa – o *sepultado*, o *enterrado*, o *defuncto*, o *cajutiba* – *acayú-tiba*, cajual, a tradução verdadeira é *cajual do defuncto*. A interpretação de Herckman seria admissivel se o nome tupi fosse *Tebiró Caiutiba*, que então se traduziria: *cajual do que tem o trazeiro rôto*, *cajual do sodomita*. Barleus escreveu *Tibira-Caiutiba* como Herckman. Mas Gabriel Soares no seu *Roteiro* escreveu *Acajutibiro* que se pôde identificar a *Acayútibira* e traduzir-se: *o cajú enterrado*. Ayres do Casal, na sua *Chorographia Brasílica*, escreveu que *Acajutibiró*, que se equipara a *Acayú-tebiró* e se traduz: *o cajú de fundo rôto*, ou *o cajú estragado*, mas que ainda pôde ter outra tradução, uma vez que *Acajutebiró* pôde se derivar de *Acayú-tyba-ró* ou *Acayú-tyb-ró* que significa: *o cajual desfeito, rôto, destruído*” (SAMPAIO, 1904, p. 33, itálicos e negritos no original)

Urdindo a pesquisa

Entre 1639 e 1795 não encontrei publicações com menções a homossexualidade em aldeias indígenas. Pretendo trabalhar esse vazio no terceiro capítulo, mas entendo preliminarmente que uma das razões para isso esteja na mudança observada nesse período no tocante ao regime discursivo sobre a sexualidade, saindo gradualmente de uma visão pautada no julgamento moral rumo a uma perspectiva mais pragmática. O fim do século XVIII deixa clara essa passagem, consolidada ao longo do século XIX, a partir da qual temos o relato de militares cujos registros trazem já claras marcas de um ponto de vista mais objetivo, ainda que não necessariamente neutro.

Um registro desse período está no texto “Historia dos índios cavalleiros, ou nação guaicurú, escripta no real presidio de Coimbra por Francisco Rodrigues do Prado – Trasladata de um manuscripto offerecido ao Instituto pelo socio correspondente José Manoel do Rosário”, originalmente escrito em 1795, onde se lê que “Entre os Guaycurús ha homens que affectam todos os modos das mulheres; vestem-se como ellas, occupam-se em fiar, tecer, fazer panellas & etc.”. Segundo o autor, esses indígenas se chamariam *Cudinas*, “nome que dão a todo o animal castrado; e verdadeiramente elles são as meretrizes desta nação, que faz uso do peccado amaldiçoado por São Paulo, e outros que impedem a propagação humana” (ROSARIO, 1839, p. 32).

Outros etnógrafos da época (fim do século XIX, início do século XX) virão a descrever práticas homossexuais nas aldeias brasileiras: Karl von den Steinen (analisado aqui em nosso terceiro capítulo), Curt Nimuendaju e Estevão Pinto, por exemplo.

Sobre a mitologia Apapocuva-Guarani, escreve Nimuendaju que o Sol e a Lua, irmãos seriam filhos de Ñanderú Mbaecuaá. Segue o autor:

Durante a noite a lua, movida por impulsos homossexuais, chega-se ao leito do irmão, que entretanto não consegue identificá-lo. Na noite seguinte, o sol prepara uma cabala com tinta negro-azulada de jenipapo, que respinga no rosto do visitante misterioso. No dia seguinte, reconhece nele seu irmão mais moço. Ñanderuvucú, então, coloca ambos no céu: o sol, o mais velho, como astro noturno; a lua, o irmão mais novo, como astro diurno. A lua queimou a terra por se revelar demasiado quente; por isso o sol foi posto em seu lugar, e a lua banida para a noite. Ela tem vergonha de seu irmão mais velho, a quem não ousa mostrar o rosto redondo e manchado de jenipapo. (NIMUENDAJU, 1987 [1914], p. 66).

Em outro texto sobre os Tikuna, publicado já postumamente, Nimuendaju parte de uma discussão com Günter Tessman, autor de *Die Indianer Nordost-Perús* (Hamburgo, 1930). Segundo esse autor, rapazes praticariam atividades homossexuais de forma generalizada, não sendo punidos por seus pais. Além dessas relações, haveria também os “homossexuais de fato”, chamados *tarwuenangi*⁶ (NIMUENDAJU, 1952, p. 73). Entretanto, esse autor não teria conseguido encontrar diretamente nenhum caso entre os Tikuna, os quais “sabiam que esse vício existe entre os trabalhadores neobrasileiros no leito do rio, mas não conseguiram citar nenhum caso entre os Tikuna”, sem que eles conseguissem compreender o significado da palavra *tarwuenangi*, indicada por Tessman.

Chama a atenção o termo do uso “vício” utilizado pelo etnógrafo alemão, de modo que resta aqui a dúvida se temos aí a fala dos Tikuna, dos “neobrasileiros” pela boca dos informantes Tikuna ou do próprio

⁶ No original, em alemão: “*Es giebt auch echte Gleichgeschlechtliche, die tarwuenangi genannt werden*”.

Urdindo a pesquisa

etnógrafo – vale a pena notar aqui, entretanto, que pela redação de Nimuendaju esse “vício” estaria restrito à sociedade envolvente. Não nos devemos esquecer que mesmo o olhar do analista, pretensamente objetivo, se insere em seu tempo, corroborando perspectivas disciplinadoras.

Um exemplo é o estudo sobre os Tapirapé realizado por Herbert Baldus, ao escrever sobre a divisão do trabalho entre os indígenas a partir do sexo. Segundo ele, “Nas poucas tribus de índios, porém, nas quais certos homens fazem trabalho de mulher, são estes ou escravos ou mentalmente anormais” (BALDUS, 1937, p. 103). Aos seus olhos, ao longo desse texto, fica claro como a divisão de trabalho seria a base da organização social dos grupos indígenas brasileiros. Essa visão é, ainda que não tão explicitada, presente no senso comum e em boa parte das etnologias consideradas clássicas entre povos indígenas no Brasil, nas quais o homem consta como caçador e pertencente à esfera política da aldeia, enquanto à mulher caberiam os cuidados domésticos. O papel social é desempenhado pelo que, na cultura do etnólogo, se entende por “aparato biológico”: àqueles com genitália masculina, cabe desempenhar o papel social idealmente masculino; àqueles com genitália feminina, cabe desempenhar o papel idealmente feminino: o doméstico.

Veremos adiante como essa interpretação também se insere nos discursos científicos e raciais da época, sendo base para a política indigenista implementada pelo Estado na qual ideias como trabalho e família eram fundamentais para a nacionalização do índio e para o progresso “da nação”. Esse pode não ser o caso específico de Baldus, mas não é raro encontrar esse tipo de perspectiva nos relatos etnográficos da época. Uma leitura crítica do texto de Estevão Pinto, *Os indígenas do Nordeste – 1º. Volume* (1935), deixa isso particularmente claro, ao apontar para o “espírito de tolerância e compreensão, que Rondon preconiza como o melhor processo de aproveitamento dos elementos nativos” (p. 220).

Nesse texto, escreve Pinto que os jesuítas desempenharam diversos papéis na colonização dos povos indígenas: pacificaram sua relação com os colonos; coibiram guerras; antropofagia e “vícios não menos condenáveis”, como o fumo, o gosto pelo vinho (caium) e “a prática da pederastia e da sodomia. [...] Nesse particular, os jesuítas realizaram uma verdadeira obra de saneamento moral” (PINTO, 1935, p. 221-224).

Em nota de rodapé nessa mesma página, escreve ainda o autor que “os próprios colonos não estavam livres da pecha de homomixia e outras aberrações sexuais” sendo, segundo ele, muitas as referências ao longo da inquisição às “mais baixas paixões, que só parece devam existir na decadência das civilizações” devido aos “casos de anormalidade patológica põe claramente em evidência em que ambiente de dissolução e aberração viviam os habitantes da colônia”. Não devemos esquecer que o autor dessas linhas foi um dos grandes responsáveis pela instituição da Antropologia no nordeste do país, tendo traduzido no Brasil obras de Thevet e Métraux, tendo ainda substituído Gilberto Freyre no Instituto de Educação de Pernambuco.

Aliás, outra referência à homossexualidade indígena nessa época viria de Freyre, em *Sobrados e Mucambos*, publicado em 1936, um ano após a publicação do texto de Estevão Pinto, e oferecendo um contraponto bastante interessante ao que escreveria Baldus um ano depois, no trecho citado anteriormente. Nesse livro, em capítulo intitulado “A mulher e o homem”, Freyre discute a divisão do trabalho entre homens e mulheres na sociedade patriarcal criticando a visão a partir da qual ela seria determinada absolutamente pelo sexo, cabendo aos homens a vida extradoméstica e às mulheres, a doméstica. Como forma de demonstrar seu argumento, o autor oferece como contraponto as sociedades indígenas do Brasil, nas quais o papel social da mulher não seria restrito à esfera doméstica, mas lhe caberiam “atividades sociais geralmente consideradas masculinas; e

Urldindo a pesquisa

notando-se tendências – como, talvez, a própria *couvade* – para a domesticidade do homem – que era entre certas tribos quem lavava as redes sujas – e até a sua efeminação” (FREYRE, 2002, p. 808).

O que nos interessa particularmente é uma extensa nota de rodapé na qual ele discute a descrição de casais de homens Bororo trazida pelo etnógrafo alemão Karl von den Steinen em seu livro publicado em 1894 *Unter den Naturvölkern Zentral-Braziliens* (a ser discutido aqui no terceiro capítulo). Nessa nota de rodapé,⁷ Freyre realiza um levantamento sobre autores e temas referentes à “frequência de efeminados em certos grupos ameríndios”, sobre a qual não haveria “dúvida da parte de pesquisadores autorizados do assunto” (FREYRE, 2002, p. 847).

Assim, Freyre assinala o texto do explorador alemão, Robert Christian Avé-Lallemant (*Reise durch Nord-Brasilien im Jahre, 1859*) para quem “a figura humana [...] não variava de um sexo a outro, não marcando assim aos desviados dos extremos o mesmo relevo que marcava aos efeminados entre grupos de diferenciação acentuada entre os sexos” (FREYRE, 2002, p. 847), dizendo, quanto aos botocudos, não existirem “homens e mulheres, porém homens-mulheres e mulheres-homens” (FREYRE, 2002, p. 808). Freyre cita também as críticas que faz Herbert Baldus a um artigo de Antônio Requena.⁸

Baldus usaria como base de sua crítica uma tradução a partir da qual Steinen escreveria que “a pederastia não é desconhecida na casa dos homens, ocorrendo, porém, somente quando há falta extraordinária de raparigas” (FREYRE, 2002, p. 848), quando na verdade Steinen teria

⁷ Nota 3, do referido capítulo.

⁸ REQUENA, Antonio. “Noticias y consideraciones sobre las anormalidades sexuales de los aborígenes americanos: Sodomia”. *Acta Venezolana*, I, n. 1, p. 44-73 Caracas, 1945. Não tive acesso direto a esse texto, escrito pelo médico e arqueólogo venezuelano (1911-1973). Baldus o comenta da seguinte forma em sua *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* (1954): “Neste trabalho superficial, contendo generalizações injustificáveis, há referências aos Tupinambá e Bororo” (ref. 1299).

feito seu registro deixando a entender, como veremos em nosso terceiro capítulo, a existência de “pares enamorados” entre homens que substituíam as mulheres com habilidades femininas. Quanto aos Bororo, vale constar que Herbert Baldus escreveu que “a homossexualidade e o onanismo são desconhecidos entre os Bororo, como entre a maior parte das tribos de índios visitadas por mim” (BALDUS, 1937, p. 146), contradizendo assim os registros de Steinen e, de certa forma, também os de Avé-Lallemant. Freyre citaria ainda diversos outros autores cujos textos registraram práticas homossexuais entre índios no Brasil: Spix e von Martius (*Travels in Brazil*), von Martius (*Von dem Rechtszustand unter den Ureinwohnern Brasiliens*), Lomaco (“Sulle Razze Indigene del Brasile”, em *Archivio per l’Antropologia e la Etnologia*) e Burton (*Arabian Nights*) (FREYRE, 2002, p. 849).

Soma-se a esses, o estudo de Guido Boggiani intitulado *Os Caduveo*, onde consta um apêndice escrito por Giuseppe Angelo Colini (“Notícia histórica e Etnográfica sobre os Guaicuru e Mbayá”): “é recordada uma classe de homens que imitavam as mulheres, não só vestindo à sua maneira, mas se dedicando às ocupações reservadas às mesmas, isto é, fiar, tecer, fazer louças etc.” (FREYRE, 2002).

Escreve Colini originalmente em seu texto que

Entre os Mbyá recorda-se de uma classe homens que em tudo imitavam as mulheres, não somente em sua maneira de vestir, mas se devotando a ocupações reservadas às mesmas, como fiar, tecer, fazer louças; etc. Dava-se a eles o nome de *Cudinas* ou *Cudinbos*, com o qual se distinguem os animais castrados. Parece que eles representavam as prostitutas desta população e que foram culpados do pecado amaldiçoado por São Paulo e outros vícios que impedem

Urdundo a pesquisa

a propagação da espécie. (COLINI, 1895, p. 324, itálicos no original, tradução nossa).⁹

Poucos anos depois de Baldus, Pinto e Freyre escreverem esses textos, também Lévi-Strauss reservaria espaço para o tema em um artigo publicado em 1943 sobre terminologia de parentesco:

Já mencionamos a poliginia parcial que existe no grupo. O chefe ou xamã periodicamente retira algumas das mais jovens e bonitas mulheres do círculo regular de casamento; como consequência homens jovens têm frequentemente dificuldade em casar-se, ao menos durante a adolescência, uma vez que não há esposas potenciais disponíveis. O problema resultante é resolvido pela sociedade Nambikwara pelas relações homossexuais, as quais recebem o nome pouco poético de *tamíndige ki'ándige* – “amor fingido”. Relações desse tipo são frequentes entre homens jovens e são mais expostas publicamente do que as heterossexuais. Diferentemente da maioria dos adultos, os parceiros não buscam o isolamento no mato, mas se sentam próximos a fogueira do acampamento e frente aos seus vizinhos divertidos. Ainda que fonte de piadas ocasionais, tais relações são consideradas infantis e ninguém dá muita atenção a elas. Não descobrimos

⁹ “*Presso gli Mbayá è ricordata una classe di uomini che imitavano in tutto le donne, non solo vestendosi ala loro foggia, ma dedicandosi alle occupazioni riservate alle medesime, cioè filare, tessere, fare stoviglie, ecc. Si dava ad essi dal popolo il nome di Cudinas o Cudinbos, col quale si distinguevano gli animai castrati. Sembra che rappresentassero le prostitute di questa popolazione e che fossero macchiati del peccato maledetto da San Paolo e di altri vizi che impediscono la propogazione della specie*”. Colini ainda insere neste trecho uma nota de rodapé, na qual faz menção a práticas homossexuais entre indígenas Sioux, Illinois e nas regiões da Luisiana, Flórida e Yucatã.

se os parceiros buscam alcançar satisfação sexual completa ou se eles se limitam a tais efusões sentimentais e comportamento erótico como caracterização mais frequente das relações entre cônjuges. De qualquer forma, o ponto é que as relações homossexuais ocorrem apenas entre primos cruzados do sexo masculino. [...] Os potenciais ou reais cunhados então entram em uma relação de natureza especial baseada em serviços sexuais recíprocos. Sabemos que a mesma coisa pode ser dita dos cunhados Nambikwara, com a diferença que, entre os Tupi, as irmãs ou filhas dos cunhados proviam o objeto destes serviços, ao passo que entre os Nambikwara as prestações são diretamente trocadas sob a forma de relações homossexuais. (LÉVI-STRAUSS, 1943, p. 400; p. 407, tradução nossa).¹⁰

Na mesma década Alfred Métraux (1948, p. 324) aponta que entre os Mbyá a existência de “*berdaches*” seria comum, com eles se vestindo de

¹⁰ “We have already mentioned the partial polygyny which exists in the group. The chief or shaman periodically withdraws several of the youngest and prettiest women from the regular cycle of marriages; consequently, young men often find it difficult to marry, at least during adolescence, since no potential spouse is available. The resulting problem is solved in Nambikuara society by homosexual relations, which receive the rather poetical name *tamindige ki’ándige* – “shame love.” Relations of this kind are frequent among young men and are more publicly displayed than heterosexual ones. Unlike most adults, the partners do not seek the isolation of the bush, but settle close to the camp fire in front of their amused neighbors. Although the source of occasional jokes, such relations are considered childish and no one pays much attention to them. We did not discover whether the partners aim at achieving complete sexual gratification or whether they limit themselves to such sentimental effusions and erotic behavior as most frequently characterize the relations between spouses. In any event, the point is that homosexual relations occur only between male cross cousins. [...] The potential or actual brothers-in-law then enter into a relationship of a special nature based upon reciprocal sexual services. We know that the same thing may be said of the Nambikuara brothers-in-law, with the difference that, among the Tupi, the sisters or daughters of the brothers-in-law provided the object of these services, whereas among the Nambikuara the prestations are directly exchanged in the form of homosexual relations.”

Urdindo a pesquisa

mulheres, simulando menstruar e realizando atividades femininas, sendo vistas como as “prostitutas da aldeia”. No ano seguinte, Charles Wagley e Eduardo Galvão apontariam para a prática, entre meninos adolescentes Tenetehara, de usarem meninos de 5 anos “como meninas” (WAGLEY; GALVÃO, 1949, p. 79).

Também existem relatos sobre brincadeiras e jogos de teor homossexual entre crianças, entre jovens ou entre jovens e adultos nas aldeias. Carneiro (1958) aponta como as crianças Kuikuru do mesmo sexo podem ser vistas brincando de sexo (p. 140). Já Murphy e Quain (1955) mencionam a existência de relações sexuais entre garotos e homens entre os Trumai, sem que uma eventual ereção seja digna de maior atenção por parte dos observadores, da mesma forma que Lévi-Strauss (1996 [1955]) menciona a prática entre Nambikwara:

Mas, em vez de recorrerem, como os Tupi-Cavaíba, à polian-dria os Nambiquara permitem aos adolescentes a prática da homossexualidade. Os Tupi-Cavaíba referem-se a tais costumes com injúrias. Portanto, os condenam. Mas, conforme observava maliciosamente [Jean de] Léry a propósito dos ancestrais deles: “porque algumas vezes, ao se aborrecerem um com o outro, chamam-se de *tyvire* [os Tupi-Cavaíba dizem quase igual: *teukuruwa*], quer dizer, ‘bugre’, pode-se daí conjecturar (pois não afirmo nada) que esse pecado nefando existe entre eles”. (p. 337).

Tal conjunto de práticas envolvendo jovens fica claro no relato de Alcionilio Bruzzi Alves da Silva, padre salesiano no Rio Negro, ao apontar a existência da masturbação mútua de garotos em público (SILVA, 1962, p. 181) e práticas homossexuais entre jovens durante os ritos de puberdade

(SILVA, 1962, p. 380). Padre Alcionilio menciona ainda práticas de “masturbação” (*swesé, pa-daresé, dará-yasé*), “bestialidade” (*dyayō-mèra worátise*), “sodomia” (*ná-siro-túse*) e “homossexualismo masculino (ō’ma-sesaró) e feminino (*nu’mýó se’saró*)” e a “pederastia” como “práticas antinaturais” e “grave degeneração dos costumes, em confronto com os chamados ‘primitivos’ humanos”. (SILVA, 1962, p. 390).

Na etnologia brasileira o caso mais conhecido de um indígena homossexual certamente é aquele trazido por Pierre Clastres, no capítulo intitulado “O arco e o cesto”, em *A Sociedade contra o Estado* (1974). Nele, o autor reflete sobre Krembegi, um índio Guayaki homossexual. Esse personagem, encontrado por Clastres durante seu período de campo no Paraguai, na década de 1960, era, nos dizeres do autor,

na verdade um sodomita. Ele vivia com as mulheres e, à semelhança delas, mantinha em geral os cabelos nitidamente mais longos que os outros homens, e só executava trabalhos femininos: ele sabia “tecer” e fabricava, com os dentes de animais que os caçadores lhe ofereciam, colares que demonstravam um gosto e disposições artísticos muito melhor expressos do que nas obras das mulheres. Enfim, ele era evidentemente proprietário de um cesto [em contrapartida ao arco, epítome da masculinidade] [...]. Esse pederasta incompreensível vivia como uma mulher e havia adotado as atitudes e comportamentos próprios desse sexo. Ele recusava, por exemplo, tão seguramente o contato de um arco como um caçador o do cesto; ele considerava que seu lugar natural era o mundo das mulheres. Krembegi era homossexual porque era *pane* [ou seja, tinha azar na caça]. [...] para os

Urdindo a pesquisa

próprios Guayaki ele era um *kyrypy-meno* (ânus-fazer amor) porque era *pane*. (CLASTRES, 2003, p. 126).

O autor lhe reservaria ainda um capítulo em outra obra, *Crônica dos índios Guayaki* (1972), intitulado “Vida e morte de um pederasta”, no qual parte do argumento anteriormente apresentado fica mais claro:

Homem=caçador=arco; mulher=coleta=cesta: dupla equação cujo rigor regula o curso da vida Aché. Terceiro termo, não há, nenhum terceiro-espaco para abrigar os que não são nem do arco nem da cesta. Cessando de ser caçador, perde-se por isso mesmo a qualidade de homem, vira-se, metaforicamente, uma mulher. Eis o que compreendeu e aceitou Krembegi; sua renúncia radical ao que é incapaz de ser – caçador – projeta-o de imediato do lado das mulheres, ele está em casa entre elas, ele se aceita mulher. (CLASTRES, 1995, p. 212).

Interessante notar que, apesar de surgirem na literatura antropológica brasileira algumas referências à figura de Krembegi, isso ocorre em autores que buscam discutir aspectos gerais da obra de Clastres, sem que seja dada, na maioria dos casos, uma atenção mais detida ao que postula o autor nos trechos citados especificamente sobre a sexualidade de Krembegi.

Poucos anos depois é publicado texto sobre os Tapirapé no qual Wagley (1977) menciona que homens, no passado, manteriam sexo anal com outros homens, de quem seriam os favoritos e a quem acompanhariam nas caçadas. Ainda que não houvesse nenhum desses indivíduos vivo quando realizou seu trabalho de campo, seu informante teria lhe fornecido o nome de cinco deles, os quais permitiriam que os homens mantivessem sexo anal à noite, na casa dos homens. O pai de seu informante havia

lhe dito que um desses homens teria nome de mulher e faria trabalho de mulher, e esse “homem-mulher” [*man-woman*] teria morrido por estar grávido: “seu estômago inchou, mas como não havia útero, não havia como o bebê nascer”. Wagley registra que nenhum de seus informantes jamais havia ouvido falar de uma mulher que mantivesse papel masculino ou preferisse sexo com outra mulher (WAGLEY, 1977, p. 160). Como vimos, a menção que Wagley (1977) faz a um homem grávido vem a somar-se àquela, já citada aqui, a Lévi-Strauss, em sua descrição sobre o mito Xerente de origem das mulheres, ao escrever que “antigamente não existiam mulheres, e os homens eram homossexuais. Um deles ficou grávido e, como não podia parir, morreu” (LÉVI-STRAUSS, 2004 [1964], p. 139), ou daquela descrita por Jerá Guarani adiante.

No mesmo ano em que Wagley publica o texto citado, o antropólogo Thomas Gregor relata a existência de relações homossexuais femininas entre pré-adolescentes Mehinaku: “Algumas meninas pré-púberes entram em casuais relacionamentos lésbicos. Uma vez que as participantes desses casos amorosos são impiedosamente importunadas se forem expostas, as crianças da aldeia se tornam familiarizadas desde a cedo com as artes da dissimulação que empregarão em suas vidas adultas” (GREGOR, 1977, p. 116, tradução nossa).¹¹

Alguns anos depois o mesmo autor reservaria trecho de seu *Anxious pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*, também sobre os Mehinaku (1985), para tratar sobre o tema. Segundo ele, a ideia de relações homossexuais soaria ridícula para aqueles índios, sendo os casos de homossexualidade existentes influência dos não indígenas, mantidos como estratégia para obtenção de presentes. Contudo, Gregor cita o caso de

¹¹ “Some prepubescent girls enter into casual lesbian relationships. Since the participants in these experimental affairs are mercilessly teased if they are exposed, village children must become acquainted at an early age with the arts of concealment they will employ in adult life”.

Urdindo a pesquisa

Tenejumine, “levemente uma mulher”. Nascido de um pai que queria uma filha durante a relação sexual, ele cresceu assumindo o papel feminino, bem como seus enfeites, pinturas e corte de cabelo, tendo “voz aguda e pequenos seios”. Os homens, segundo se conta, se deitariam ao seu lado na rede e fingiriam ter sexo com ele, como meio de obter presentes.

Também se passam na rede as relações descritas por Hugh-Jones entre os Barasana (Tukano): “Meninos que se aproximam da iniciação são envolvidos às vezes em provocações homossexuais que ocorrem em público nas redes: essa brincadeira é mais comum entre jovens iniciados, mas solteiros, de grupos exogâmicos separados” (1979, p. 160-161, tradução nossa).¹²

A questão do preconceito, ou não, dos indígenas homossexuais (dentro e fora de suas aldeias) começa a aparecer em relatos mais recentes sobre o tema. Para Torrão Filho, por exemplo, entre os Tupinambá os homossexuais apenas eram alvo de discriminação quando não desempenhariam as obrigações masculinas de caçar e guerrear, mas nunca por suas preferências sexuais:

Havia mesmo homens passivos que mantinham cabanas próprias para receberem seus parceiros e muitos possuíam “tenda pública”, recebendo outros homens como se fossem prostitutas. Aqueles que eram ativos chegavam a vangloriar-se destas relações, considerando-as sinal de valor e valentia, embora o termo *tivira* ou *tibira* fosse, por vezes, utilizado como ofensa. Entre as mulheres, algumas adotavam os penteados e as atividades masculinas, indo com eles à guerra e à caça, além de casarem-se com outras mulheres, adquirindo

¹² “Boys approaching initiation are sometimes involved in homosexual teasing which takes place in hammocks in public: this play is most common between initiated but unmarried youths from separate exogamous groups.”

toda espécie de parentesco adotivo e obrigações assumidas pelos homens em seus casamentos; eram as chamadas çacoaimbeguira. (TORRÃO FILHO, 2000, p. 222).

Outra referência sobre o assunto é o texto de José Silvério Trevisan (*Devassos no paraíso: A homossexualidade no Brasil, da Colônia a atualidade*), no qual são mencionadas as “práticas homossexuais” entre os Krahó (*cunin*, p. ex. “fazer *cunin*”):

Sérgio¹³ contou que, à noite, acordava frequentemente com ruídos de solteiros bolinando-se no *kó*, onde dormem agarados e abraçados. Quando se trata de transar, os rapazes preferem ir para o mato. Sérgio tornou-se amigo de um belo índio *kraô* de 15 anos, que incansavelmente e de maneira bem explícita o convidava para “fazer *cunin*”: “Eu ponho na sua bunda e depois você põe na minha” [...] Certa vez, ele interrompeu uma aula de português que Sérgio dava aos garotos e, em público, mostrou-lhe seu pinto duro, convidando-o mais uma vez para fazer *cunin*, enquanto ele próprio e os demais índios riam divertidos. [...] em contrapartida, quando abraçou pelos ombros um motorista da Funai, o índio foi enxotado: “Isso não é hora de macho estar me abraçando”, retrucou o motorista branco, irritado. (TREVISAN, 2004, p. 224 *apud* ALEXANDRINO, 2009, p. 19).

Nesse texto de Trevisan aparece o já citado “*kudina*” entre os Kadiwéu, apontando que, supostamente, nesse contexto “expressões mais erotizadas

¹³ Estudante de filosofia, que trabalhava para a Funai como professor e enfermeiro.

Urdindo a pesquisa

de relacionamento intermasculino não provocam na tribo tamanha estranheza quanto nas sociedades ocidentais brancas”.

A passagem anteriormente apresentada refere-se à descrição dos *Cudina* feita por Darcy Ribeiro:

Uma criança ao nascer pode ser devotada pelos pais a diferentes destinos, e isso é definido, em grande parte, pela forma de cortar o cabelo assim que ela nasce. Pode-se cortar o cabelo de uma forma tal que todo mundo saiba, vendo o menino, que ele vai ser uma pessoa doce, cordial, que fará roças e chegará até ao exagero de cultivar em lugar de tomar os produtos de roças alheias. Cuidará muito da família, será uma boa pessoa na aldeia, muito confiável. Dentro dessa linha, ele poderá até chegar a ser um “cudina”. Ou seja, se declarar mulher. Nesse caso, vestirá uma saia, como as mulheres, e se comportará como um homossexual. Entre os Kadiwéu isso é uma coisa muito séria. O homossexual se casa para ter marido, devota-se à arte da pintura de corpo com grande virtuosidade e até simula menstruar-se. Como as mulheres menstruadas, não sendo fodíveis, ficam num cantinho da aldeia, quando se juntam muitas o “cudina” vai lá também participar do mexerico. (RIBEIRO, 1997, p. 179-180).

Ribeiro também havia escrito sobre os *cudina* anos antes, em um texto sobre arte indígena:

Ainda melhor que suas mulheres, diziam os Kadiwéu, eram os antigos *kudina*, no domínio dos padrões de desenho. Referem-se a homens que assumiam a condição de

mulheres, vestindo-se sentando-se comendo e falando como as damas; casando-se com homens da tribo e até concorrendo mensalmente à reclusão das menstruadas, para assim participar das fofocas da aldeia. Alguns padrões específicos de desenhos são atribuídos, ainda hoje, a esses *kudina*. (RIBEIRO, 1986, p. 49).

Além dos textos de Clastres, Ribeiro, Rodrigues do Prado, Nimuendaju e Métraux, citados até aqui, há ainda outra referência sobre a homossexualidade entre povos indígenas localizados na região compreendida entre o Mato Grosso do Sul e o Paraguai. Refiro-me ao texto de Cancela *et al.* (2010) sobre as “vivências e valores referentes aos relacionamentos homossexuais de pessoas das etnias Guarani Nhandeva, Kaiowá e Terena”, na região de Dourados, Mato Grosso do Sul” (p. 199). Para Cancela *et al.*, há na literatura sobre o tema uma perspectiva de homossexualidade indígena enquanto algo aprendido a partir dos não indígenas: a homossexualidade seria, portanto, “uma experiência afetivo-sexual anômala advinda do pós-contato, como uma expressão colonialista da economia de corpos e desejos controláveis pelo dominador” (p. 217).

Contudo, o trabalho de Chamorro sobre a corporalidade Guarani nos trará novas informações. Escreve a autora que

A homossexualidade masculina é registrada por Montoya como *Ava aky*, um homem não maduro, que no jargão espanhol é equivalente a “afeminado” (*amujerado*). Outra denominação é *Ava kuñaeko*, “homem com modos de mulher” (*hombre com modos de mujer*). Entre os Tupinambá, a prática da homossexualidade era aparentemente um comportamento normal. Os “índios-fêmeas” (*indios-hembra*), de acordo com o

estudo de Ronald Raminelli, montavam tendas públicas para servirem como prostitutas. A expressão *che atukupe rupi che moangaipa*, “pecou comigo por trás”, pode ser uma referência à prática do sexo anal entre heterossexuais ou homossexuais masculinos. Já *kuimba’e ojehe ojomenō* e *kuimba’e oñomenō* referem-se à perseguição entre os homens, traduzida por Montoya como “pecado nefando”. *Tevi*, “ânus”, é outro termo com base no qual se chama homossexualidade masculina e feminina, como em *ava tevíro*, “homem sodomita”, *ambotevíro*, “te faço um sodomita”, *che mbotevi*, “me faz sodomita”, e *kuña tevíro*, “mulher sodomita”. Curiosamente, **Gabriel Soares, entre outros, registrou que o termo *tibira* foi aplicado a líderes espirituais que sendo homens “serviram como mulheres” em atos sexuais.** [...] Segundo Ronald Raminelli, algumas mulheres “evitavam o contato carnal com os homens, vivendo um voto de castidade estrito”. Eles deixaram, portanto, as funções femininas e passaram a imitar os homens, exercendo os mesmos cargos dos guerreiros: “Usam o cabelo cortado da mesma forma que os machos, e eles vão para a guerra com seus arcos e flechas”. Cada guerreira possuía uma mulher para servi-la, ‘com quem ela diz que é casada, e assim eles se comunicam e conversam como marido e mulher”. (CHAMORRO, 2009, p. 237-238, grifo e tradução nossos).¹⁴

¹⁴ “La homosexualidad masculina es registrada por Montoya como *Ava aky*, hombre no maduro, que em la jerga castellana equivale a “amujerado”. Otra denominación es *Ava kuñaeko*, “hombre com modos de mujer”. Entre los tupinambá, la práctica de la homosexualidad era aparentemente una conducta normal. Los indios-hembra, según el estudio de Ronald Raminelli montaban tiendas públicas para servir como prostitutas. La expresión *che atukupe rupi che moangaipa*, “pecó conmigo por detrás”, puede ser tanto una referencia a la práctica de sexo anal entre heterossexuales u homosexuales masculinos. Ya *kuimba’e ojehe ojomenō* y *kuimba’e oñomenō* se refieren al acasalamiento entre varones, traducido por Montoya como “pecado nefando”. *Tevi*, “ano”, es otro término en base al cual se denomina la homosexualidad masculina

Ainda sobre os Guarani, Cancela *et al.* (2010, p. 214) apontam que entre os Guaranis Mbyás o termo para homens homossexuais é *guaxu*.¹⁵ O mesmo trecho aparece na entrevista com a líder e professora Jerá Giselda Guarani,

Ele é guaxu, como nós chamamos a homossexualidade. Em nenhum momento ele quis esconder isso. E foi acolhido mesmo entre os homens. Ele gosta muito de um mito Guarani: quando Nhanderu criou o mundo, fez os homens primeiro. E aí um dia disse para os filhos: “vai lá na terra ver como o povo está.” E aí o filho de Nhanderu veio e viu que os homens estavam namorando. E tinha um homem grávido. Aí ele volta para o pai e relata o que está acontecendo. E aí o pai diz: “volta lá e cria um parceiro para esses homens, uma mulher lá na terra.” E aí ele veio e gerou a mulher. E o homem grávido falou assim: “e eu? E agora?” “Não. Você não vai ter o seu filho aqui Nhanderu fez uma morada

y femenina, como en ava tevíro, “hombre somético”, ambotevíro, “lo hago un somético”, che mboatevi, me torna somético, y kuña tevíro, mujer somética. Curiosamente, Gabriel Soares, entre otros, registró que el término tibira era aplicado a líderes espirituales que siendo hombres “servían de mujer” en los actos sexuales. [...] Según Ronald Raminelli, algunas mujeres “esquivaban contactos carnales con los hombres, viviendo un estricto voto de castidad. Dejaban, por consiguiente, las funciones femeninas y pasaban a imitar a los hombres, ejerciendo los mismos oficios de los guerreros: ‘Usan los cabellos cortados de la misma manera que los machos, y van a la guerra con sus arcos y flechas’. Cada hembra guerrera poseía una mujer para servirle, con quien dice que está casada, y así se comunican y conversan como marido y mujer”.

¹⁵ Segundo Canese (2000) *guaxu* quer dizer “veado”, o que nos permite entender o termo – e não necessariamente a prática – como algo surgido a partir do convívio com o não índio. Entre os Xavante testemunhei algo parecido: os mais jovens usam o termo *ponere* (“veado do campo”) para referirem-se jocosamente aos homossexuais não indígenas ou de outras etnias, sendo que os mais velhos recusam tal conotação. No Brasil “veado” é um termo tabuizado para referir-se aos homossexuais do sexo masculino, de modo que seu uso – mesmo que na língua nativa – nas aldeias parece ir ao encontro do proposto aqui: a estigmatização da homossexualidade entre povos indígenas no Brasil se dá no âmbito do processo de colonização das sexualidades indígenas.

Urindo a pesquisa

sagrada para você ficar lá.” E aí ele aceitou. E até hoje ele está lá, em uma morada sagrada. E aí eu digo brincando para o gringo: “está vendo! Gay também existe no mundo dos Guaranis desde que o mundo é mundo! Tem um até grávido!” (TRAULITO, 2010, p. 6).

Ainda quanto aos Mbyá, escreve Ladeira:

Não teríamos condição, nem é nosso objetivo neste trabalho, discorrer sobre a questão do homossexualismo. Talvez caiba aqui apontar que o homossexualismo entre os Mbya se traduz tão somente na preferência sexual de parceiros do mesmo sexo. É prática comum, principalmente na infância e adolescência, e não discriminada. Aqueles que depois de adultos preferem manter relações com parceiros do mesmo sexo, e que não querem se casar, não precisam necessariamente cumprir as funções do sexo oposto. Como não faz sentido o casamento homossexual, eles permanecem, quase sempre, na casa da mãe. Somente tive conhecimento de um caso de homossexualismo masculino em adulto. (LADEIRA, 2007, p. 132).

Há ainda referências ao tema em Calheiros (2014), a respeito de outro grupo Tupi: os Aikewara (povo Tupi-Guarani que vive no estado do Pará).

E assim diriam os Aikewara – sobretudo as mulheres, repito –, pois sabem da trajetória de um homem que viveu “em outro tempo, em outro lugar”, um outro “fulano”, conhecido pelo epíteto de *ga'ipymonó'monó-tara* (“aquele-que-dá-demasiadamente-o-ânus”). Tratava-se de um que

se transformou em uma, de um que apesar de ter nascido homem crescera como uma mulher (madurou como tal); era uma *kusó'angaw* (lit. “mulher-simulacro”), era “como os travestis de Marabá”, comparava Muretama. Conta-se que esta *kusó'angaw* recusava as mulheres e mantinha relações sexuais secretas com outros homens. Homens que chamava de irmãos (*-ru*) – primos paralelos, provavelmente – e que a procuravam por ser uma exímia pintora, coisa que segundo meus amigos, “fazia melhor que as mulheres” – há, aqui, uma alusão aos seus dotes sexuais, naturalmente. Sucedeu-se que esta mulher-simulacro, de tanto fazer sexo com outros – “seu ânus era verdadeiramente insaciável”, diz o mito –, acabou engravidando de um de seus amantes. Uma gestação anormal, contam, pois a despeito de se parecer tanto com uma mulher – semelhança que aumentava conforme tomava outros como amantes –, *ga'ipymonó'monó-tara* era imperfeita, seu útero não era como a das outras, era “imprestável” (*eká-ikátue'yme*) era verdadeiramente incapaz de “entregar uma pele verdadeira” ao influxo de seu amante. [...] Contudo, esta criança nunca chegou a “cair”, ela e sua mãe foram mortas por um que poderia ser o seu pai. O assassino temia que a criança fosse sua (todos os amantes de *ga'ipymonó'monó-tara* temiam, e não eram poucos), mas não por vergonha ou coisa do tipo, seu medo não era que os outros descobrissem que ele mantinha relações com a *kusó'angaw* – até mesmo porque, ao que tudo indica, todos da aldeia sabiam quem eram os amantes da *kusó'angaw* e não havia qualquer conflito em relação a isto [...] (CALHEIROS, 2014, p. 251-252).

Urdindo a pesquisa

Outra menção, que o próprio autor (CALHEIROS, 2014, p. 252) aponta como semelhante, é aquela descrita por Lagrou, sobre *Napu ainbu* entre os índios Kaxinawá do Acre:

“[a autora conta o mito de origem do desenho, conforme contado em kaxinawá por Teresa, durante seu primeiro período de campo] Muka só tinha um filho, *Napu ainbu*. E quando sentia que ia morrer, ela só tinha a ele para ensinar o que sabia. Ensinou para ele como desenhar, tecer e cantar; e quando morreu e o filho ficou sozinho, ele foi viajar para procurar seus parentes de outra aldeia. Quando chegou à aldeia, seus parentes, que não o conheciam, pensavam que *Napu* era mulher, porque *Napu* estava pintado como mulher, vestido como mulher e agia como mulher: ‘Vem cá cunhada’, falou para suas primas, ‘vamos desenhar’. ‘Você sabe?’, perguntavam, ‘sei’, disse. E *Napu* ensinava às mulheres o que tinha aprendido com a mãe. Todos os *huni kuin* [i.e., kaxinawás] ficaram entusiasmados com e muitos queriam casar com ele. Certo dia uma das suas primas foi tomar banho com *Napu* e voltou surpreendida. Ela avisou os homens falando: ‘não é mulher, é homem, eu vi’. Mas um dos homens estava tão apaixonado por *Napu* que não quis escutar. *Napu* falou, ‘não faz isso comigo’, mas o homem insistia e finalmente convenceu *Napu* de ir com ele para a mata, onde namorou (*puikini*, no ânus, *txutaniki*, fazer sexo) e assim engravidou *Napu*. A criança cresceu e quando era para nascer, sua cabeça não conseguiu sair. *Napu* morreu e os *huni kuin* ficaram com raiva do homem que matou *Napu* que sabia tão bem desenho”. [...] A transgressão no

mito, que provocou a morte do herói, está na transmissão de um conhecimento fundamentalmente feminino [o desenho] a um homem, o único filho da velha que aprendeu o desenho. *Napu*, quase mulher, foi incapaz de parir o filho. O termo *Napu ainbu* é usado pelos Kaxinawa para se referir a “homens que gostam de namorar outros homens”. (LAGROU, 2007, p. 194-195).

É interessante mencionar desde já que esse relato de Lagrou vai ao encontro de um depoimento ouvido por mim por um jovem Kaxinawá em agosto de 2014:

Bom, no tempo que vivi na minha aldeia existiam alguns homossexuais assumidos! Travestis, desconheço! Em relação ao preconceito, não me recordo de ter presenciado ou ter ouvido sobre. Na adolescência, não sei se é uma regra, mas me relacionei com alguns garotos, mas eles não necessariamente sejam homossexuais hoje! Na minha língua, quando se refere a um homossexual, fala-se “*huni ainbu*”. *Huni* significa homem. Então, numa tradução direta ficaria “homem-mulher” [ou,] “o homem que é mulher”.¹⁶

Outras análises recentes também apontam para práticas homossexuais entre os Karajá (Macro-Jê), grupo da mesma família linguística dos Xambioá (mencionados aqui a partir Couto de Magalhães, 1876). Entre os Karajá, Torres (2011) aponta, a partir do relato de uma enfermeira, que

¹⁶ Abreu (1941, p. 549) aponta *ãibô* significando “mulher em geral”.

Urindo a pesquisa

Entre os Karajá tem muitos bissexuais, é muito comum encontrar homem casado que mantém relações sexuais com vários outros homens, os que se assumem como homossexuais nas aldeias são muitos, eles sempre têm 5, 6 casos com homens casados nas aldeias. (p. 189).

Entre os Javaé (também da família Karajá), a tese de Patrícia de Mendonça Rodrigues (2008) aponta a existência de pajés homossexuais que cobram serviços sexuais dos homens desejados, em troca das atividades xamânicas (p. 762), sendo que os Javaé possuem um termo para homossexual (*harwakyni*) que significa “falsa mulher” (p. 414-415). Para permanecer entre os Jê, temos o relato de Croker, a partir de Panet:

Crocker menciona a história de dois homossexuais que teriam existido nos anos 1930. Como lhe disseram, eles se vestiam, como mulheres, com panos de enrolar um pouco acima dos joelhos, apenas diferenciando-se do costume feminino em usá-los um pouco abaixo dos joelhos. Um dos homossexuais era usado como parceiro passivo nas relações sexuais, mas por pouco tempo. Ambos trabalhavam na roça de suas parentas, mas nenhum deles corria com tora, nem frequentavam as reuniões masculinas do pátio. Segundo Crocker, a homossexualidade era expressa pela tomada de certos papéis e atividades femininas e pela rejeição dos papéis e atividades masculinas. (PANET, 2010, p. 224).

Já nesta década tivemos a publicação de um dossiê da revista *Cadernos Pagu* (Unicamp) dedicado ao tema “Alteridade, Gênero, Sexualidade,

Afeto”¹⁷ e de uma coletânea, organizada por Ivo Brito (2011) intitulada *Sexualidade e Saúde Indígenas*. Dessas publicações destacamos os textos de Rosa (2013) e Mott (2011).

Em seu artigo, Rosa (2013) relata um relacionamento homossexual entre duas primas Tikuna, destacando o caráter duplamente “indesejado” da união entre ambas: um casamento entre pessoas do mesmo sexo, bem como entre parentes próximas. Dessa maneira, uma de suas interlocutoras cita na aldeia práticas como “aconselhamentos levados à cabo pelo conselho de anciões das aldeias”, a presença de uma “polícia indígena que, entre outras atribuições, fiscaliza os namoros, prende se for necessário”, e de um pastor neopentecostal, cuja função seria “exercer os *consertos*, por meio dos *sermões* e da *conversão*, tornando o sujeito alguém de *corpo limpo* (p. 81, itálicos no original). É registrado ainda no texto de Rosa, a categoria “amor proibido”, sobre o qual explica uma de suas interlocutoras:

Isso é quando a gente não pode estar junto com quem se gosta, porque é feio, atrapalha as relações dos nossos parentes; ou a comunidade não aceita. A (Fulana) tem a garota dela e pode estar na comunidade delas porque a família dela tem poder político, aí tudo fica diferente. [...] tem as igrejas agora que aceitam esses romances, esses amores proibidos, mas não acaba os julgamentos. [...] os jovens tem apanhado dos pais porque são gays; se matam, ficam tristes. (ROSA, 2013, p. 82).

Há aí elementos sobre o controle eclesiástico sobre a sexualidade indígena, bem como da repercussão política no âmbito da própria aldeia, das agressões, preconceitos e suicídios de indígenas homossexuais. Veremos ao

¹⁷ *Cadernos Pagu*, n. 41, julho/dezembro de 2013.

Urdindo a pesquisa

longo deste item que este não é um caso isolado, havendo vários relatos sobre tais questões também nas regiões do Xingu, do alto Rio Negro e entre indígenas do Nordeste.

Destacamos ainda o capítulo intitulado “A homossexualidade entre os índios do Novo Mundo antes da chegada do homem branco”, escrito por Mott (2011), onde é traçado um percurso histórico¹⁸ dos registros sobre homossexualidade indígena no Novo Mundo (incluindo populações do México e Peru). No Brasil colonial, Mott aponta registros feitos por Soares de Sousa (1587), Gandavo (1576) e Rosário (1839), a partir do qual destaca a passagem a seguir:

Entre os Guaicurus e Xamicos, há alguns homens a que estimam e são estimados, a que chamam *cudinhos*, os quais lhe servem como mulheres, principalmente em suas longas digressões. Estes *cudinhos* ou nefandos demônios, vestem-se e se enfeitam como mulheres, falam como elas, fazem só os mesmos trabalhos que elas fazem, trazem *jalatas*, urinam agachados, têm marido que zelam muito e os têm constantemente nos braços, prezam muito que os homens os namorem e uma vez cada mês afetam o ridículo fingimento de estarem menstruados, não comendo como as mulheres naquela crise, nem peixe, nem carne, mas sim de algum fruto ou palmito, indo todos os dias, como elas praticam, ao rio, com uma cuia para se lavarem. (MOTT, 2011, p. 90).

Mott (2011, p. 89) também irá traçar uma associação entre homossexualidade e xamanismo. Penso que isso convirja com outras informações

¹⁸ Para uma visão histórica conferir também Gomes e Novais, 2013.

trazidas por outros autores – como Chamorro e Rodrigues, ambas mencionadas aqui. Outro autor que explicita isso é Torrão Filho (2000, p. 221), a partir de Gilberto Freyre: “entre os Mbyá havia uma classe de homens que imitavam as mulheres em todos os seus hábitos e atividades, vestindo-se como elas, fiando, tecendo, fazendo louças etc. Estes efeminados, cujas vidas saíam das regras cotidianas, eram encarados como *Manitu*, ou sagrados”.

Também há registros sobre o controle missionário da homossexualidade indígena. Aqui, ao menos dois trabalhos recentes realizados no Amazonas dão conta desse controle: um é o trabalho do padre salesiano Alcionilio Bruzzi Alves da Silva, citado anteriormente; outro é o texto de Mota (2013, p. 58) sobre os Kambeba. Afirma a autora que “não há registro de homossexualismo na aldeia, o que não quer dizer que não ocorram relações homoeróticas entre os kambeba, mas essas questões são controladas pela influência religiosa da igreja católica”. Já Santos se refere a um castigo de trabalho forçado recebido por ele e mais três colegas (o autor é um índio Baniwa) terem dormido em um quarto, ao lado do dormitório. Segue o autor: “Só mais tarde fomos entender a razão da fúria do padre. Ele estava suspeitando da prática de homossexualismo, que só na mente dele passava, uma vez que para os Baniwa viver coletivamente é regra básica” (LUCIANO, 2011, p. 144).

Mais recentemente, no X Seminário LGBT ocorrido em 14 de maio de 2013, no Congresso Nacional, Ysani Kalapalo mencionou em sua exposição oral como na sociedade Kalapalo, antes da colonização, o relacionamento entre mulheres era normal,¹⁹ “até que um dia um certo

¹⁹ A mesma Ysani Kalapalo, postou em uma rede social em 7 de julho de 2014 que “há muito tempo atrás, quando ainda [não] tínhamos contato com o homem branco; segundo os anciões da minha tribo, existiu o primeiro transexual, chamado ‘Kugehé’. Naquela época todos respeitavam a sua orientação sexual. E hoje em dia, devido influência religiosa fica mais difícil para alguns saírem do armário”. Pedi-lhe que me contasse a respeito, obtendo como resposta apenas que se trata de uma “lenda xingwana”.

Urdindo a pesquisa

homem branco apareceu na nossa tribo e diz assim: índios, isso aí não é normal, isso é coisa do diabo... vocês homens tem que condenar essas mulheres... a mulher tem que obedecer o homem, porque o homem, segundo a bíblia [...] nasceu primeiro, e a mulher nasceu depois”.

Assim, vemos que a repressão à homossexualidade indígena – seja de uma homossexualidade imaginária, no devaneio dos padres, ou em uma prática comum, como no relato de Ysani – segue presente no cotidiano das aldeias, não se restringindo ao aparato jesuítico colonial. Além disso, esses dispositivos não se restringem à igreja católica, mas também às várias igrejas evangélicas com atuação hoje em áreas indígenas. Um exemplo disso é um texto publicado na página *online* da Igreja Metodista Wesleyana (central Petrópolis) sobre a ação da Missão Tikuna, desenvolvida por aquela Igreja desde 1992: “Uma informação importante, eles [os pastores Tikuna] deixaram claro que a entrada do evangelho não traz a destruição da cultura deles, mas que hoje em dia, por causa da secularização das aldeias, tem havido casos de homossexualismo e alcoolismo, fatos incomuns na cultura indígena”.²⁰

Chamo aqui a atenção para a insistência em assinalar a homossexualidade como algo incomum aos povos indígenas, resultado, como já apontado aqui, de um “contágio” dos não indígenas, sendo necessário seu controle. Contudo, é importante salientar que o manejo da sexualidade indígena opera também no âmbito das relações desses indivíduos com sua própria sociedade.

No nordeste do Brasil vêm surgindo diversos trabalhos a partir dos quais essa perspectiva se evidencia. Destaco aqui o texto de Silva (2012) intitulado “Há lugar para a homossexualidade num regime de índio?”, a

²⁰ Disponível em: <http://wesleyanapetropolis.com/2013/05/a-importancia-da-missao-tikuna-um-apelo-pelas-nossas-oracoes/>. Acesso em: 26 maio 2015. Em junho de 2019, a referida página encontrava-se indisponível.

partir de trabalho realizado junto aos Pataxó, onde aponta o termo *Mañay* como a expressão na língua daqueles indígenas para designar homossexual, indicando ainda as formas a partir das quais o grupo negava aos não indígenas a existência de pessoas homossexuais em sua comunidade. O autor indica como a homossexualidade entre aqueles índios é sistematicamente negada em um contexto interétnico, causando aos indígenas desconforto os eventuais questionamentos, por parte de não índios, sobre a existência, ou não, de “índios gays”.

Por outro lado, temos na Paraíba a maior parte da produção recente sobre homossexualidade entre índios do Nordeste. Refiro-me aqui aos trabalhos de Guerra (2013), Nascimento (2014) e Tota (2012, 2013a, 2013b).

Verônica Alcântara Guerra, apresentou trabalho na VI Reunião Equatorial de Antropologia/XIII Reunião dos Antropólogos do Norte e Nordeste (Fortaleza, 2013) intitulado “Despeitadas: Travestis da aldeia indígena para o mundo”, cujo resumo informa:

Esta comunicação pretende percorrer os caminhos e histórias de vida de duas travestis que nasceram em aldeias indígenas na região do Litoral Norte da Paraíba, enfatizando o processo de transformação de seus corpos mediante os trânsitos e deslocamentos realizados por elas. De um lado Karla, a primeira travesti da aldeia, garoto que se sentia atraído por homens e mulheres, saiu da aldeia para a cidade de Mamanguape onde descobriu o hormônio e o trabalho na prostituição, levando-a a trilhar vários caminhos entre cidades e capitais do Nordeste. Do outro lado, encontra-se Kelly, travesti que logo cedo conheceu as delícias e dores que morar e trabalhar como prostituta na Itália, onde fez aplicação de silicone nos braços para disfarçar os músculos e ficar mais feminina.

Urdindo a pesquisa

Nesse aspecto o corpo parece ter uma dupla função, primeiro: encaixar ao personagem que elas desejam encenar na sociedade em que vivem, segundo: o corpo construído para consumo no mercado do sexo. (GUERRA, 2013).

Em que pese, infelizmente, Guerra não haver publicado seu trabalho nos *Anais* do evento, algumas de suas questões são examinadas em texto escrito por sua orientadora de pesquisa, Silvana de Souza Nascimento.

Nele, a autora aponta haver identificado em sua pesquisa

pelo menos oito a dez travestis que moram em áreas indígenas na região entre Rio Tinto e Baía da Traição. Segundo elas, “se você quiser ver bicha lá, é só o que tem”. Algumas estão na Itália, outras retornaram da Europa, outras ainda almejam se mudar para lá. Da Itália para a aldeia, há um circuito que mobiliza travestis jovens no Brasil, e travestis “das antigas” e “coroas”, na Europa, permitindo a circulação dessas pessoas em contextos distintos, circulação esta que se dá por relações de amizade e de compadrio (ou seja, “madrinhas” que incentivam e patrocinam as viagens). (NASCIMENTO, 2014, p. 382).

Assim, ao longo de seu texto acompanhamos a história de algumas dessas travestis indígenas (Potiguara), como o caso de Cláudia, a qual mesmo não tendo sido aceita em princípio por seus pais, atualmente “pode circular entre a aldeia, onde alimenta seus laços familiares, e outros espaços urbanos em que se diverte, trabalha e cria relações afetivo-sexuais” (NASCIMENTO, 2014, p. 383). A autora também registra a existência do concurso “Beleza Gay Indígena” (p. 386), bem como a organização da “Parada LGBT da Baía da Traição teve a sua segunda edição em 2011

e foi organizada por um rapaz homossexual, militante, filho de uma liderança política reconhecida na área indígena potiguara. Este rapaz tem um projeto de implantar uma associação LGBT indígena que possa mobilizar jovens de suas aldeias” (p. 406).

Também sobre os Potiguara, escreve Martinho Tota (2013a), baseando-se em pesquisa realizada com membros da Organização dos Jovens Indígenas Potiguara (OJIP). Aqueles ouvidos pelo autor relatam nesse texto histórias de discriminação e desprezo, dentre os quais destaca-se a trajetória de três indivíduos: Rômulo, André e Pablo. O primeiro, jovem liderança, coordenou um grupo de trabalho sobre homossexualidade em um evento sobre juventude indígena (sobre o qual falaremos no próximo item), a quem se deve uma interessante perspectiva – a qual vai ao encontro da discussão deste trabalho: “Rômulo comparou a dificuldade de ‘ser’ índio à de ‘ser’ homossexual. Para ele, índios e homossexuais teriam em comum o fato de historicamente haverem sido forçados a negar suas identidades, a viverem ‘escondidos’” (TOTA, 2013a, p. 305).

André era artesão e filho de uma importante liderança política. Ao seu ver, sua homossexualidade era uma “deficiência”, e seus “trejeitos” um “sintoma” (TOTA, 2013a, p. 308). Ainda assim, o jovem atuava como ativista em movimentos LGBT em João Pessoa, buscando organizar um Encontro sobre homofobia na Baía da Traição em conjunto com duas organizações não governamentais da capital paraibana. Durante a reunião ocorrida em 2009 para discutir esse Encontro, Tota (Martinho) registrou o seguinte diálogo:

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

Urdindo a pesquisa

(André) – É diferente, porque aquele da cidade é banda voou [pessoa sem compromisso, malandra]. Lá dentro da aldeia é diferente porque, dentro da comunidade, ele tem que camuflar sua homossexualidade. Eu mesmo não posso expandir minha homossexualidade dentro da aldeia, eu posso ser expulso de casa. [...] eu já fui rejeitado no colégio em termos de trabalho na aldeia! Hoje eu tento enfrentar uma sala de aula, mas as direções de escola não permitem ser homossexual efeminado. Um professor da UFPB falou que não existiam homossexuais indígenas, e as pessoas da Baía da Traição ficam destilando seus venenos contra os gays. A gente não pode colocar o rabo entre as pernas e deixar eles trabalharem. Temos que mostrar que todos nós somos gente, que queremos ser respeitados. (TOTA, 2013a, p. 310).

O terceiro personagem trazido por Tota, Pablo, era filho de pai Potiguara e mãe não indígena. Ele, como os outros, também relatava discriminação na aldeia em que vivia, tendo morado no Rio de Janeiro entre 2009 e 2010, onde militava junto ao movimento LGBT carioca. Buscava sem sucesso organizar uma organização LGBT onde morava, a fim de combater a discriminação sofrida por ele e por outros. Na tese de doutorado de Tota (2012), publicada como livro (2013b), há ainda novos dados a partir dos depoimentos dos jovens Potiguara – citando, inclusive, a existência de homossexuais entre os Fulni-ô (2013b, p. 14, p. 20). No conjunto de seus trabalhos fica clara a necessidade de se compreender as relações dos jovens homossexuais indígenas Potiguara com sua sexualidade a partir dos movimentos de afirmação de identidade étnica em grupos indígenas do nordeste do país – o mesmo podendo se afirmar, em alguma medida, dos trabalhos de Nascimento, Guerra e Silva.

Martinho Tota (2012 e 2013b) parece argumentar nesse sentido, analisando como etnicidade e sexualidade se interseccionam – apontando, inclusive, para as especificidades dos índios do Nordeste²¹ (2013b, p. 323). Dessa maneira, sua pesquisa aponta que atualmente,

Ao menos no caso dos índios vivendo no Nordeste brasileiro, o que se deu foi uma completa disjunção entre o discurso étnico e questões referentes a gênero e, principalmente, sexualidade. Houve – o que não deixa de ser compreensível em termos políticos – uma produção abundante enfocando o primeiro termo desta equação e um total apagamento de outras instâncias da vida social desses coletivos. Com isso, vemos em diversas monografias o que [Alcida] Ramos chama de “índio hiper-real”,²² aquele que “desempenha o papel que os brancos lhe atribuíram”, sendo “artificialmente” instituído como “um ‘outro’ [...] aceitável, enquanto se ignora a alteridade das pessoas que existem em carne e osso”. (TOTA, 2013b, p. 339).

Assim, Tota adota uma postura crítica – com a qual particularmente concordo – tanto a setores da academia quanto a algumas lideranças indígenas: a uns interessa o retrato do índio “hiper-real” (RAMOS, 1995), destituído de sexualidade; aos outros, impõe-se o silenciamento²³ diante da inconveniência em “ter os etnônimos que representam associados

²¹ Sobre isso, cf. Oliveira, 1999.

²² Alcida Ramos define o índio hiper-real como um simulacro, “dependente, sofredor, vítima do sistema, inocente das mazelas burguesas, íntegro em suas ações e intenções e de preferência exótico. Os índios assim criados são como clones de fantasia, feitos à imagem do que os brancos gostariam de ser, eles mesmos. Pairando acima e além do real, o modelo de índio passa a existir como que numa quarta dimensão, instituindo uma entidade ontológica de terceiro grau”. (RAMOS, 1995, p. 11).

²³ Cf. Lea, 2013.

Urindo a pesquisa

a indivíduos cujos comportamentos escapam à heteronormatividade” (TOTA, 2013b, p. 339). Entretanto, em que pese a densidade analítica de seu texto, suas opções de análise e material produzido levam-no a indicar, sem necessariamente aprofundar-se nessa temática, a existência de processos dentro dos quais indígenas tiveram suas sexualidades conformadas ao longo da colonização – justamente o cerne de nossa análise.

Como se vê, um conjunto de escritos mais recentes já apresenta reflexões mais estruturadas em torno da homossexualidade indígena, seja em um contexto comparado, ou desde de um olhar a partir das relações interétnicas. Há, contudo, outros tipos de perspectivas sobre o tema, produzidos fora da academia (como reportagens, e-mails, depoimentos) e cuja apresentação, a seguir, tem muito a nos mostrar em relação à forma a partir da qual sociedade envolvente, indígenas, imprensa etc., enquadram a homossexualidade indígena. Vejamos.

1.4.2 Outros enquadramentos

Em que pese o acúmulo de referências históricas e etnográficas sobre práticas homossexuais entre povos indígenas no Brasil desde, pelo menos, meados do século XVI, destaca-se um tipo de relato, mais recente, a partir do qual tais práticas representariam uma espécie de “contágio” advindo do contato interétnico – como chamam a atenção textos como os de Silva (2012), Cancela (2010) e Trevisan (1986). Como escreve Cancela, comentando o texto de Trevisan, a homossexualidade indígena “permanece como um tabu, porque visto [...] como uma ‘crença de que, no Brasil, os índios contraem gripe, doenças venéreas e homossexualismo no contato com os brancos” (TREVISAN, 1986, p. 96 *apud* CANCELA, 2010, p. 217). Vimos que também Tota critica a postura existente na academia e entre

movimentos indígenas, de negar ao indígena “hiper-real” a possibilidade de existência de outros regimes de sexualidade.

Dessa maneira, há várias narrativas – especialmente jornalísticas – a partir das quais a homossexualidade indígena seria “culpa” do convívio com os não índios, ocorrendo inclusive agressões a indígenas homossexuais dentro de suas próprias aldeias. Deixo claro, desde já, que entendo os relatos trazidos a seguir como de natureza e perspectivas (históricas, sociológicas, epistêmicas, etc.) distintas daqueles apresentados anteriormente. Por outro lado, vejo justamente nesse emaranhado de pontos de vista um enredamento que situa os diferentes lugares de enunciação a partir dos quais surgem e se legitimam sistemas de representação (religiosos, científicos, políticos, administrativos, sociais etc.) sobre o tema. O deslizamento semântico a partir do qual a homossexualidade passa a ser encarada como perda cultural não se dá no vazio: ele parte de e legitima determinados sistemas de ideias, práticas e poder empregados no âmbito do controle dos afetos, sexualidades e desejos indígenas.

Como ponto de partida indico uma série de reportagens publicadas no início de 1974, envolvendo denúncias de que um sertanista da Fundação Nacional do Índio (Funai) teria induzido os Kreen-Akarore à homossexualidade. A primeira dessas reportagens foi publicada em 15 de janeiro de 1974 no jornal *O Estado de São Paulo*, intitulada “Antes da Funai, sertanista demitido por desonestidade”. Nela se acusava o sertanista Antônio Campinas de haver sido despedido por “desonestidade” de uma empresa de colonização antes de ingressar na Funai, “onde está sendo acusado de induzir ao homossexualismo” os Kreen-Akarore. A acusação vinha de dois padres jesuítas, a quem muito espantaria “que durante tantos anos as autoridades tenham permitido que ele [Campinas] continuasse mantendo contato direto com os índios”, uma vez que o sertanista seria, para os jesuítas, ele mesmo um homossexual.

Urldindo a pesquisa

No dia 19 de janeiro o *Jornal do Brasil* também publicaria uma reportagem sobre a questão, intitulada “Funai defende Campinas e explica que hábito de índio é resultado do frio”. Nela, o então presidente do órgão, General Bandeira de Melo, teria assegurado em entrevista serem “infundadas as recentes denúncias contra o sertanista [...] acusado de induzir os Kreen-Akarore ao homossexualismo”, após parecer “da comissão de inquérito que a Funai criou para apurar as denúncias”. A explicação dada por Melo foi dormirem os Kreen-Akarore “colados uns nos outros e passando uma perna sobre o companheiro para se protegerem do frio, pois ainda vivem despidos”, sendo o sertanista responsável pela denúncia suspenso do órgão. Em 22 de janeiro *O Globo* publica a reportagem “Caso Campinas: a Funai anunciou, mas não puniu”: o sertanista que denunciara Campinas o acusava de haver cometido “crime contra os índios”, enquanto o sertanista Apoena Meireles afirmava não aceitar “que uma pessoa como Campinas permaneça em contato direto com os índios”. Em fevereiro o assunto voltaria à tona, novamente no jornal *O Estado de São Paulo*, com reportagem intitulada “Juiz apura exploração de índios” (8 de fevereiro), na qual Campinas se defende das acusações, ao lado de sua família. Tal defesa parece não ter tido sucesso, uma vez que em 23 de maio o *Jornal do Brasil* publica a reportagem intitulada “Funai demite o sertanista que induziu os Kreen-Akarores a praticar homossexualismo”, informando o fim do inquérito sobre o caso.

O caso viria a ser sintetizado da seguinte forma em março de 1974, por meio de um texto intitulado *A política de genocídio contra os índios do Brasil*, publicado pela AEPPA (Associação de Ex-Presos Políticos Antifascistas):²⁴

²⁴ Organização de caráter marxista-leninista portuguesa. Esse texto de 42 páginas sem informações editoriais e repleto de denúncias contra a política indigenista da época compõe um registro bastante interessante do campo do indigenismo à época, a começar pela nota introdutória:

Em 6 de janeiro de 1974, menos de um ano depois dos primeiros contatos dos kranhacarores com os civilizados, os jornais estampam a notícia brutal. Conforme denúncia feita pelo indigenista Ezequias Paulo Heringer, os kranhacarores foram induzidos ao homossexualismo pelo sertanista Antônio Souza Campinas, o homem encarregado pela Funai de sua proteção! Heringer constatou também que os índios estavam abandonando as aldeias e o trabalho em suas roças para conviver, em íntimas relações, com oficiais e soldados do 9.^a Batalhão de Engenharia, encarregado de construir a estrada. Foi constatado que já havia índios viciados em cachaça e se disseminavam as doenças, entre elas a blenorragia [gonorreia] e a gripe.

Abre-se aqui um parêntesis, a fim de registrar, mesmo que preliminarmente, uma hipótese a ser recuperada e desenvolvida adiante: se a homossexualidade indígena era supostamente proveniente do contato e da gestão indigenista implantada pelo órgão em tempos de ditadura, apontar criticamente para a homossexualidade enquanto algo “de fora” da cultura, em alguma medida remetia à uma crítica às políticas indigenistas e, por conseguinte, ao governo militar. Isso fica evidente se retermos as críticas direcionadas a Campinas como inseridas no contexto imediatamente posterior a homologação da Lei nº 6.001 em 16 de dezembro de 1973 (O Estatuto do Índio). Assim, a reportagem publicada em 8 de fevereiro de 1974 por *O Estado de São Paulo*, mencionada anteriormente, aponta ser uma questão importante na agenda indigenista do momento “os quatro vetos do presidente da República aos artigos em que as missões religiosas

“Trabalho elaborado por um grupo de antropólogos patriotas brasileiros que não podem revelar os seus nomes por agora, dado o regime fascista existente no Brasil”.

Urindo a pesquisa

e científicas eram autorizadas a prestar serviços de natureza assistencial às comunidades indígenas”, sendo que “os missionários, representados pelo Conselho Indigenista da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil ainda tem esperança de que seu trabalho nas aldeias seja autorizado oficialmente”.

Percebe-se nesse momento um ponto de inflexão, se essa narrativa for comparada com as descrições apresentadas anteriormente: surgiriam daí em diante várias outras referências a homossexualidade enquanto algo externo à uma cultura indígena “original”, seja a partir de relatos de jornalistas, de gestores, ou dos próprios indígenas. A “homossexualidade indígena” passaria a ser tratada em várias dessas narrativas como um sintoma do contato interétnico, uma disfunção causada pelo contágio com a sociedade envolvente. Não penso, necessariamente, que nisso consistisse uma crítica *a priori* da homossexualidade, mas sim uma forma de chamar a atenção para os “risco” do contato com os não indígenas. A imagem de contágio se consolida justamente a partir do momento em que também surge e se consolidam movimentos indigenistas no Brasil – lembrando a crítica de Tota ao índio “hiper-real”, trazida aqui. A imagem de um indígena homossexual parecia não se enquadrar em nenhuma das representações que historicamente se fez do indígena – algumas das quais incorporadas pelos próprios movimentos indígenas – vindo a se tornar interdita nas arenas discursivas constitutivas desse campo. Possivelmente isso explique em parte, inclusive, porque a própria comunidade antropológica evita enfrentar essa temática de forma sistemática, uma vez que isso implica não apenas a revisão de nossas bases epistêmicas – enquanto desconstrói o desejo, a sexualidade, a corporalidade e as relações de gênero – e políticas, evidenciando nossa obsessão em tentar controlar a imagem dos indígenas.

Como escrevem Conklin e Graham,

desde os anos 1980 os povos indígenas se tornaram símbolos chave, bem como participantes chave, no desenvolvimento de uma ideologia e de redes organizacionais que ligam os conflitos locais da Amazônia a questões internacionais e movimentos sociais. Os índios possuem, para usar a terminologia de Bourdieu, “capital simbólico”, e ideias positivas sobre indígenas e suas relações com a natureza se tornaram um recurso simbólico poderoso na política transnacional. (CONKLIN; GRAHAM, 1994, p. 696, tradução nossa).²⁵

Dessa maneira, na questão do “Caso Campinas” nossos questionamentos aqui não são no sentido de haver ele, ou não, “induzido” os Kreen-Akarore à homossexualidade, mas em que medida os discursos mobilizados pela Funai, pelos sertanistas, padres jesuítas e jornalistas nos permitem compreender sobre o enquadramento da homossexualidade indígena naquele momento. Fecho aqui esse parêntesis, lembrando que as críticas *two-spirit* a serem apresentadas em nosso quarto capítulo nos permitirão perceber melhor a relação entre o enquadramento colonial e os regimes discursivos empregados sobre a homossexualidade indígena, inclusive pelos próprios indígenas. De qualquer maneira, a literatura apresentada até aqui não parece indicar qualquer correlação entre contato e homossexualidade indígena, como se esta fosse resultado de um “contágio” interétnico.

Após anos de silenciamento sobre a questão, ao final da década de 1990 dois textos jornalísticos chamam a atenção por trazerem, pela primeira vez, a fala de um indígena homossexual.

²⁵ “Since the 1980s, indigenous people have become key symbols, as well as key participants, in the development of an ideology and organizational networks that link local Amazonian conflicts to international issues and social movements. Indians possess, to use Bourdieu’s terminology, ‘symbolic capital’, and positive ideas about Indians and their relations to nature have become a potent symbolic resource in transnational politics”.

Urdindo a pesquisa

O primeiro se intitula “Sou muito índia, tá!”, publicado na edição de 16/04/1997 da revista *IstoÉ*:

A sensação do I Encontro Estadual de Travestis e Liberados, realizado no sábado 5 em Cabo Frio, no Rio de Janeiro, foi Ivan Souza de Almeida. Ou Janaína. Ou ainda Índia. É por qualquer um desses nomes (mas principalmente pelo terceiro) que atende um índio de 55 anos da tribo dos caiapós, o único travesti com cara de pajé de que se tem notícia no Brasil. Índia é presidente da Liga dos Travestis do Grupo Gay 28 de Junho, mas ganha a vida consertando aparelhos eletrônicos no subúrbio do Rio. Ele saiu de sua tribo aos 12 anos e tornou-se travesti aos 40. Entre uma coisa e outra, ficou casado 13 anos e teve duas filhas (a mais velha tem 24 anos). Hoje é divorciado. A fama de Índia vem crescendo e tanto que depois do Encontro em Cabo Frio ele foi convidado a participar de um programa de entrevistas na televisão argentina. Na terça feira 8 Índia falou a ISTOÉ: ISTOÉ: Por que você se casou com uma mulher? Índia: Não casei, me casaram. Eu até gostava da minha ex-mulher, mas não tinha simpatia pela coisa. Fiquei casado 13 anos, mas dei um basta. ISTOÉ: Você é muito flechado? Índia: Sempre tive romances, mas nunca me apaixonei por ninguém. Há anos não mantenho relação sexual por medo da Aids. No meu caso, índio não quer apito.

A segunda reportagem foi publicada no caderno “Cotidiano” do jornal *Folha de São Paulo* de 8 de novembro de 1998, intitulada “Travesti sofre mais preconceito”:

O índio caiapó Ivan Souza de Almeida, 58, que veio para o Rio ainda criança, sempre conviveu com o preconceito ao ser chamado, pejorativamente, de “índio”. Há cerca de 15 anos, quando decidiu virar o travesti Janaína, passou a sofrer duplo preconceito. Ele afirma que começou a ser chamado de “índio veado”, “índio travesti” ou, simplesmente, “índia”. Por conta de sua opção sexual, diz que já foi inclusive ameaçado de morte. Desde que se mudou de Mato Grosso para o Rio com os pais, por volta de 9 anos, o então Almeida nunca foi muito ligado em questões indígenas. Mas cedo aprendeu que era diferente dos vizinhos. O pai veio para o Rio servir na Marinha. Trouxe a mulher e os três filhos. Almeida lembra que, para os vizinhos, eles eram sempre “os índios”. O tempo foi passando e, depois que se separou da mulher, com quem teve duas filhas, Almeida começou a enfrentar um preconceito maior ainda. Foi quando decidiu assumir o seu lado homossexual, virando “Janaína”.

Alguns anos depois uma matéria da revista *Veja* intitulada “Alto risco na floresta: Alerta sobre Aids entre os índios trata da adesão de ianomâmis ao homossexualismo” publicada em 7 de agosto de 2002 escreve ser comum entre “os ianomâmis do extremo norte do país” praticarem, “cada vez mais, um tipo de relacionamento que parece ter sido inusual antes do contato com o homem branco: o homossexualismo masculino”.²⁶

²⁶ Recomenda-se fortemente a leitura da resposta do antropólogo Ivo Brito a essa matéria, intitulada Aids e Preconceito. Resposta à matéria intitulada *Alto risco na selva. Alerta sobre Aids entre os índios trata da adesão de ianomâmis ao homossexualismo* (Revista VEJA, 4-10 ago. Disponível na página *online* da Comissão Pró-Yanomami: <http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=noticia&id=1044>. Acesso em: jun. 2019).

Urdindo a pesquisa

Em agosto de 2003 o portal *Ambiente Brasil* publica texto intitulado “Na fronteira, índios no Brasil e na Guiana Francesa sofrem as consequências da Aids”, apontando que

Elementos socioculturais inerentes aos povos indígenas tais como a mobilidade socioespacial, práticas de poligamia, aleitamento cruzado, escarificações feitas com instrumentos compartilhados, constituem fatores de risco para a transmissão da epidemia. Mas também fatores recém introduzidos, como os cada vez mais frequentes casos de homossexualismo em diferentes grupos indígenas amazônicos, podem contribuir para o aumento dos fatores de risco de contrair o vírus HIV. Entre os Galibi Marworno estas práticas estão sendo observadas em adolescentes e jovens. Na Colômbia, onde a antropóloga também desenvolve pesquisas, há registros de surgimento de casos de homossexualismo após o contato de jovens indígenas com grupos de adolescentes de núcleos urbanos, como Letícia.

Uma vez mais, a homossexualidade aparece (tanto nesse relato quanto na matéria de *Veja*) como uma forma de “contágio”, mas também como um comportamento de risco, com a possibilidade de trazer a AIDS para a aldeia – outra espécie de contágio. Isso faz com que aumente, ainda mais, o preconceito aos indígenas homossexuais – muitas vezes dentro mesmo de suas aldeias.

Ao longo da pesquisa encontrei vários registros de violência física sofrida por indígenas homossexuais, além daqueles já citados aqui. Um exemplo é registrado na reportagem intitulada “Índios gays são alvo de preconceito no Amazonas”, publicada em 27 de julho de 2008 pela Agência Folha:

Entre os índios ticuna, a etnia mais populosa da Amazônia brasileira, um grupo de jovens não quer mais pintar o pescoço com jenipapo para ter a voz grossa, como a tradição manda fazer na adolescência, nem aceita as regras do casamento tradicional, em que os casais são definidos na infância. Esse pequeno grupo assumiu a homossexualidade e diz sofrer preconceito dentro da aldeia, onde os gays são agredidos e chamados de nomes pejorativos como “meia coisa”. Quando andam sozinhos, podem ser alvos de pedras, latas e chacotas. Três ticunas da aldeia Umariçu 2, na região do Alto Solimões, em Tabatinga (1.105 km de Manaus), contaram para a **Folha** como é a vida dos homossexuais indígenas na fronteira com a Colômbia e o Peru. A população ticuna no Alto Solimões soma 32 mil índios. Na aldeia Umariçu 2, que fica no perímetro urbano de Tabatinga, vivem 3.649 índios ticunas, 40% com menos de 25 anos. Entre esses jovens, pelo menos 20 são conhecidos como homossexuais assumidos. Segundo a Funai (Fundação Nacional do Índio), há registros de gays também nas aldeias de Umariçu 1, Belém do Solimões, Feijoal e Filadélfia. “Isso é novo para a gente. Não víamos indígenas assim, agora rapidinho cresceu em todas as comunidades. São meninos de 10, 15 anos”, disse Darcy Bibiano Murati, 40, que é indígena da etnia ticuna e administrador substituto da Funai. Marcenio Ramos Guedes, 24, e seu irmão, Natalício, 22, pintam o cabelo e as unhas e fazem as sobrancelhas. Trabalham como dançarinos em um grupo típico ticuna que se apresenta nas cidades da região. Marcenio diz que brigava muito com o pai e que saiu de casa aos 15 anos. “Fui para

Tabatinga trabalhar como ‘empregada doméstica’. Eu fazia comida, passava roupa, lavava.” Ao voltar para casa, uma construção de madeira com dois cômodos, onde mora com quatro dos sete irmãos e os pais, Marcenio resolveu cuidar dos afazeres domésticos. O grupo de dança foi criado em 2007, com apoio da família. “Não sofro discriminação por dançar, todo mundo respeita, assiste. Sofro preconceito [de outros jovens] na aldeia. Se falo alguma coisa, querem me bater, jogar pedra, garrafa.” Natalício diz que tem medo de andar sozinho. “Vou sempre com um colega”, afirma. O ticuna Clarício Manoel Batista, 32, é professor do ensino fundamental e estuda pedagogia na UEA (Universidade Estadual do Amazonas), em Tabatinga. Ele foi um dos primeiros a assumir a homossexualidade na aldeia Umariçu 2.” Alguns me discriminam --indígenas daqui, não indígenas também. Fico calado, não falo nada. Eu não ligo para eles”, diz. Clarício disse que contou aos pais que era gay aos 16 anos. “Meu pai não me maltratava porque sempre gostei de estudar, sempre fiz tudo em casa: limpeza, comida, lavar louça.” Questionado se foi pelo trabalho doméstico que ganhou respeito em casa, ele confirmou. “Na verdade, eles [os pais] não queriam que eu fosse assim [gay]. Eles não gostam. Dizem: ninguém gosta desse jeito.” [...] O cientista social e professor bilíngue (português e ticuna) de história Raimundo Leopardo Ferreira afirma que, entre os ticunas, não havia registros anteriores da existência de homossexuais, como se vê hoje. Ele teme que, devido ao preconceito, aumentem os problemas sociais entre os jovens, como o uso

de álcool e cocaína. “Isso [a homossexualidade] é uma coisa que meus avós falavam que não existia”, afirmou.

O portal de notícias mato-grossense *24 horas News* também divulga o drama vivido pelos Umutina homossexuais, em matéria de 02 de março de 2009 intitulada “Revelado drama de índios gays no Mato Grosso”:

M.C.Y., de 17 anos é índio da tribo Umutinas, um subgrupo Bororo, do município de Barra do Bugres, a 160 Km de Cuiabá. Aos 13 anos, ele revelou para a família que é homossexual e, agora, em plena adolescência enfrenta o drama de ser um índio gay. Por causa da sua homossexualidade, M.C.Y. não pode andar sozinho. Isso significa ser espancado, sofrer agressões verbais e o que é pior: o preconceito acontece também em família. “Meu irmão até jogou pedra em mim” contou ele em entrevista para o “24 Horas News”. Ele não é o único a assumir publicamente a homossexualidade entre o seu povo. Em grupos, eles pintam as unhas, usam bolsas femininas e desfilam pelas ruas da cidade. No Carnaval, chamaram ainda mais a atenção. “Eu já estou acostumada, tem muito índio gay aqui em Barra do Bugres e eles são divertidos, não vejo problemas em conviver com isso” disse uma moradora à reportagem do “24HorasNews”. Outro criticou duramente: “já é uma vergonha homens que não honram as calças, agora temos até índios gays.” Ao contrário dos dias atuais, os índios Umutinas eram famosos, no início do século XX, por usarem barbas, inclusive postiças feitas com pele de animais e cabelos das índias. Também passavam jenipapo na garganta para engrossar a voz. Hoje, passam batom.

Urdindo a pesquisa

Alguns meses depois dessa reportagem, em 23 de maio de 2009, a *Agência Brasil* veicula matéria intitulada “ONGs denunciam exploração sexual de jovens indígenas gays e travestis em Roraima”:

“Acho que meu pai tinha preconceito de mim, porque ele me chamava de gay. Ele dizia que ia me matar. Quem me ajudou a fugir foi minha mãe. Eu tinha treze anos de idade.” A travesti Paulina Janine, hoje com 24 anos, relembra os momentos tristes da adolescência, quando ainda vivia com a família em uma aldeia indígena em Normandia. Paulina é macuxi e vive atualmente em Boa Vista onde ganha a vida como garota de programa. Esta é a realidade de muitos jovens indígenas que migram para as capitais na tentativa de fugir do preconceito nas aldeias. E é nesta busca que grande parte desses jovens é vítima da rede de exploração sexual. Em geral, os jovens explorados sexualmente em Boa Vista são homossexuais ou travestis. Alguns deles já foram contaminados pelo vírus HIV. E alguns faleceram por terem desenvolvido a Aids. Para conscientizar esses jovens sobre doenças sexualmente transmissíveis e sobre a importância da camisinha e do tratamento médico surgiu, em 2003, o Grupo Diversidade. O presidente do grupo, Sebastião Diniz Neto, afirma que a instituição atua diretamente com 50 jovens de 16 a 25 anos por meio de encontros, palestras e ações, como distribuição de camisinhas. Todos os integrantes são homossexuais ou travestis. Alguns, portadores do vírus HIV. Diniz afirma que há preconceito nas aldeias e até mesmo entre as lideranças indígenas. “O próprio tuxaua já é machista. Ele entende que aquilo não pode acontecer. Entende que o índio do sexo masculino tem que gerar crianças.

Principalmente os travestis são postos na rua. Então eles ficam isolando, isolando, até a pessoa se isolar de vez e sair da comunidade.” O presidente do Grupo Diversidade acrescenta, ainda, que a rede de exploração sexual se coloca como única opção de sobrevivência para esses jovens. “A gente encontra uma certa dificuldade por falta de opção de emprego. Quando o mercado de trabalho abrir as portas elas vão sair da prostituição. Vontade elas têm. Fizemos uma pesquisa sobre o que fariam a não ser prostituição, deu enfermagem, cabeleireira.” A travesti indígena Simone da Silva Santos, de 28 anos, também deixou Normandia ainda adolescente e foi tentar a vida em Boa Vista. Foi na rede de exploração sexual que encontrou meios para ajudar financeiramente a mãe. As vezes mamãe liga pra mim. As vezes ela chora por mim também. Eu sofri mas eu ajudei ela também. Ajudei mamãe a comprar uma casa para ela. Por meio das ações do Grupo Diversidade, Simone tenta mostrar para as amigas a importância do sexo protegido. As vezes eles me dão um pacote de camisinha para eu entregar para as pessoas que estão precisando. Eu ajudo elas também. Como eles estão me ajudando eu tenho que, pelo menos, ajudar as pessoas também. Na tentativa de afastar a rede de exploração sexual, o Grupo Diversidade oferece curso de cabeleireiro para que os jovens aprendam uma profissão. Foi o caso do indígena Eduardo Macuxi que, mesmo com o preconceito, não ingressou na prostituição e hoje trabalha em um salão de Boa Vista. A minha primeira experiência foi através de lá [do grupo]. Porque eu conhecia vários cabeleireiros e eles falavam pra entrar na área. Eu disse que um dia ia tomar uma decisão e entrar. A presidente da Organização Indígena Positiva do Estado de Roraima, Nívea Pinho, explica que, além

do preconceito existente nas aldeias, há também a dificuldade dos próprios indígenas de pedir e conseguir ajuda quando um dos integrantes da família, por exemplo, está infectado com o vírus do HIV ou quando é vítima de abuso sexual. “Geralmente as famílias preferem sair da comunidade. Não resolver o problema e vir morar em Boa Vista. Passar por dificuldades e uma série de coisas.” O administrador substituto da Fundação Nacional do Índio (Funai) de Roraima, Petrônio Barbosa, disse desconhecer o problema vivido por indígenas homossexuais e travestis nas comunidades. “A Funai não tem conhecimento de casos como este. Até agora não chegou nenhum caso.” Para o conselheiro do Conselho Tutelar de Boa Vista, Rony da Silva, a rede de exploração sexual se beneficia da falta de estrutura familiar. Por isso, ele explica que o órgão municipal, responsável pela defesa dos direitos de crianças e adolescentes, atua para desenvolver a estrutura da família. “Nós vemos hoje uma grande deficiência dentro da estrutura familiar. E nós procuramos trabalhar na estrutura da família, fazer encaminhamentos para rede de acompanhamento psicológico e psiquiátrico. Então temos toda uma rede onde nós podemos trabalhar com a estrutura da criança e da família.” A Organização de Mulheres Indígenas de Roraima também atua na conscientização dentro das aldeias indígenas. Para a coordenadora do órgão, Kátia Januário de Souza, a educação é a maior rival da exploração sexual. “Não queremos ver nossos filhos na prostituição. A gente quer ver nossos filhos estudando, se formando. Também somos capazes de ser doutor, advogado e tudo mais.”

Tive a oportunidade, em 2013, de entrevistar uma das pessoas mencionadas nessa reportagem. Segundo me informou, em Roraima a situação para homossexuais, em geral e indígenas homossexuais em particular (especialmente mais jovens), é de vulnerabilidade social sendo frequentes os suicídios ou assassinatos, bem como de desamparo por parte das organizações indígenas locais.

Tal parece ser também a realidade entre os Tikuna, já citados aqui. Entrevistei algumas pessoas que trabalham diretamente com esses indígenas. Um deles me contou que os Tikuna homossexuais são conhecidos como “pessoas com feitiços” a partir de uma relação que se faz entre feitiçaria e suicídio – não soube me informar, entretanto, se isso significava um maior índice de suicídio entre os homossexuais. Outro entrevistado informou, em março de 2015, que

Alguns [Tikuna] já comentaram que passaram por constrangimentos, inclusive por rejeição da família, [fulano] falou que no início ninguém aceitava e ele teve que sair de casa. [...] Quanto aos suicídios, já ouvi falar de vários casos, mas não sei precisar se eram homossexuais. Porém, fiquei sabendo que há mais ou menos dois anos houve uma chacina no município contra Tikunas homossexuais e até hoje não foi descoberto o autor.

Apesar de ter ouvido informações sobre suicídios em Roraima e Amazonas somente consegui localizar um texto relatando o suicídio de um indígena homossexual. Trata-se de matéria veiculada no portal de notícias *PBVale* em 02 de dezembro de 2013 intitulada “Homossexual comete suicídio na Aldeia Indígena Jaraguá, em Rio Tinto”:

Urdindo a pesquisa

Por volta das 17h40 desta segunda-feira (02), a Polícia Militar foi acionada para averiguar a informação de um suicídio na Aldeia Indígena Jaraguá, em Rio Tinto, no Vale do Mamanguape. Carlos Antônio Oliveira de Sales, de 36 anos, foi encontrado pendurado por uma corda no pescoço no quarto da residência onde morava. Segundo informações da Polícia, ele era homossexual e soro positivo. A família relatou a PM que a vítima ultimamente estava bebendo além do costume, que poderia estar usando drogas e apresentava um quadro depressivo. Carlos Antônio teria comentado no início da tarde que queria se matar, tomando um coquetel de comprimidos e depois se enforcar [...]. Carlos convivia com seus avós e já tinha viajado para a região Sul do país e a Europa algumas vezes.

Um dos espaços a partir dos quais tais questões poderiam alcançar visibilidade seria Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados. Consegui realizar, em 2013, uma entrevista com um dos membros da Comissão, na qual várias das perspectivas apontadas aqui apareceriam:

Entrevistado: A partir dos anos 1970, mais ou menos, é que esses fatos [homossexualidade indígena] começaram a ser percebidos nas aldeias. Foi um período em que houve uma inclusão mais de costumes de brancos através do aparecimento de antenas parabólicas, através de antenas de rádio e houve uma penetração maior dos costumes dos brancos nas aldeias, inclusive com a participação de OnGs estrangeiras, o próprio trabalho da Funai, o próprio trabalho da Funasa, criou a expectativa de assistência mas retirou também um pouquinho

a parte cultural deles, porque eles passaram a copiar também alguns hábitos dos brancos, e dentre esses hábitos, né, e isso eu te falo de uma maneira extraoficial pois não há estudos sobre isso, são relatos de caso... principalmente, por exemplo, auxiliares de saúde indígena e técnicos de saúde indígena, começou um relacionamento a partir do programa de saúde indígena nas aldeias, é claro e evidente que algumas dessas pessoas, principalmente auxiliares de saúde e técnicos de saúde indígena começaram a ter um relacionamento porque técnicos de saúde indígena homens, por exemplo, muitos deles eram homossexuais – **Pesquisador:** *indígenas?* – **Entrevistado:** Não. Brancos... e isso fez com que, em tese, pudesse despertar em alguns segmentos que já tinha alguma probabilidade essa tendência [à homossexualidade], certo? Porque no nascimento mesmo a gente não constata evidências de que ao nascer e na própria juventude, tenha isso, tá? Diferentemente da cultura do branco que já na criança de 3, 4, 5 anos, você é capaz de perceber essa tendência, entendeu? [...] essa tendência dentro das aldeias acontece de uma forma mais avançada, diferentemente do branco, que é mais precoce... [a homossexualidade indígena ocorre principalmente] em povoações próximas a civilização [...] mais ligados à violência, ao alcoolismo, à drogadição e ao contato. [...] Algumas aldeias que tenham a preservação cultural mais forte a gente tem ideia de que eles não aceitam esse comportamento.

Segundo ele, a homossexualidade indígena deveria ser pensada em conjunto com a questão da *drogadição*: “é o despertamento da homossexualidade nas aldeias, a maior causa. Porque aí há o consumo de álcool,

Urdundo a pesquisa

drogas, começa a orgia e daí pra frente o costume branco acaba sendo introduzido”. Evidentemente que tal perspectiva não pode ser generalizada: nas entrevistas realizadas para este trabalho por várias vezes ouvi que o tema da pesquisa interessava, mas ações efetivas de acolhimento às demandas homossexuais indígenas não existiam, ou, se existiam, não haviam formalmente chegado às instituições diretamente relacionadas a essas questões (como Ministério Público Federal, Secretaria Especial de Saúde Indígena, Funai, Conselho Nacional LGBT, ou Ministério da Justiça, por exemplo). Se não chegaram (ainda que, como vemos, claramente existam), talvez valha a pena nos perguntarmos como elas são percebidas – se forem – dentro do movimento indígena.

Há um registro interessante no jornal *Novo Olhar da Juventude Indígena*, produzido no âmbito do Seminário Nacional de Juventude Indígena ocorrido em Brasília, entre 22 e 28 de novembro de 2009 (já mencionado aqui quando tratamos de Tota, 2013a). Lá temos que os Grupos de Trabalho do Seminário “se reúnem após as palestras para discutir e elaborar textos. A grande questão, abordada por todos, foi a homossexualidade” (p. 4). Na página seguinte o relato de um debate ocorrido no evento na tarde de 23 de novembro sobre sexualidade: “Homossexualidade, divergência de opiniões: tradição ou influência dos não índios”, informa a manchete em letras garrafais. O texto continua com uma discussão sobre sexualidade na mitologia, sobre “fluidos corporais” e prevenção de DST/AIDS. Diretamente sobre o tema “homossexualidade”, nada. Contudo, a manchete dessa matéria evidencia uma polarização sobre a qual já comentamos, sobre a perspectiva sobre a homossexualidade indígena como algo “tradicional” ou “perda cultural”. Qual o posicionamento de algumas lideranças indígenas quando o assunto é discutido em uma esfera mais ampla?

Uma pista nos é dada em uma longa discussão ocorrida em uma das maiores listas de discussão virtual *on-line* sobre políticas indigenistas do país, com a participação de várias lideranças indígenas de diversas regiões do Brasil.²⁷

Em 16 de março de 2011, um dos participantes compartilhou nessa lista a reportagem citada sobre o preconceito enfrentado pelos Tikuna. No mesmo dia, uma liderança identificada como neto de Guarani-Kaiowá responde que²⁸

Eu posso ser taxado de ignorante, atrasado ou preconceituoso... Mas esse defeito de personalidade não indígena eu não aprovo. Acho que o índio tem que se conservar como seus avós viveram tradicionalmente. Não existe ganho nenhum para esses marmanjos andarem com florzinhas como uma índia. O índio deu sempre bons exemplos de masculinidade porque os Payé jamais admitiriam que seus próprios filhos da Aldeia copiassem essa praga humana dos jurua. É uma vergonha para todos os Povos Indígenas o que esses jovens Tikunas estão fazendo. Espero que o Cacique e o Payé saibam como corrigir essa terrível doença do espírito.

Na manhã seguinte, quem escreve se identifica como uma liderança Kaingang:

Oi Pessoal, Olha, não quero aqui criticar os princípios, as escolhas e as culturas de Povos ou pessoas sejam elas indígenas ou não, mas como Povos que cultuam a paz... não podemos permitir manifestações de homofobia entre nós.

²⁷ Por razões éticas, opto por não a nominar aqui, diretamente.

²⁸ Realizei pequenas correções ortográficas nos trechos que se seguem, a fim de tornar a leitura mais fluida, mas buscando não descaracterizar as falas indígenas.

Urdindo a pesquisa

A questão indígena tem grandes aliados, Amigos e colaboradores que são homossexuais e isso não os torna menos humanos, menos sensíveis, menos gente e menos dignos... são pessoas que escolheram viver de uma forma que os faça felizes, e que devem ser respeitadas como seres humanos que são. [...] não devo, não posso e não vou me calar diante disso, para mim não importa a orientação sexual das pessoas o que importa é quem são...como são...a essência de cada um como ser humano e que merece ser respeitado. Assim como alguns de nós os considera pessoas indignas, outros também nos consideram indignos só por sermos indígenas...e não podemos permitir que isso aconteça! Esses não são os primeiros nem os únicos e nem serão os últimos homossexuais indígenas, no nordeste existem muitos deles, são pessoas que lutam por espaços, por respeito, por dignidade e que podem contar comigo incondicionalmente.

Um antropólogo²⁹ que assina a lista envia, algumas horas depois, a seguinte mensagem em resposta:

Apoio totalmente suas palavras, claro. Tem mais um pouquinho, entre os indígenas (falando enquanto conjunto de povos “americanos” anteriores à 1500) o homossexualismo era e é opção sexual, ao que eu sei, bastante antiga, anterior ao contato de 1500. Pode ser que alguns povos nunca tenham tido pessoas que optassem assim, não sei, mas acho difícil.

²⁹ Não se trata do autor deste texto.

Em resposta ao antropólogo, escreve uma liderança Bakairi:

Realmente é um assunto polêmico mas que de fato existe agora a raiz disso que é problema, tem muitos comentários pessoal e científico que queiram mostrar e tentar explicar isso. Por isso eu pessoalmente vejo que isso tem muito a ver com o momento atual, podemos ver que isso está mais visível dentro da sociedade, por isso não podemos negar que isso não existe, em Mato Grosso em alguns povos tem pessoas assumido e aí? se falarmos mal somos tratados como preconceituosos, se deixarmos isso crescer estamos conformando, e as ideias vão por ai afora. Mas o que é preciso é estar ciente disso. Me lembro há 10 anos atrás participava de uma grande conferência de professores Indígenas e tinha muita gente neste evento, uma mulher branca chegou para mim e disse moço posso te perguntar uma coisa? eu gentilmente disse sim. ela perguntou existe índio gay? fiquei paralisado por uns instantes e disse que não, mas em seguida disse que poderia existir mas em outro lugar, e falei mas coisa que não me lembro. Mas até então não tinha conhecimento do que tenho hoje mas como disse e polêmico, existe, está crescendo e o que fazer?

Menos de uma hora se passa e um Tuxá responde a esse posicionamento:

O que fazer? devemos aceitar e reconhecer que tem índio gay sim e essa questão deve ser tratada com muita transparência, cautela e respeito.

Urindo a pesquisa

Horas depois é a vez de um Txikão/Ikpeng opinar:

realmente esse assunto de homossexuais indígenas está se falando mesmo... o homem branco me perguntou se tinha eu falei que no xingu não... mais se te dizer em outro povos

Naquela noite, o antropólogo escreve novamente, respondendo ao Bakairi:

O que fazer? “Acho” eu que vocês indígenas precisam se entender melhor quanto à este assunto, estudar mais seus próprios povos pois me parece que vocês conhecem pouco uns dos outros em certos assuntos, normal, são muitos os povos indígenas e o surpreendente seria que vocês se conhecessem todos tão bem. Não estou falando mal de vocês de nenhuma forma, entenda que sou 100% do lado dos indígenas. Mas o que estou percebendo é falta de conhecimento facilitando a intolerância e o preconceito. Porque vocês não se perguntam que mal os homossexuais indígenas realmente causam?! Essa estória de “problema genético” e “falta de guerreiros no futuro”, sinceramente, estão procurando “cabelo em ovo”, “perna em cobra”, isso nunca aconteceu em nenhum povo do mundo, e olha que tem povo diferente neste planeta! Nenhum é 100% homossexual e nem chegam perto disto. Os indígenas não terão crescimento populacional significativamente afetados pela homossexualidade! isso é um tanto ingênuo de quem pensa assim! porque tanto “grilo” com isso? será que esta imagem de “problema” ligada aos homossexuais parte mesmo de vocês? talvez em

alguns casos este pensamento homofóbico seja justamente o que vocês estão “importando” dos “brancos”, e não a opção pela homossexualidade. Homossexualidade existe em povos indígenas “americanos” a tempos antes de 1500, tal como existe no restante do mundo. O homossexualismo não é um “problema”, nunca foi em nenhum lugar, a não ser para os próprios homossexuais quando não são aceitos socialmente porque a vida deles se torna um verdadeiro inferno. Alguns povos consideram uma benção, sorte, ter um homossexual na família, povos indígenas inclusive! Com o crescimento da ideia de respeito pelos direitos humanos os homossexuais de todo o mundo aparecerão cada vez mais, a história de “sair do armário” é coisa séria pois o pessoal se tranca para não tomar as “pedradas”. Melhor pensar nisto agora e resolver a questão do que continuar a jogar as tais pedras. Massa sua saída: “que poderia existir mas em outro lugar”. Mesmo que não exista alguma coisa em seu povo, tem muitos outros povos indígenas e as pessoas pensam que os hábitos dos índios são todos iguais! Rs Fazer o que não é?

Na manhã do dia seguinte (dia 18) é a vez de um Xavante responder ao antropólogo:

Gostaria fazer comentário em relação ao seu pensamento e sua fala. Concordo com você em tudo o que você falou, mas é bom lembrar que esse assunto é polêmico, ela já existe nos tempos remotos, então, é problema da humanidade, inclusive, os grandes imperadores como o grande Alexandre e os grandes filósofos e alguns, eles eram homossexuais, então,

Urdindo a pesquisa

eles eram pessoas normais, o problema são as pessoas sem cultura como elas vem e com olhar preconceituoso, isso já é problema para a sociedade preconceituosa.

Naquela tarde, temos a inserção de um professor Bororo:

É um assunto polêmico por que estamos ultrapassando às vezes a escolha, a liberdade das pessoas, o que ela escolheu. Tenhamos para este caso bom senso. E nada disso de que vai faltar guerreiro no futuro e outras coisas a mais. Particularmente para minha FÉ diz que isso é condenável, mas é a minha FÉ. E nem por isso me dar o direito de menosprezar e até condenar física, social e moralmente um homossexual. O respeito a estas pessoas acima de tudo! Pois assim estaremos evitando qualquer ato que ultrapasse para o campo da discriminação!

Minutos depois, um Xerente se manifesta:

Caro amigos (as) indígenas e não indígenas, venho por meio desta rede manifestar-me em relação a este assunto de homossexualismo indígena. Quero dizer que as opiniões são muito importantes em todos os sentidos, mas gostaria de alertar que infelizmente tem próprios parentes que faz igual a homem branco “KARAIWA” pisoteia a sua própria raiz, que esquece de onde veio, só porque aprendeu a cultura do branco pensa que a sua própria cultura não vale mais nada, que coisa é essa. Irmãos, não esquecemos de maneira alguma que nós indígenas temos a nossa cultura, o nosso valor e princípios e merecemos respeito.

O Xavante retorna, visivelmente contrariado com o destaque da discussão:

Olá, parentes. Quero fazer um pequeno comentário sobre esse assunto. Para mim é um problema social que as comunidades indígenas estão enfrentando hoje em dia. Não tem outro assunto não, como tsunami?

A resposta vem de uma educadora indígena Guarani, do Rio de Janeiro:

Este é um tema de difícil debate, mas necessário. Independentemente de ser considerado um tsunami ou não, ele é hoje um tema de fundamental importância a ser abordado. Primeiro porque o mundo foi feito para todas as pessoas. Independente de raça/etnia, de credo ou de CONDIÇÃO sexual. Sim, condição sexual, porque os homossexuais e lésbicas dizem que se fosse opção, ninguém optaria por levar uma vida de discriminação e violência, ninguém! Portanto, o que eles dizem é que inclusive tentaram não sentir o que sentem por uma pessoa do mesmo sexo, mas não conseguiram, pois a homossexualidade é uma condição dos seres vivos, inclusive detectado em outros seres do reino animal, portanto, para serem felizes precisam viver plenamente a sua vida segundo os seus desejos, como os heteros fazem. Portanto, o que compete a qualquer liderança, de qualquer espaço onde exerça esta condição é de entender esta realidade, despir-se dos preconceitos e pensar que se está lutando para que não haja discriminação dos seus em outras áreas,

Urdindo a pesquisa

porque o preconceito é algo ruim, também deve lutar para que qualquer forma de discriminação seja banida do seu grupo. Esta é a busca da sociedade perfeita que tanto almejamos. Ser feliz, propiciar a felicidade aos outros, banir todo e qualquer tipo de violência. Desta forma, deixaremos uma sociedade melhor para os nossos filhos e filhas.

A ela, responde uma Juruna:

Não quero entrar no mérito da discussão, para não parecer preconceituosa. Mas acredito que não seja uma questão de opção. Opção seria casar-se com o sexo oposto, ou não. Agora assumir sua sexualidade, realmente é uma questão de decisão. E se não é doença, muito menos opção, pode ser algo controlável, que depende muito do controle físico e psicológico de cada um. Sobre o assunto, concordo com [xavante]: com tantos problemas a serem resolvidos como a situação do Japão e de Belo Monte no Xingu, vamos ficar questionando a forma de pensamento da sociedade??? Até quando isso???

Por sua vez, uma Pataxó escreve à Juruna:

Na minha opinião você já entrou no mérito da questão dizendo que assumir a sexualidade é uma decisão, afirmando que depende do controle físico e psicológico de cada um. Acho lamentável as pessoas ficarem se metendo na vida das outras da forma como vi ser tratada essa questão do homossexualismo aqui na rede. A questão principal é que não é aceitável o preconceito contra essas pessoas e acho que

a reportagem quis apontar para isso. Acho que esse assunto é tão importante quanto a questão de Belo Monte, mas não entendi essa do Japão. Querem resolver o que com relação ao Japão? Com relação ao Japão não há nada que nós indígenas possamos fazer. Infelizmente não temos a tecnologia para tratar disso, deixe eles com os Estados Unidos. Já os homossexuais que estão sendo discriminados nas aldeias são assuntos que temos que resolver. Não podemos colocar a sujeira da homofobia para debaixo do tapete. Pelo menos na minha aldeia não tem ninguém jogando pedra, não sei como vai ficar agora com tanta igreja, depois que as pessoas entram para igreja perdem muito dos seus valores indígenas e até agora na minha aldeia não somos tão preconceituosos com isso. Inclusive um dos homossexuais de minha aldeia é admirado por ser uma pessoa trabalhadora e estudiosa. É querido por mim e por várias pessoas.

No dia seguinte, responde um Kaingang:

Olá parentes de todas as etnias! Gostaria de fazer um pequeno relato sobre este assunto, enquanto nossas questões do indigenismo estão sendo deixadas de lado. Nós, intelectuais indígenas estamos preocupado com pessoas que já estão à beira de perder sua identidade, isso só traz e atrai malefício para a nossa luta e a nossa história, olha só isto está acontecendo por que tem famílias indígenas que ainda incentivam jovens indígenas a se casar com pessoas não indígenas e, devemos mesmo dar prioridade as questões ao qual estamos a lutar para ajudar o nosso povo, chega de

Urdindo a pesquisa

querer justificar que indígenas não fazem parte desta vergonhosa imagem que os machistas tem sobre este assunto, mas devemos sempre reafirmarmos que somos um povo de tradicionalidade oral, que sempre foram colocados a margem, então vamos é continuar a lutar pelo nosso povo.

A esse, escreve uma liderança Tukano: “sem dúvida. Concordamos em gênero e grau. Então, meu parente. Vamos à luta”. A discussão parece estar esfriando: afinal, estamos no terceiro dia e dezenas de e-mails foram trocados até aqui. Neste instante, outro Tukano se manifesta – essa liderança, já falecida, teve papel fundamental na organização dos povos indígenas da Amazônia:

Eu me preocupo comigo. Me preocupando comigo estou me preocupando com os meus ancestrais. Tenho certeza de que eles também se preocupam comigo, com a continuação da vida e com todo o planeta. Me preocupo com o Japão sim. Os nossos antepassados vieram do oriente e do oriente trouxeram muita força, sabedoria, luz e 90% da tradição indígena. Tradição esta que se enriqueceu pelos desafios do meio ambiente, nossa própria herança. Os desafios do momento, para nós, requerem persistência, sabedoria ancestral e dose sólida de lealdade com a própria consciência norteadora. Esta que nos impele a nos unirmos e protegermos os debilitados pelo isolamento de diversos tipos. Falar muito não dói nada, mas ouvir, dói muito. Eu me preocupo com quem está ilhado e outros aprisionados dentro de acondicionamentos imperceptíveis. Há quanto tempo nos preocupamos com nossas terras, com nossos costumes, com nossas colonizações em todos os âmbitos, com o egoísmo centrado somente nas

questões indígenas, com nosso povo... Quantos meninos vivem inconscientemente se entregando em troca de alguma coisa interessante ou necessária para agradar seu estômago? Não sei se doerá em vcs, mas um dia, conversando com um índio muito jovem, ele tinha tentado o suicídio por 2 vezes. Ele aos 15 anos se apaixonou por uma índia, mas não conseguia ter relações com ela apesar da paixão mútua ser muito grande. E chorando ele me confessou que queria morrer porque não podia viver como um homem e só descobriu agora. Ele conta que desde 5 anos de idade, ele deixava abusos sexuais dos meninos brancos da comunidade em troca de ganhar pão e doces gostosos, pois em casa os pais saíam cedo e só vinham com coisa para comer quase às 11h da manhã. Ele ouviu muito frequentemente até adultos dizerem pra ele que isso era normal, que ele tinha nascido gay e qualquer coisa teria defensores dos direitos humanos para ele. Agora eu pergunto: em que idade este índio optou pela sexualidade dele? Em que idade será necessário colocarmos na cadeia ou no inferno todos os que contribuem para uma desgraça dessa? Quando é que vamos mergulhar completamente, profundamente nesta questão que obscurece leigos e letrados? Eu nunca optei por ser homem. Eu nasci homem. Me orgulho disso. E agradeço a Deus por ter conservado a virilidade longe dos canalhas que destroem sucessivas gerações levando milhares, eu disse milhares à dependência de remédios para depressão. Quantos já perderam a vida por ajudar vítimas deste tipo? Quantos canalhas pedófilos estão aí rindo da gente e lutando na confecção de leis que protegem os gays? Os gays precisam ser respeitados. Mas os canalhas que os

Urdindo a pesquisa

induziram, não. Dentre estas canalhas, estão as novelas, psicólogos, professores, advogados, políticos que só lucram e gastam e que são muitas vezes gigolores dos infelizes que não conseguem escapar das carícias viciadas. Este é só um exemplo que dou. Tenho inúmeros. Eu posso escolher minha profissão, minha forma física. Mas o meu sexo, já nasci com ele. E me orgulho dele. Gostaria mesmo que o mundo todo pudesse curtir a sua sexualidade nata sem ter que recorrer ao suicídio por nunca conseguir curtir uma vida plena e livre. Como disse, me preocupo sim com questões internas e externas do meu mundo. Dos meus irmãos. E do Grande Espírito Paterno-Maternal, gerador de todos e de tudo o que é bom do passado, do presente e do futuro. Quem sabe se não é esta preocupação que tava faltando para todo mundo? Quem sabe se depois desta reflexão, o interesse em acompanhar uma vida de menino e menina, venha a fortalecer a humanidade tão desprovida de amor ancestral? O resto, é consequência, e felicidade com liberdade e paz para todos os parentes e para o mundo, do oriente ao ocidente.

Vemos aí, articulados, diversos discursos: da negação de preconceitos, da crítica aos não indígenas como “gigolores” [*sic*], da perspectiva cristã, do tradicionalismo... Entendo que sintetizar a questão como uma polaridade entre homossexualidade vista como “tradicional” aos povos indígenas ou como “contágio” advindo do contato, seria um risco de se cair em uma perspectiva a-histórica e essencialista do fenômeno que nos propomos a analisar, das relações interétnicas e da cultura.

Contudo, podemos traçar, mesmo que previamente, algumas considerações de caráter geral. A homossexualidade indígena opera em relação às

instâncias religiosas, administrativas, políticas etc. que geriram (e gerem) as formas pelas quais o contato com os povos indígenas brasileiros foi (e é) mantida, tanto por indígenas quanto por não indígenas. Não me limito, fique claro, a missionários, Funai, SPI, Funasa, Prefeituras, Governos e outras tantas agências oficiais; mas me refiro também à forma como as relações interétnicas se mantêm nas falas cotidianas nas escolas, ruas e botecos. Aos povos indígenas vem sendo imposto o que Fanon (2008) chamou de “desvio existencial”: a imposição de uma clivagem de si, um “aprisionamento a uma imagem, vítima eterna de uma essência, de um aparecer pelo qual ele não é responsável” (p. 47).

Mencionei anteriormente o surgimento de zonas de interstício marcadas por serem espaços de redefinições das identidades dos grupos envolvidos nesses processos, o que implica serem os povos indígenas também polo dinâmico na formação e conformação de preconceitos e concepções sobre moralidade, sexualidade, masculinidade e virilidade. Assim, o estudo das sexualidades indígenas que operem fora do modelo heteronormativo implica compreender e analisar criticamente a colonização e as relações de colonialidade que marcaram essas relações. É o que buscaremos fazer nos capítulos que se seguem.

De índios sodomitas a padres jesuítas: barbárie e luxúria na invenção do Brasil

Neste capítulo buscaremos lançar algumas reflexões em torno das ideias e práticas de enquadramento da sexualidade indígena empregadas nos primeiros séculos de colonização do Brasil a partir de seu contexto teológico, histórico e legal. Nesse sentido, além de apresentarmos as motivações religiosas lusitanas, exporemos – ainda que de forma sintética – a visão geral sobre sodomia em Portugal e a legislação a tentar regulá-la. Além disso, buscaremos refletir sobre em que medida essa visão acerca da sexualidade e da sodomia se mesclava com imagens de selvageria para descrever e entender as sexualidades indígenas. Finalmente, buscaremos apresentar – fazendo uso das cartas e escritos jesuíticos – de que forma o controle e o disciplinamento dessas sexualidades era justificado e realizado pela Companhia de Jesus, principal responsável, como se verá adiante, pela normatização da questão indígena até meados do século XVIII.

2.1 Colonização e visão missionária: antecedentes históricos

Para compreendermos as formas de enquadramento das sexualidades indígenas, buscaremos, a princípio, apresentar algumas das motivações portuguesas na ocupação deste território.

Em *Visões do Paraíso*, Sérgio Buarque de Holanda comenta sobre o pragmatismo português característico em nossa colonização, algo bem diferente do encontrado no restante da Europa, seja pela “longa prática das navegações no Mar Oceano e o assíduo trato das terras e gentes estranhas já tivessem amortecido neles a sensibilidade para o exótico, ou porque o fascínio do Oriente ainda absorvesse em demasia os seus cuidados, sem deixar margem a maiores surpresas” (HOLANDA, 2000, p. 2). De fato, às descobertas das terras portuguesas nas Américas não se seguiram grandes debates teológicos como os de Valladolid, tampouco obras monumentais como as de José de Acosta e Bartolomé de Las Casas. Autores como Raminelli, por exemplo, destacam o silêncio português sobre os ameríndios. Segundo ele, apenas sete obras foram publicadas em Portugal sobre o Brasil, das quais três eram escritas por jesuítas (RAMINELLI, 1996, p. 146). Efetivamente, como bem demonstra esse autor, tem-se sobre o Brasil, publicados em Portugal entre os séculos XVI e XVII, poucos textos impressos, além dos manuscritos de Soares de Sousa, frei Vicente do Salvador, Fernão Cardim e Simão de Vasconcelos. Mesmo boa parte do material jesuíta apenas seria organizado e publicado séculos depois, como veremos adiante. Contudo, Raminelli acrescenta mais uma explicação, além daquelas elencadas por Buarque de Holanda, sobre o aparente desinteresse português nestas terras: o encantamento português com as altas civilizações do Oriente permitiria criticar, por exemplo, a situação política de Portugal e a atuação da Coroa a partir da realidade chinesa (p. 149).

Além dessas esparsas obras portuguesas, tem-se ainda a produção de outros cronistas de viagem, dentre os quais destacam-se o alemão Hans Staden; os franceses Léry, D’Euvreux, D’Abbeville e Thevet, e os holandeses Marcgrave, Piso e Laet, também analisados para este trabalho. No entanto, é evidente que tais autores partem de pressupostos muito diferentes daqueles que motivaram a colonização portuguesa, católica e

De índios sodomitas a padres jesuítas

jesuíta no Brasil – o mesmo se pode dizer das gravuras de De Bry quando da publicação dos relatos de Staden e Léry, como veremos adiante.

Tal relativo abandono do Brasil como objeto de estudo por parte dos portugueses cria ainda, para os fins deste texto, uma especificidade se comparado ao restante do continente: há pouquíssimas fontes que recuperam a perspectiva indígena do processo de colonização, retratada quase sempre a partir do olhar do colonizador e permeada por seus matizes e interesses econômicos, políticos e religiosos. Entretanto, tal enquadramento/perspectiva unívoca dos primeiros séculos de colonização do Brasil possui uma clara vantagem analítica: tomando-se como ponto de partida a perspectiva do colonizador, tornam-se claros seus mecanismos de enquadramento/disciplinamento da sexualidade, ontologia, cosmologia e corporalidade indígenas – vistas aqui como esferas indestrinçáveis. O que essas fontes nos permitirão notar é uma forma de colonização baseada em larga medida na falta de planejamento pela Coroa e um excesso dos instrumentos de controle por parte dos jesuítas.

Portugal era, no início do século XV, uma nação já independente do domínio de Castela.¹ Após a batalha de Aljubarrota (14 de agosto de 1385) os castelhanos são derrotados e D. João I se consolida como rei de Portugal, obtendo a paz definitiva com a Coroa castelhana no tratado de paz de Ayllon-Segóvia (1411). Quatro anos depois, em 1415, Portugal conquista Ceuta, no norte da África, fato que marcaria para os Portugueses o início de suas conquistas ao sul do estreito de Gibraltar. Primeiramente, com o próprio rei D. João I (rei entre 1385 e 1433) e, posteriormente, com D. Duarte I (rei entre 1433 e 1438).

Um de seus irmãos foi o infante D. Henrique (1394-1460), duque de Viseu, conhecido em terras lusas como “Inventor das Ilhas” e fundador

¹ Para traçar o roteiro que se segue sobre a história de Portugal, baseei-me em Saraiva (1997).

da “Escola de Sagres”. Fato relevante é ter sido D. Henrique – tio de D. Afonso V, rei de Português entre 1438 e 1481) – grão-mestre da Ordem de Cristo desde 1420, sendo que o cargo de mestre dessa ordem passaria desde então a ser exercido por membros da Casa Real, nomeados pelo papa. Desde essa época as velas das naus portuguesas (incluindo as da frota de Cabral) que se lançavam à conquista de águas desconhecidas ou a conquistar ostentavam a Cruz da Ordem de Cristo, sendo este o símbolo da primeira bandeira a ser fincada em terras brasileiras.

A Ordem de Cristo havia herdado os bens da Ordem dos Templários e dessa forma era uma das financiadoras das viagens portuguesas. Contudo, a influência da Ordem ia além da financeira: em sua relação com a Igreja residiria a gênese de importantes instrumentos para a Coroa Portuguesa: as bulas *Dum Diversas* e *Romanus Pontifex* (editadas pelo papa Nicolau V, em 1452 e 1455, respectivamente); *Inter Caetera* (editada pelo papa Calisto III em 1456); *Aeterni Regis* (editada pelo papa Sixto IV em 1481) e *Inter Coetera* (editada pelo papa Alexandre VI em 1493, como veremos a seguir). A primeira concedia a Portugal a conquista sobre os “mouros”; a segunda daria à Coroa Portuguesa, dentre outras coisas, direitos sobre as terras desde os cabos Bojador e Num e de comerciar com os povos conquistados e por conquistar; direito esse garantido e ampliado na bula *Inter Caetera*, outorgando ainda à ordem de Cristo autoridade eclesiástica sobre esses domínios. A bula *Aeterni Regis*, por sua vez, além de confirmar as bulas anteriores, ratificava a validade do tratado de Alcáçovas (1479), repartindo os territórios do Atlântico entre as Coroas de Portugal e Castela a partir de uma linha paralela que cortava as ilhas Canárias: as terras ao norte seriam de Castela e aquelas ao sul, de Portugal – esse documento somente pode ser compreendido no contexto da Guerra de Sucessão de Castela (1475-1479) e dos interesses da Coroa Portuguesa no conflito. À sucessão de Enrique IV na coroa de Castela

De índios sodomitas a padres jesuítas

haveria duas eventuais herdeiras: D. Joana, “a Beltraneja”, apoiada por D. Afonso V, de Portugal; e D. Isabel, meia-irmã do falecido rei, prometida a D. Fernando de Aragão (cujo casamento resultaria na união de Castela e Aragão). O tratado das Alcáçovas marca, além da paz peninsular e da divisão dos territórios a serem descobertos, a consolidação do poder dos Reis Católicos (Fernando e Isabel) e o conseqüente aumento do poder da Igreja Católica na região ibérica. Da mesma forma, a bula *Inter Coetera* também trataria de dividir o mundo entre portugueses e espanhóis, situando desta vez a linha divisória a 100 léguas a Oeste de Cabo Verde – acerto esse que não agradou a D. João II de Portugal, originando o tratado de Tordesilhas, em 1494, que traçava essa linha a 370 léguas de Cabo Verde. Dessa maneira, Portugal garantia para si a manutenção da rota de comércio para as Índias – seu interesse principal à época.

Retomando o argumento: as bulas papais, a expansão ultramarina, a consolidação do poder da Coroa Portuguesa ao longo dos séculos XV e XVI e a Ordem de Cristo fazem parte de uma imbricada rede de relações que nos leva a dois outros elementos: o padroado português e a presença jesuíta no Brasil.

Nesse sentido, como aponta Brásio (1961), o impulso português para a expansão ultramarina não pode ser encontrado apenas em razões materiais ou políticas, mas também em sua “incontestável finalidade missionária”, com raízes no ideal apostólico medieval, sintetizada pela expressão “serviço de Deus”, presente em boa parte da documentação relativa aos descobrimentos à época. Reside aí, inclusive, o embrião do conceito de *guerra justa* contra mouros e gentios: em outubro de 1435, D. Duarte consulta o Papa Eugênio IV a respeito da “legitimidade jurídica da guerra contra os infieis feita por Portugal para reconquistar as terras da cristandade, que não tenham sido nunca território nacional”. A resposta que recebeu foi positiva, “desde que se tratasse da defesa geral da cristandade e de seus bens” (BRÁSIO, 1960).

Brásio (1961, p. 107-116) sintetiza em seu texto algumas questões referentes às bulas papais, importantes para situarmos tanto as intenções da Coroa quanto da Igreja, bem como compreendermos à contento seus *modi operandi*. Dessas, chamo a atenção para a bula relacionada ao Padroado, já citada aqui: a *Inter caetera*, que viria a confirmar as bulas anteriores, integrando à Coroa Portuguesa os territórios descobertos pela Ordem de Cristo, mas reservando à Ordem sua jurisdição espiritual. Assim, o padroado passaria formalmente à Ordem e Cavalaria de Cristo, enquanto o direito de propriedade de suas terras passaria à Coroa. Dessa maneira, o rei passaria a ser patrono da Igreja e propagador da fé católica – o que implicava em enviar missionários às terras conquistadas ou descobertas.

De fato, poderíamos traçar mesmo o percurso da expansão ultramarina portuguesa pela criação de dioceses (em negrito, as brasileiras): Funchal (1514); Cabo Verde (1533); Angra (1533); São Tomé (1533); Bahia (1551); Cochim (1558); Malaca (1558); Macau (1576); Funai (1588); Congo (1596); Angamale (1600); São Tomé de Meliapor (1606); Olinda (1676); Rio de Janeiro (1676); Maranhão (1677); Pequim (1690); Nanquim (1690); Belém do Pará (1719); Mariana (1745); e São Paulo (1745) (Cf. LEITE, 1938).

Mais do que dissertar sobre as eventuais diferenças entre o Padroado português e o *Patronato* espanhol, ou mesmo sobre os interesses do Papado, das diferentes ordens religiosas (benedictinos, capuchinos, franciscanos, jesuítas, dominicanos, entre outros) e dos reis ibéricos neste tipo de acerto, nosso intuito é situar o que era o Padroado, bem como o “espírito missionário” português à época para melhor compreender as práticas empregadas pela Coroa e pelos Jesuítas: não se trata, como se vê, de duas esferas separadas de poder no Brasil Colônia e isso fica claro no conjunto de cartas jesuítas que hoje temos à disposição. São frequentes as correspondências entre o Padre Manoel da Nóbrega e a Coroa Portuguesa,

De índios sodomitas a padres jesuítas

e sua influência nos primeiros esforços da Coroa em lidar com os indígenas não pode ser minorado. Como escreve Rita Heloísa de Almeida:

De maneira geral, os missionários eram os informantes de que a Coroa Portuguesa dispunha em suas “conquistas”. Eram as testemunhas oculares das situações de disputa, guerra e escravização envolvendo índios e moradores portugueses. A administração desses conflitos – seu governo a longa distância – seria viabilizada por legislação formulada a partir de opiniões emitidas por esses poucos observadores da vida colonial que sabiam ler e escrever. Embora esses missionários estivessem comprometidos com a manutenção do regime de trabalho escravo e dele necessitassem em seus próprios empreendimentos coloniais, estavam, em sua maioria, francamente convencidos de que tinham uma missão civilizatória a cumprir. (ALMEIDA, 1997, p. 38).

A Coroa (e os governadores locais, em especial Tomé de Souza e Mem de Sá, pelo que se depreende da leitura das cartas jesuíticas) sustentava a manutenção dos membros da Companhia de Jesus no Brasil, seja dando-lhes roupas, salário, escravos ou alimento. Nesse sentido, os discípulos de Inácio de Loyola estabeleceram a Ordem de maior influência no Brasil colonial, o que talvez também explique a relativa flexibilidade do Santo Ofício junto aos indígenas. Além disso, como apontamos, o Padroado trazia em si mesmo a noção de “guerra justa” como meio de evangelização e de servidão – ideias mais que presentes na relação com os indígenas no Brasil Colônia.

Isto posto, podemos agora melhor compreender em que contexto várias das questões a serem tratadas aqui se inserem. Ficará claro, no

entanto, que não se trata de apontar tão somente como jesuítas e cronistas descreviam a sexualidade na Colônia (em particular as sexualidades indígenas) mas de que forma isso se inseria em todo um conjunto de representações sobre selvageria e lascívia, bem como a necessidade de disciplinar os corpos ameríndios. Adiante abordaremos como o trabalho indígena e o interesse por todo seu ser – corpo, alma, costumes etc. – passou a figurar no cerne da crise teológica – e de certa forma, epistemológica – à época. Dessa forma, é importante termos em mente que mesmo a concepção de corpo (física e espiritualmente falando) partia de pressupostos bastante diferentes, há quinhentos anos, daqueles que temos hoje. Como aponta Clark (2008, p.74) e como veremos a seguir, a categoria “sodomia” não equivalia à atual distinção entre hetero e homossexuais: dizia respeito antes a uma distinção entre atos naturais e contra a natureza – dessa maneira, também se mostrará relevante estudarmos tais categorias. É o esforço que empreenderemos no próximo item.

2.2 Sodomia no Brasil Colônia: vício contra a natureza

Se a sodomia não equivale à divisão atual entre homo e heterossexuais, no que consiste? Que modelos moldavam a compreensão do colonizador sobre sexualidade? Qual a visão ibérica sobre o tema e de que forma isso moldou a atuação da inquisição no país? Há meio milênio, no que se baseavam as ideias em torno do que hoje chamaríamos “dimorfismo sexual” ou “corporalidade”? Qual era, então, a relação entre sodomia e natureza? Várias perguntas, todas extremamente complexas e que mereceriam, evidentemente, cada qual um livro próprio. No entanto, a compreensão dessas questões parece fundamental para situar as intervenções sobre as sexualidades indígenas, em especial por parte dos jesuítas.

De índios sodomitas a padres jesuítas

Em primeiro lugar, parece importante situar como foi construída a categoria “sodomia”, particularmente porque ela nos permite compreender muito sobre as ideias da época em torno da diferença entre sexos e sobre natureza – esta, de particular importância, dado sua constante presença nas cartas jesuíticas do século XVI no Brasil.

Mark Jordan (1997) aponta que o termo “sodomia” foi criado pelo teólogo italiano da Ordem dos Beneditinos, São Pedro Damiano (1007-1072) em uma clara analogia com a palavra “blasfêmia”. Evidentemente, o termo é uma referência à cidade de Sodoma, cuja destruição figura no texto do livro de Gênesis, capítulo 19. Segundo as Escrituras, Ló era sobrinho de Abraão, de quem se separou por conta de um desentendimento, seguindo para uma região próxima a Sodoma. A região foi saqueada e Ló e sua família levados cativos até Sodoma, tendo sido libertados por Abraão e seus servos. Após um tempo, Ló resolve retornar a Sodoma onde passa a morar, até receber a visita de dois anjos enviados por Deus para avisá-lo que em breve a cidade seria destruída. Destaco aqui um trecho dessa passagem: “E chamaram a Ló, e disseram-lhe: Onde estão os homens que a ti vieram nesta noite? Traze-os fora a nós, para que os conheçamos” (Gênesis 19:5, Versão Almeida Corrigida e Revisada Fiel). A história é relativamente bem conhecida e, como a passagem em questão é extensa, opto por não transcrevê-la integralmente.

Registro, contudo, dois comentários antes de prosseguirmos. O primeiro é quanto à sequência da história. As filhas de Ló, julgando que a vida na Terra houvesse sido extinta, resolvem embriagar seu pai e “deitam-se” com ele, a fim de conservar sua descendência – de fato, a relação das filhas de Ló com seu pai geraria filhos que dariam origem aos amonitas e moabitas. O outro ponto de destaque diz respeito ao versículo 5, grifado anteriormente. É a mais clara referência nesse trecho sobre a homossexualidade em Sodoma, algo mais evidente em algumas traduções:

“tragam-nos para que tenhamos relações com eles” (*Bíblia da CNBB*); “Sácalos, para que abusemos de ellos” (*La Bibila de Jerusalem*); “tráelos afuera para que tengamos relaciones con ellos” (*El Libro del Pueblo de Dios*); “Falli uscire da noi, perché possiamo abusarne!” (*La Sacra Biblia*). A tradução grega (*Septuaginta*) traria o termo συγγενώμεθα, cujo significado seria tanto no sentido de “manter uma conversa” quanto “manter relações sexuais”² – ainda que seja uma palavra diferente da que Ló usa ao oferecer suas filhas: “εγνωσαν”, cuja tradução literal seria “conhecer”. A tradução da *vulgata* latina também utiliza a palavra “conhecer” (*cognoscamus*), em vez do “abusar” presente em algumas versões, deixando claro que o sentido estritamente sexual da passagem deixa margens a inúmeras interpretações. Assim, a pergunta passa a ser a que se deve a pregnância da categoria “sodomia” ao longo dos séculos, enquanto algo associado a práticas homossexuais?

Jordan (1997, p. 31), por exemplo, questiona a relação entre Sodoma e cópula entre o mesmo sexo. Segundo ele, no Antigo Testamento a cidade apareceria ligada a destruição e desolação (Dt 29:23;³ Is 13:19;⁴

² Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=SUGGI%2FGNOMAI>. Acesso em: 25 jun. 2019.

³ “E toda a sua terra abrasada com enxofre, e sal, de sorte que não será semeada, e nada produzirá, nem nela crescerá erva alguma; assim como foi a destruição de Sodoma e de Gomorra, de Admá e de Zeboim, que o Senhor destruiu na sua ira e no seu furor”. (A menos que haja indicação do contrário, os trechos transcritos da Bíblia apresentados neste trabalho são conforme a versão Almeida Corrigida e Revisada).

⁴ “E babilônia, o ornamento dos reinos, a glória e a soberba dos caldeus, será como Sodoma e Gomorra, quando Deus as transtornou”.

De índios sodomitas a padres jesuítas

Jr 49:18;⁵ Jr 50:40;⁶ Sf 2:9⁷); julgamento divino (Lm 4:6;⁸ Am 4:11⁹); pecado geral ou descarado (Is 3:9;¹⁰ Jr 23:14¹¹); produzindo fruto amargo (Dt 32:32¹²); arrogância (Ez 16:49-50¹³). No Novo Testamento a cidade apareceria claramente em Ju 1:7.¹⁴

Há, contudo, vários outros trechos da Bíblia nos quais constam menção clara a cópula entre pessoas do mesmo sexo sem que haja qualquer menção a Sodoma. Exemplo disso são o texto de Levítico 18:22 (“Com homem não te deitarás, como se fosse mulher; abominação é”), sendo prática passível de morte (“Quando também um homem se deitar com outro homem, como com mulher, ambos fizeram abominação; certamente morrerão; o seu sangue será sobre eles”, Lv 20:13). No Novo Testamento, a menção mais conhecida é na Epístola de Paulo aos Romanos: “Por isso Deus os abandonou às paixões

⁵ “Será como a destruição de Sodoma e Gomorra, e dos seus vizinhos, diz o Senhor; não habitará ninguém ali, nem morará nela filho de homem”.

⁶ “Como quando Deus subverteu a Sodoma e a Gomorra, e as suas cidades vizinhas, diz o Senhor, assim ninguém habitará ali, nem morará nela filho de homem”.

⁷ “Portanto, tão certo como eu vivo, diz o Senhor dos Exércitos, o Deus de Israel, Moabe será como Sodoma, e os filhos de Amom como Gomorra, campo de urtigas e poços de sal, e desolação perpétua; o restante do meu povo os saqueará, e o restante do meu povo os possuirá”.

⁸ “Porque maior é a iniquidade da filha do meu povo do que o pecado de Sodoma, a qual foi subvertida como num momento, sem que mãos lhe tocassem”.

⁹ “Subverti a alguns dentre vós, como Deus subverteu a Sodoma e Gomorra, e vós gostes como um tição arrebrandado do incêndio; contudo não vos convertestes a mim, disse o Senhor”.

¹⁰ “O aspecto do seu rosto testifica contra eles; e publicam os seus pecados, como Sodoma; não os dissimulam. Ai de sua alma! Porque fazem mal a si mesmos”.

¹¹ “Mas nos profetas de Jerusalém vejo uma coisa horrenda: cometem adultérios, e andam com falsidade, e fortalecem as mãos dos malfeitores, para que não se convertam da sua maldade; eles têm-se tornado para mim como Sodoma, e os seus moradores como Gomorra”.

¹² “Porque sua vinha é a vinha de Sodoma e dos campos de Gomorra; as suas uvas são uvas venenosas, cachos amargos têm”.

¹³ “Eis que esta foi a iniquidade de Sodoma, tua irmã: Soberba, fartura de pão, e abundância de ociosidade teve ela e suas filhas; mas nunca fortaleceu a mão do pobre do necessitado. E se ensoberbeceram, e fizeram abominações diante de mim; portanto, vendo isto as tirei dali”.

¹⁴ “Assim como Sodoma e Gomorra, e as cidades circunvizinhas, que, havendo-se entregue à fornicção como aqueles, e ido após outra carne, foram postas por exemplo, sofrendo a pena do fogo eterno”.

infames. Porque até as suas mulheres mudaram o uso natural, no contrário à natureza. E, semelhantemente, também os homens, deixando o uso natural da mulher, se inflamaram em sua sensualidade uns com os outros, homens com homens, cometendo torpeza e recebendo em si mesmos a recompensa que convinha ao seu erro” (Rm 1:26-27). Temos até aí claras menções a cópula entre pessoas do mesmo sexo e nenhuma menção clara à Sodoma.

Alguns comentadores da Bíblia (bem como o próprio Mark Jordan) fazem um paralelo entre os acontecimentos ocorridos em Gênesis 19 e Juízes 19. Nesse capítulo do livro de Juízes consta uma história (Juízes, 19:15-27) com desfecho bastante trágico, cuja consequência foi uma guerra nacional (que tomará os últimos capítulos do livro de Juízes) com mais de quatrocentos mil homens envolvidos (Jz 20:2). Um levita tomou uma concubina por esposa que acabou abandonando-o, voltando para a casa de seu pai em Belém de Judá, após cometer adultério. Mesmo podendo se divorciar, o marido foi até a casa de seu sogro a fim de buscar sua esposa.

Tal história é, em vários sentidos, bem semelhante à de Sodoma, em especial a ação dos homens relatados em Gn 19:5 e Jz 19:22¹⁵ pedindo ao anfitrião para deixar sair seu convidado, para que “possam conhecê-lo”. Dessa vez a *Bíblia da CNBB* não traduz o trecho por “abusar dele”, como naquele caso, mas “aproveitar dele”; *La Biblia de Jerusalén* utiliza “para que lo conozcamos”; na tradução grega (*Septuaginta*) a palavra é γινώμεν cujo significado é “conhecer” mas também “fazer sexo”,¹⁶ enquanto que a tradução da *Vulgata* seria mais enfática que o *cognoscamus* empregado no trecho de Gênesis: aqui a tradução latina fala explicitamente em *abutamur*, primeira pessoa do plural do presente ativo subjuntivo do verbo latino *abūtor*, “abusar”. Dessa maneira, pode-se inferir que a mensagem deste trecho seja, ao menos do ponto de vista sexual, muito mais enfática do que

¹⁵ “Tira para fora o homem que entrou em tua casa, para que o conheçamos.”

¹⁶ Disponível em: <http://studybible.info/strongs/G1097>. Acesso em: 23 abr. 2014.

De índios sodomitas a padres jesuítas

a de Sodoma: aqui não apenas há uma clara tentativa de – literalmente – abusar do levita mas, de fato, um estupro coletivo é consumado e a vítima morta. As consequências dessa ação por parte dos Belialitas da tribo de Benjamin também foram, como dito, bastante consideráveis em termos de mobilização e guerra de todas as tribos de Israel (após a morte de sua esposa, seu marido dividiu o corpo em 12 pedaços e os enviou a cada uma das tribos de Israel).

Assim, novamente, a pergunta: a que se deve a pregnância da ideia de “Sodomia”? Como Jordan (1997, p. 30) expõe, não se fala de “pecado dos Benjamitas” na Bíblia – incluo aqui, como possível exemplo complementar, o fato de não haver referência ao “pecado do loísmo” para referir-se a relações incestuosas entre pai e filha. Jordan defende (p. 29) que “sodomia” teria se tornado uma categoria investida das ideias de pecado e retribuição, responsabilidade e culpa. Concordo com o autor, mas penso ser importante darmos um passo adiante no desenvolvimento de suas ideias, em especial no que diz respeito à temática deste trabalho.

Segundo penso, a mensagem em torno de Sodoma (e da ideia de sodomia) não parece ser fundamentalmente sobre práticas sexuais – e certamente não dizem respeito *a priori* à cópula entre pessoas do mesmo sexo –; mas em torno da ideia básica de obediência sob pena de punição divina severa. Tal ideia possui desdobramentos bastante interessantes se pensados à luz da formação dos estados nacionais europeus da Península Ibérica: a sodomia reforçava a ideia de unidade nacional e de interdependência, sendo – como veremos a seguir – passível de morte e entendida como traição e crime de lesa-majestade em Portugal e Espanha.

Como aponta Soyer (2012),

As pessoas na Espanha e Portugal no início da modernidade compartilhavam amplamente a noção de que o intercuro

anal homossexual representava uma perigosa ameaça para a própria existência do estado secular e da igreja. A maioria dos espanhóis e portugueses da época teriam familiaridade, seja por meio dos sermões de seus padres ou pelos trabalhos de arte sacra, com o destino de Sodoma e Gomorra depois que seus moradores provocaram a ira divina através de seu comportamento sexual, como foi relatado no capítulo 19 do livro de Gênesis. A maioria dos habitantes da Espanha e de Portugal no início da modernidade tinham consciência de que Deus bem poderia infligir o mesmo destino sobre seus próprios reinos se sua sociedade não expurgasse energeticamente o *pecado nefando*. Como será óbvio pelo que segue, desastres militares e naturais como fome, seca, terremotos e enchentes foram frequentemente racionalizadas como resultado de tolerância excessiva e esforços insuficientes para prevenir ou punir condutas sexuais imorais e homossexuais eram frequentemente transformados em bodes expiatórios. (SOYER, 2012, p. 27-28, tradução nossa).¹⁷

Não se pode descartar, inclusive, a hipótese – a ser trabalhada adiante – de que a caracterização dos indígenas brasileiros como sodomitas e luxuriosos funcionará como mais uma justificativa para a intervenção e controle de sociedades através de suas sexualidades – o que vai ao encontro, também, da autovisão missionária de Portugal nos descobrimentos e colonização, como vimos anteriormente.

¹⁷ *“The people of early modern Spain and Portugal widely shared the notion that homosexual anal intercourse represented a dangerous threat to the very existence of both secular state and the church. Most early modern Spaniards and Portuguese would have been familiar, either through the sermons of*

A historiadora Anna Clark parece também dar indicações nesse sentido:

No ano de 1050 em seu *Livro de Gomorra*, o reformista Pedro Damiano ferozmente criticava aqueles penitenciais que davam penitências leves para o sexo entre homens. Damiano acreditava que sodomitas eram os abjetos – eles devem ser expulsos da sociedade, lançados nas trevas exteriores. Ele via sodomia não como um pecado ocasional, um de muitos transtornos do desejo, mas o pior de todos os pecados possíveis, porque ele invadiu as fronteiras da natureza: “De fato, esta perversão é a morte dos corpos, a destruição das almas... esta perversão busca derrubar os muros da morada celeste.” Ele também inventou, como indica Mark Jordan, a categoria de “sodomita” como pessoa, como um homem “afeminado” pecador que deve ser expulso da sociedade, que não deve ser perdoado. [...] Por volta de meados do século XIII, São Tomás de Aquino escreveu que “o pecado sodomítico não é apenas ridículo e vergonhoso como a gula, também é nojento e horrível da forma como as atrocidades são”. Esses discursos eclesiais proveram uma linguagem para autoridades seculares condenarem sodomia. Na segunda metade do século XIII, muitas autoridades seculares também

their priests or via works of sacred art, with the fate of Sodom and Gomorrah after their inhabitants had provoked God's wrath through their sexual behavior as it was related in chapter 19 of the Book of Genesis. The majority of the inhabitants of early modern Spain and Portugal were aware that God could well visit the same fate upon their own kingdoms if their society was not energetically expunged of the pecado nefando. As will be obvious from what follows, military and natural disasters such as famines, droughts, earthquakes and floods were often rationalized as the result of excessive tolerance and insufficient efforts to prevent or punish immoral sexual conduct and homosexuals were frequently turned into scapegoats” (SOYER, 2012, p. 27-28).

adotaram injunções estritas contra a sodomia em suas leis costumeiras, obrigando punições de queima, castração, ou enterrando os infratores vivos. Legalmente, a sodomia poderia incluir bestialidade, sexo oral e anal, ou até masturbação mútua, mas na prática a esta não era punida severamente. Em certa medida, o sexo entre eles, bem como outros crimes como estupro, foi visto como compelido por “desejos diabólicos”, que pode contaminar qualquer um. Mas, ao contrário do estupro, autoridades acreditavam que Deus iria se vingar contra a sodomia, pois violava a ordem da natureza. (CLARK, 2008, p. 74, tradução nossa).¹⁸

O mesmo pode ser observado a partir da citação de Giovanni Scarbello: “A ofensa que parece somar-se a obsessões de condenação religiosa, o terror de uma indiscriminada vingança divina, a preocupação com as consequências incontrolláveis da desordem privada e pública, talvez até mesmo medo inconsciente de seu charme subversivo de extrema imprudência, é

¹⁸ *“In his 1050 Book of Gomorrah, reformer Peter Damian savagely criticized those penitentials who gave mild penances for sex between men. Damian believed that sodomites were the abject – they must be expelled from society, cast into the outer darkness. He saw sodomy not as an occasional sin, one of many disorders of desire, but the worst of all possible sins, because it overran the boundaries of nature: “Indeed, this vice is the death of bodies, the destruction of souls... This vice tries to overturn the walls of the heavenly homeland.” He also invented, as Mark Jordan points out, the category of the “sodomite” as a person, as a sinful “effeminate” man who must be cast out from society, who could not be forgiven. [...] By the mid-thirteenth century, St. Thomas Aquinas declaimed that, “the sodomitic vice is not merely ridiculous and shameful in the way gluttony is, it is also disgusting and horrifying in the way that atrocities are”. These clerical discourses provided a language for secular authorities to condemn sodomy. In the second half of the thirteenth century, many secular authorities also adopted strict injunctions against sodomy in their customary laws, mandating punishments of burning, castration, or burying offenders alive. Legally, sodomy might include bestiality, oral and anal sex, or even mutual masturbation, but in practice the latter was not punished as harshly. To some extent, sex between them, like other crimes such as rape, was seen as compelled by “diabolical desires”, which might infect anyone. But unlike rape, authorities believed that God would call vengeance on sodomy, because it violated the order of nature.” (CLARK, 2008, p. 74).*

De índios sodomitas a padres jesuítas

a sodomia”.¹⁹ Como aponta Mark Jordan, Sodoma deixa de tornar-se um local associado a determinado tipo de pecado para tornar-se um lembrete de que Deus tem o poder para julgar e quais são as consequências de se desobedecer-Lo. “Nos lembramos da história de Sodoma”, diz Jordan, “porque precisamos aprender experiência dela” (JORDAN, 1997, p. 32).

Afirmei anteriormente que a ideia de “sodomia” é condizente com o *momentum* que os nascentes Estados da península Ibérica atravessavam no final da Idade Média, e um estudo a respeito das leis sobre o tema deixa isso ainda mais claro.

A legislação portuguesa teve três principais instrumentos jurídicos que previam condenação às práticas sodomitas: as ordenações *Afonsinas* (1446); *Manuelinas* (1521) e *Filipinas* (1603). Já a inquisição portuguesa teve início em 1536 (portanto muito depois da espanhola, cujo início é em 1480), sendo que apenas em 1553 o rei D. João III autoriza a perseguição a sodomitas – o reconhecimento papal à jurisdição inquisitorial portuguesa sobre a prática da sodomia ocorre somente em 1562 (SOYER, 2012, p. 32).

Não cabe aqui fazer uma análise mais aprofundada das diferenças entre a inquisição portuguesa e a espanhola, tampouco entre aquela realizada em Portugal e a brasileira – no que estudos feitos por Mott e Vainfas apontam direções bastante interessantes. Nosso objetivo aqui, mais modesto, é justamente no sentido de apontar como tais instrumentos funcionavam como forma de normalizar as sexualidades não enquanto um fim em si mesmo, mas enquanto meio para consolidar a ideia de um Estado nacional soberano também sobre terras além-mar presente nas

¹⁹ “Il reato verso il quale sembrano assommarsi le ossessioni della condanna religiosa, il terrore di una indiscriminata vendetta divina, la preoccupazione per incontrollabili conseguenze di disordine privato e pubblico, forse anche l’inconscia paura del suo fascino eversivo di sregolatezza estrema, è la sodomia”. (SCARABELLO, Giovanni. “Desvianza sessuale ed interventi di giustizia a Venezia nella prima metà del xvi secolo”, in *Tizziano e Venezia: Convegno Internazionale di Studi Venezia 1976*. Vicenza: Neri Pozza, 1980, p. 75-84. Citado em SCARAMELLA, 2010, p. 1.447).

esferas da ordem “pública” e “privada”, para usar os termos de Scarabello (ainda que tais conceitos possam ser problematizados, quando aplicados ao contexto do ibérico da época). Isso dito, algumas observações de ordem geral, a fim de não perder a linha de argumentação desenvolvida aqui.

Nesse sentido, as *Ordenações Afonsinas*, editadas pelo rei D. Afonso V de Portugal, estabeleciam que os sodomitas deveriam ser queimados, justificando a punição tendo com a referência ao destino de Sodoma e Gomorra diante de seus pecados. As *Ordenações* apontavam ainda que “por este pecado [a sodomia] havia sido destruída a Ordem dos Templários por toda a Cristandade em um dia” (TREXLER, 1995, p. 46). Esse autor aponta que as *Ordenações Manuelinas*, editadas por D. Manuel I, incluíram o confisco dos bens dos condenados, além da punição na fogueira, prevista por D. Afonso V (TREXLER, 1995). As *Ordenações Filipinas*, dado o baixo número de condenações, estabelecem que o testemunho de apenas uma pessoa que tenha participado do intercuro sexual com o acusado é o suficiente para sua acusação, decretando ainda que o acusado perdesse acesso a posições de privilégio e autoridade (SOYER, 2012, p. 31). Na verdade, tal conjunto de leis não era novidade na península ibérica. As *Siete Partidas*, promulgadas por Alfonso X no século XIII já previam a castração e a morte por apedrejamento aos ativos maiores de 14 anos de idade (sendo os passivos somente punidos caso houvessem consentido com o ato); e as leis espanholas conhecidas como *fuera real* (também no século XIII) estabeleciam a castração pública e a morte por enforcamento, três dias depois – “e que seus corpos não fossem descidos” (TREXLER, 1995, p. 45). Na Espanha os reis católicos Fernando e Isabel também editam lei punindo a prática de Sodomia (a Ordenação Medina del Campo) em agosto de 1497. A pena estabelecida não mais seria a castração ou a morte por apedrejamento ou enforcamento, mas a fogueira (TREXLER, 1995, p. 46).

De índios sodomitas a padres jesuítas

A noção de punição divina que justifica ser a sodomia encarada como crime de traição e lesa-majestade é ainda mais explícita na própria redação da lei:

Entre os muitos outros pecados e crimes que ofendem a Deus Nosso Senhor, e trazem desonra para a terra, crimes cometidos contra a natureza são especialmente evidentes. As leis devem ter punições contra este crime abominável, um destruidor da ordem natural punido pela justiça Divina, cujo nome não se deve pronunciar. [Este pecado abominável] causa a perda de nobreza e coragem, bem como o enfraquecimento da fé. É abominável para a adoração de Deus que, em sua ira, envia peste e outras pragas terrenas [para puni-lo]. (SOYER, 2012, p. 30, tradução nossa).²⁰

Uma importante noção aparece nesse trecho a qual vale a pena ser aprofundada: a de crime cometido “contra a natureza” (imagem já evocada por São Paulo em Rm 1:26, como já vimos), a partir de uma concepção de degradação em direção à natureza “bestial”. Tal perspectiva será fundamental para compreendermos as imagens que jesuítas e cronistas tinham dos povos indígenas e de certa forma é o que inter-relaciona o que os europeus enxergavam como poligamia, luxúria, devassidão e sodomia

²⁰ *“Amongst the many other sins and crimes that offend God Our Lord, and bring dishonor to the land, crimes committed against nature are especially conspicuous. The laws must have punishments against this abominable crime, a destroyer of the natural order punished by Divine justice, whose name it is not decent to utter. [This abominable sin] causes the loss of nobility and courage as well as the weakening of faith. It is abhorrent to the worship of God who, in his anger, sends pestilence and other earthly plagues [to punish it]”*. Citação retirada originalmente de *Reyes Catolicos Pragmática sobre el pecado nefando, A.G.S., leg 1, num. 4, Titulo XXX. De la sodomía y bestialidad*. Sobre a inquisição espanhola e seus efeitos no Novo Mundo, recomenda-se a leitura de Garza Carvajal, 2003.

indígenas com a antropofagia. Eram todas práticas que remetiam a uma “inversão das leis naturais”.

Escreve Anthony Pagden que

Falhando assim a perceber que, para todos os seres vivos, alimentos se limitam a organismos que vivem em níveis mais baixos do que o do consumidor, os canibais estavam claramente se comportando de uma maneira inumana e portanto, não natural. Como os dois crimes sexuais – sodomia e bestialidade – dos quais os índios também foram acusados [...], o canibalismo demonstrou que eles não poderiam fazer uma distinção clara entre as categorias rígidas e auto definidas em que o mundo natural foi dividido. O indígena não podia ver que outros seres humanos não era, para ele, um alimento natural mais do que ele podia ver que os animais ou criaturas do mesmo sexo não eram seus companheiros naturais. Canibalismo, sodomia e bestialidade ofendiam todas à natureza racional do homem. [...] Ao cometer atos os quais, como se supunha, mesmo as feras brutas não cometiam, os indígenas estavam violando a ordem natural como homens e como animais. (PAGDEN, 1982, p. 86).²¹

Os próximos itens serão dedicados a aprofundar essa questão, mas a ideia de “natureza” (no sentido que vimos empregando), em si, é importante para compreender não apenas as representações europeias em torno

²¹ *“By thus failing to perceive that for all living creatures, foodstuffs are confined to organisms which live on levels lower than that of the consumer, the cannibals were clearly behaving in an unhuman and hence unnatural way. Like the two sexual crimes – sodomy and bestiality – of which the Indians were also accused [...], their cannibalism demonstrated that they could not clearly distinguish between the rigid and self-defining categories into which the natural world was divided. The Indian could*

De índios sodomitas a padres jesuítas

do indígena americano, mas a própria ideia de divisão hierárquica existente à época entre homens e mulheres. As sexualidades indígenas eram, em larga medida, o ponto de encontro entre esse ordenamento tomista e aristotélico do europeu medieval: sua percepção sobre os indígenas enquanto lascivos e antropófagos invertia duplamente a ontologia europeia em torno de um ordenamento “divino” (visto como “natural” e, por isso mesmo, universal).

Abrindo um parêntese, cabe dizer – e essa ideia será desenvolvida no restante do capítulo – que coube aos jesuítas (e não à inquisição portuguesa), em um primeiro momento, o papel de conformar o mundo indígena à cosmogonia cristã e à moralidade daí derivada. Diferentemente da América espanhola, que possuiu três tribunais da Inquisição – no Peru, México e Cartagena, desde 1570, 1571 e 1610, respectivamente – o Brasil não possuía nenhum tribunal, apesar de o bispo da Bahia ser formalmente responsável por ocupar a função inquisitorial desde 1580 (VAINFAS, 1986, p. 43). Houve, sim, visitas: 4 no total – na Bahia, entre 1591 e 1593; em Pernambuco, entre 1594 e 1595; novamente na Bahia, em 1618; e no Pará, em 1763. Esse autor aponta que nas visitas da Bahia o crime mais denunciado era o judaísmo (21,78% das denúncias) seguido por “denúncias morais” (18,93%), as quais incluíam sodomia, bigamia, fornicação, adultério, solicitação, entre outras. Destas, sodomia era o crime mais comum, com um total de 35 denúncias (VAINFAS, 1986, p. 46). Luiz Mott nota a constituição racial dos 135 sodomitas “citados nas confissões e denúncias do tribunal do Santo Ofício da Inquisição da Bahia e Pernambuco e Grão-Pará, dispomos de informação sobre a cor de 85

not see that other human beings were not, for him, a natural food any more than he could see that animals or creatures of the same sex were not his natural mates. Cannibalism, sodomy and bestiality all offended man's rational nature. [...] By committing acts which, so it was supposed, even the brute beasts did not commit; the Indians were violating the natural order as men and as animals”.

‘desviados’”, dos quais 40 são brancos; 25, negros; 16, mestiços e 4, índios, restando outros 50 sem informação (MOTT, 1983, p. 28-29). Segundo ele, esses baixos números não apontariam para uma ausência da prática entre indígenas, negros e mestiços, mas a uma “situação de menor controle moral, visibilidade e vigilância a que estavam sujeitas as duas raças escravizadas”, bem como a “a condição de despossuídos e a indigência dos negros e índios tornava-os presas menos interessantes do que os sodomitas brancos afazendados, daí serem menos denunciados” (1986, p. 29-30).

Dessa forma, como aponta Vainfas, os negros, índios e mestiços processados pela inquisição estavam envolvidos em relações com brancos (2007, p. 343), não tendo sido o alvo principal das denúncias. Há ainda, acredito, outras razões pelas quais as denúncias de sodomia envolvendo indígenas serem poucas. Uma delas diz respeito à própria dinâmica do processo inquisitorial. Como aponta Mott em outro texto (2007, p. 66), além da confissão do pecado por parte do perpetrador, era necessário o testemunho de duas outras pessoas para que houvesse a condenação. No caso dos indígenas, quem ouvia a confissão era um jesuíta, Ordem que não necessariamente simpatizava com a inquisição – chegaram inclusive a ocorrer alguns atritos, bastando lembrar que tanto o fundador da Ordem, Inácio de Loyola, quanto um dos jesuítas mais célebres, Antônio Vieira, passaram por tribunais do Santo Ofício, por erasmismo e heresia, respectivamente. Serafim Leite explica a este respeito – ao tratar dos problemas envolvendo Vieira e o Santo Ofício, seja na defesa aos Judeus europeus, seja por suas ideias referentes ao Quinto Império – que “da parte da Companhia [de Jesus] havia reserva respeitosa, jamais simpatia declarada. Alguns interpretam o facto como efeito de rivalidades e predomínio no campo religioso. Talvez, tão subtil é a questão” (LEITE, 1943, p. 10). Contudo, esse autor deixa escapar que a relação de “reserva respeitosa” na verdade havia espaço para algumas desavenças: “Entre a

De índios sodomitas a padres jesuítas

instituição do Santo Ofício e a Companhia de Jesus nunca houve relações de amizade. Mútuo respeito sim, e uma ou outra vez alguma dissidência. E se algum Jesuíta aceitou cargo nela, aliás secundário, foi sempre por imposição de pessoas estranhas à Companhia, a quem não era fácil recusar” (LEITE, 1943, p. 9). O texto de José Eduardo Franco, mais recente, também parece ir neste sentido, ao afirmar que “muitas vezes assiste-se prevalentemente à manifestação de sentimentos de relutância do que de concordância na aceitação das tarefas inquisitoriais [por parte dos jesuítas]” (FRANCO, 2005, p. 9)

Ao tratar especificamente da relação entre a Inquisição e os indígenas no Brasil, Raminelli trará informação bem interessante, ao tratar da forma como os indígenas envolvidos na Santidade do Jaguaripe²² foram tratados pelo Santo Ofício:

A “brandura” das sentenças contra os mamelucos seria uma forma de alertar os recém-convertidos. O Santo Ofício não poderia considerar os neófitos como verdadeiros hereges e tratá-los com as mesmas sanções aplicadas aos cristãos europeus. (RAMINELLI, 1996, p. 142-144).

Isso não quer dizer que a relação da Inquisição com os indígenas fosse unilateral. Como Vainfas (2007) aponta, os documentos produzidos pela primeira visita do Santo Ofício à Bahia e a Pernambuco revelam não apenas dúzias de indivíduos chamados de “sodomitas”, como em Portugal,

²² Segundo Vainfas (1995), tratou-se da maior rebelião indígena no Brasil seiscentista, ocorrida no recôncavo baiano (onde hoje localiza-se o município de Nazaré) na década de 1580, baseada em ideias milenaristas assentadas na busca da terra sem males e críticas aos portugueses e à Igreja – o assunto viria a ser tratado pelo primeiro visitador da Inquisição no Brasil, Heitor Furtado de Mendonça, em sua visita à Bahia (1591-1593), contexto sobre o qual trata a citação que se segue.

mas também *tibiras*, “provando que no âmbito do estigma sexual, havia uma miscigenação cultural típica da colonização” (p. 340).

Entretanto, tal visão pode dar a falsa ideia de que a sexualidade indígena no Brasil colonial era fora da esfera do controle por parte dos colonizadores – em nada próximo ao masoquismo e ao sadismo, propostos por Gilberto Freyre em seu *Casa Grande & Senzala*. Nesse sentido, a síntese de Vainfas é bastante promissora:

a ideia de que o preconceito racial decorreu do escravismo é, no fundo, uma simplificação errônea, pois supõe uma identificação quase absoluta entre preconceito racial e preconceito de cor. Não resta dúvida de que ambos andaram juntos e de que o escravismo ajudou a uni-los a ponto de quase confundir-los na Colônia. Mas eram, na verdade, preconceitos de natureza distinta, sendo que os estigmas propriamente raciais provinham de Portugal, surgindo antes e independente do colonialismo escravocrata. [...] Sociedade hierárquica moldada pelo tomismo, eis o modelo de sociedade que foi transplantado para o Brasil, modelo que valorizava o fidalgo cristão velho e aviltava o cristão novo com variados estigmas que nada tinham que ver, obviamente, com o escravismo colonial. (VAINFAS, 1997, p. 238-239).²³

A sexualidade dizia então respeito a uma ordem natural tomista, amparada numa perspectiva aristotélica de hierarquia. O sexo passava então a ter como estrita finalidade, sob o olhar atento da Igreja, a

²³ Para uma análise sobre a interseção entre sexualidade na colonização e categorias como “pureza de sangue”, em especial na América Espanhola, cf. Stolke, 2006.

De índios sodomitas a padres jesuítas

procriação, tendo lugar apenas em um casamento monogâmico e entre indivíduos de sexos diferentes.

Isso fica particularmente claro na carta que Nóbrega envia ao Padre Inácio de Azevedo, em 1556:

O Gentio desta terra, como não tem matrimônio verdadeiro, com animo de perseverarem toda a vida, mas tomam uma mulher e apartam-se quando querem, de maravilha se achará em uma povoação, e nas que estão ao derredor perto, quem se possa casar, dos que se convertem legitimamente á nossa Fé, sem que haja impedimento de consanguinidade ou afinidade, ou de publica honestidade, e este nos é o maior estorvo que temos não os poder pôr em estado de graça, e por isso não lhe ousamos a dar o Sacramento do Baptismo, pois é forçado a ficarem ainda servos do peccado. Será necessário haver de Sua Santidade nisto largueza destes direitos positivos, e, si parecer muito duro ser de todo o positivo, ao menos seja de toda afinidade e seja tio com sobrinha, que é segundo grau de consanguinidade, e é cá o seu verdadeiro casamento, a sobrinha, digo, da parte da irmã, porque a filha do irmão é entre elles como filha, e não se casam com as taes; e, posto que tenhamos poder de dispensar no parentesco de direito positivo com aquelles que, antes de se converterem, já eram casados, conforme as nossas bulas, e ao direito canonico, isto não pôde cá haver logar; porque não se casam para sempre viverem juntos, como outros Infieís, e si disto usamos alguma hora é fazendo-os primeiro casar, *in lege natura*, e depois se baptisam. (NÓBREGA, 1931, p. 148).

Tal menção, aliás, é mais que frequente nas cartas jesuíticas (como veremos adiante). A relação entre natureza, sexo, sodomia e hierarquia é algo bastante presente nos textos do período, de modo que uma síntese sobre tal vínculo se faz necessária aqui.

Soyer (2012, p. 5) chamará a atenção, por exemplo, sobre como a diferença entre os sexos era percebida como um resultado de fatores “naturais”: a distinção era esperada não apenas em um nível físico (que transcendia a genitália, mas incluía para os homens, por exemplo, barba e voz grossa), incluindo também comportamento e vestimenta. O corpo feminino, pela visão aristotélica e bíblica, era visto como uma versão mais fraca, invertida e imperfeita do corpo masculino, bem como a própria ideia de masculinidade remetia à noção de racionalidade e autocontrole.²⁴ Isso tinha, à época (até o século XVIII, pelo menos),²⁵ uma razão que chamaríamos, hoje, de fisiológica. Como escreve Crawford, “As descrições médicas do corpo sustentavam que quatro humores – sangue, fleuma, bílis negra (ou melancolia) e bílis amarela (às vezes chamada bílis vermelha ou cólera) – tinham qualidades (seco, molhado, quente e frio), que se correlacionavam com órgãos (coração, baço, fígado e cérebro) e governavam personalidades”. (CRAWFORD, 2007, p. 101-102, tradução nossa).²⁶

Essa visão do corpo a partir dos humores permitiria enxergar a doença e os corpos como um *continuum*, onde aos polos masculino e feminino equivaleriam propriedades quentes e secas; e frias e úmidas, respectivamente. Era dessa forma, por exemplo, pela qual se explicaria o fato de os

²⁴ Cf. Laqueur, 1990.

²⁵ Ao longo do século XVII haveria descobertas importantes no campo da fisiologia sexual humana, como o descobrimento de folículos dos ovários com óvulos por Regnier de Graaf (1672) e de espermatozoides no esperma, por Anton van Leuwenhoek (1672).

²⁶ “*Medical descriptions of the body held that four humors – blood, phlegm, black bile (or melancholy), and yellow bile (sometimes called red bile or cholera) – had qualities (dry, wet, hot, and cold) which correlated with organs (heart, spleen, liver, and brain) and governed personalities.*”

De índios sodomitas a padres jesuítas

homens serem carecas (seus corpos quentes, por terem mais biles amarela, queimariam o cabelo), ou de sua genitália ser “para fora” (seu corpo quente “expulsaria” o órgão, conforme já havia escrito Galeno de Pérgamo no século II). Tanto Crawford como Soyer (2012, p. 23) chamam a atenção para como uma falta de equilíbrio entre os humores poderia ocasionar hermafroditismo ou mudança no sexo do feto: dependendo de mudanças na temperatura, um feto feminino poderá se transformar em uma criança com genitália masculina e características femininas ainda que, mais raramente, um homem poderia se transformar em mulher após o parto.

A essa visão, hipocrática, juntava-se outra, aristotélica, que enxergava a natureza como algo estratificado e hierarquizado. Como indica Crawford (2007), Aristóteles teria notado nas populações animais que “os machos eram dominantes, e as fêmeas eram subordinadas. Machos eram maiores, e para Aristóteles mais ativos e importantes em cada espécie. [...] Porque todas as coisas eram como deveriam ser e os machos eram superiores, Aristóteles afirmava que os homens proviam os aspectos importantes na reprodução” (p. 102, tradução nossa).²⁷ Dessa forma, a norma passava a ser o masculino, racional e com autocontrole, em contraposição ao feminino, associado à luxúria.

Importante apontar, também, que essa perspectiva aristotélica ao mesmo tempo dava suporte às ideias europeias sobre escravidão natural, como bem escreve Pagden (1982, p. 42-43). Ainda assim, na comparação entre povos indígenas e mulheres, essas seguiam sendo vistas como inferiores. Exemplo disso é um decreto escrito por Felipe II estabelecendo que o testemunho de dois índios ou de três mulheres equivaleria ao de um homem espanhol (PAGDEN, 1982, p. 44). Aliás, a teoria humoral era

²⁷ “Males were dominant, and females were subordinate. Males were larger, and Aristotle thought more active and important to each species. [...] Because all things were as they should be and males were superior, Aristotle maintained that males provided the important features in reproduction.”

claramente associada à visão aristotélica com relação aos povos indígenas. Jean Bodin, por exemplo, escreve em seus *Les Six Livres de la République* [1576] que os órgãos do corpo humano e seus fluidos responderiam aos efeitos do clima, sendo as de clima quente mais propensos ao impulso, crueldade e estupidez, “assim como os bêbados”, o que explicaria, para ele, a “selvageria dos brasileiros” (*apud* PAGDEN, 1982, p. 138). Por seu turno, o teólogo jesuíta Martín del Río (1551-1608) assegura que “O sexo feminino é o mais suspeito por estar repleto de paixões vorazes e veementes. Sua imaginação conduz a desatinos, à volúpia, ao luxo e à avareza. Em compensação, faltam-lhes a prudência e a parcimônia, o que as tornam frágeis frente aos ardis do demônio. Desde Eva, as tentações da carne e as perversões sexuais provêm das mulheres”. Mais que isso, ao final da idade média a “falta de autocontrole das mulheres para explicar suas perversões sexuais e o desejo canibal, aproximando o ato de beber e comer do ato de copular” (RAMINELLI, 1996, p. 102).

A associação entre luxúria, antropofagia e falta de autocontrole nos tomará parte deste capítulo, e as implicações dessas ideias se pensadas em um contexto de interpretação da visão seiscentista sobre a sodomia indígena no Brasil são claras desde já. As descrições, desde Colombo e Vespúcio, como veremos a seguir, associando práticas antropofágicas com a luxúria indígena eram percebidas pelos europeus como algo relacionado intrinsecamente à sua natureza pervertida. De todas as formas, a ordem natural das coisas entre os indígenas brasileiros estava invertida: aqui havia poligamia, nudez, incesto, luxúria e bebedeira em excesso (o cauim é quase que sistematicamente referido como “vinho” pelos cronistas).

O sodomita indígena era epítome da inversão da natureza “ideal” europeia, católica e pré-moderna, por simbolizar o máximo da falta de autocontrole. Não se trata aqui de afirmar que houveram debates teológicos em Portugal para discutir o tema – já vimos que não houve, e os debates

De índios sodomitas a padres jesuítas

espanhóis, quase sempre restritos aos círculos acadêmicos ou dominicanos (rivais históricos dos jesuítas), parece não ter causado impacto nas políticas portuguesas no Brasil, mesmo durante o período de união ibérica (1580-1640) – mas na gestão cotidiana das relações com os indígenas, jesuítas e governadores gerais parecem sempre pensar maneiras de estabelecer o controle sobre as “práticas abomináveis” dos índios. Como escreve Jordan, ao comentar sobre a perspectiva tomista sobre o pecado contra a natureza,²⁸ para Aquino esta seria uma prática contra a natureza por opor-se a união de homens e mulheres, natural a seres humanos e animais, sendo a sodomia comparável a outros atos contra a natureza divina do homem, como comer lama ou sujeira (JORDAN, 1997, p. 146-147).

Dito de forma sintética, no processo de colonização do Brasil, as imagens de sodomia, luxúria, nudez, poligamia e antropofagia ligavam-se umas às outras como um imenso complexo de práticas vistas como “contra a natureza” (*contra naturam*), e era papel dos missionários jesuítas e da Coroa (daí a importância de se situar o Padroado Português, como fizemos) regular esse estado de coisas, a fim de evitar que se abatesse sobre Portugal a mesma punição que havia vindo a Sodoma (ou outras, como a Peste, por exemplo). Vimos, aliás, que a mensagem de Sodoma e em torno da noção de *sodomia* trata de obediência. Assim, temos: (a) uma noção de um pecado atrelado necessariamente a ideia de uma punição divina em caso de desobediência; (b) de uma natureza masculina ligada ao autocontrole e feminina, inversamente, associada à luxúria; (c) uma perspectiva missionária presente não apenas na mentalidade da Coroa portuguesa mas também jesuítica, em torno da ideia de controle; (d) um contexto de

²⁸ Em sua *Suma Teológica*, Aquino apresenta a sodomia em sua discussão sobre o vício da luxúria (entendido como o excesso de prazeres venéreos, e de uso inapropriado do aparato sexual). Consistiriam tipos de luxúria a fornicação, o adultério, o incesto, o estupro e os pecados contra a natureza. Desses, os pecados contra a natureza seria considerado o mais grave, sendo a bestialidade o mais sério (seguido pela sodomia), sendo a masturbação o menos grave.

formação de estados nacionais ibéricos nos quais a ideia de uma regulação sistemática da vida de seus súditos justifica-se, para evitar uma punição divina sobre seu povo, como um todo (reforçando assim a ideia de Estado e fundamentando assim seu controle sobre os indivíduos – essa ideia será fundamental ao final deste capítulo); e (e) um complexo de práticas indígenas descritas como luxuriosas e abomináveis – sintetizadas pela ideia de *contra naturam* –; sobre as quais, dado o exposto aqui, era necessário intervir. Nesse sentido, os ameríndios brasileiros eram descritos, muitas vezes, como o oposto do que o homem europeu deveria ser: monogâmico; buscando sexo conjugal para gerar filhos; regrado no vestir, no beber, comer e no falar. Como escreve Serafim Leite sobre os *exercícios espirituais* de Loyola, “supõe-se o pecado: e, portanto, a reação contra o prazer. A mortificação é a grande lição de Jesus” (1938, p. 15). Evidentemente que a perspectiva indígena era bastante diferente. Afinal, ao contrário do que pensavam os portugueses e jesuítas, não era simplesmente questão de “imprimir-se facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar” (*Carta de Pero Vaz de Caminha*), tampouco eram eles “papel branco” (*Carta de Manuel da Nóbrega ao Dr. Navarro*, em 10 de agosto de 1549), o que complexifica ainda mais a compreensão da tentativa de controle português sobre os corpos ameríndios no Brasil. Isso fica claro nas representações que foram criadas ao longo desse processo.

É o que veremos a seguir.

2.3 Sexualidade e selvageria: antropofagia e luxúria na visão dos cronistas

As imagens sobre sexo são algo frequente nos relatos sobre as terras do Novo Mundo. Houve inúmeros episódios brutais de violências sexuais praticadas contra indígenas em todo o continente – como Trexler chama a atenção, o estupro era concebido como uma forma legal de tomar posse

De índios sodomitas a padres jesuítas

na captura de escravos e escravas (1995, p. 14). Chocantes também são as descrições que Pietro Martire d'Anguiera nos traz em seu *De orbe novo* (1516) sobre como o nobre espanhol, Vasco Núñez de Balboa matou, atirando aos cães para devorá-los, ao irmão do cacique de Quaraca e quarenta de seus companheiros, por estarem vestidos como mulheres no Panamá, em 1513 (cena imortalizada por Theodor de Bry em uma de suas gravuras, datada de 1594). Tais cenas são frequentes em relatos diversos e nos permitem perceber como o processo de imposição das sexualidades ibéricas nas Américas foi brutal²⁹ – isso certamente não está em discussão aqui³⁰ –; contudo, focar nessas narrativas traz o risco de vitimizar as populações indígenas e, assim, tolher suas reações a esses processos.

Nosso primeiro esforço aqui será, portanto, no sentido de tentar compreender quão heterogêneas essas sexualidades eram e em que contexto mais amplo, do ponto de vista das representações por parte dos colonizadores, o olhar do europeu se inseria. Mais que isso, faremos um duplo esforço: em primeiro lugar, apesar de contarmos hoje apenas com relatos que refletem a perspectiva dos colonizadores, assumiremos que os indígenas também

²⁹ Temos aqui uma dupla conotação: a *imposição* pode ser tanto a imposição de *regras* europeias sobre as sexualidades indígenas, como a imposição do *macho* europeu sobre a sexualidade “feminina” americana – por meio do concubinato ou estupro. Sobre a produção da feminização como forma de dominação indígena, cf. Stephen, 2013.

³⁰ Para um olhar mais detido sobre a colonização sexual das Américas, além da bibliografia citada ao final deste trabalho recomenda-se a tese de James H. Sweet, *Recreating Africa: Race, Religion, and Sexuality in the African-Portuguese World, 1441-1770* (1999); bem como os textos de Ruth Tricoli, “Colonization and Women’s Production: The Timacua of Florida” Em: Cheryl Claassen (Ed.) *Exploring Gender through Archeology* (1992); Pete Sigal (Ed.) *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America* (2003); Ann Twinam, *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America* (1999); Irene Silverblatt, *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru* (1987); Federico Garza Carvajal, *Butterflies will burn: prosecuting sodomites in early modern Spain and Mexico* (2003); Anne McClintock, *Imperial Leather: race, gender and sexuality in the Colonial Conquest* (1995) e Michal Horswell, *Decolonizing the sodomite: queer tropes of sexuality in colonial Andean Culture* (2005).

exerceram agência (não sendo apenas vítimas dos europeus); e, em segundo lugar, trataremos sobretudo do Brasil – distinto, em seus caminhos, da América Espanhola cuja literatura disponível trata majoritariamente.

Dessa maneira, buscaremos responder aqui à seguinte questão: em que medida esta visão europeia sobre sexualidade – apresentada em nosso item anterior – se mesclava com outras imagens de selvageria para compreender as sexualidades indígenas? De um modo geral, a hipótese a ser desenvolvida aqui é que nas descrições de cronistas e jesuítas, ideias como “incesto”, “selvageria”, “corrupção”, “inversão”, “canibalismo”, “poligamia”, “embriaguez”, “luxúria”, “sodomia”, “nudez”, “bacanais” e “lascívia” formavam parte de um mesmo campo semântico. Além disso, tais descrições (em que pese a polissemia desses termos) não podem ser compreendidas fora do projeto colonial – o qual, como vimos, trazia em seu bojo a perspectiva missionária da Coroa Portuguesa e em cuja base residia o conceito de natureza humana – eram todos *contra naturam* – baseado na doutrina cristã.

Há, nesse sentido, várias fontes quinhentistas e seiscentistas no Brasil que associam as representações mencionadas. Uma das mais conhecidas dessas narrativas é aquela escrita por Jean de Léry: *Viagem à Terra do Brasil* (1578), na qual indica não serem os indígenas “cobertos de pelos”: “mais adiante refutarei o erro dos que afirmam serem os selvagens peludos” (LÉRY, 1941, p. 69) e “não são como alguns imaginam e outros o querem fazer crer, cobertos de pelos ou cabeludos. Ao contrário” (LÉRY, 1941, p. 100). Outro francês, André Thevet, intitula um capítulo (o trigésimo primeiro) de seu *Singularidades da França Antártica* de “Contra a opinião dos que consideram os selvagens pelludos”. Transcrevo a seguir uma passagem desse capítulo:

Muitas pessoas pensam, por inadvertência, que esses povos, a quem chamamos de selvagens, pelo facto de viverem quasi

De índios sodomitas a padres jesuítas

como animaes, nos bosques e campos, têm, semelhantemente, o corpo todo pelludo, à maneira dos ursos, dos cervos e dos leões. [...] Os indígenas, não só os da India Oriental, mas também os da America, saem do ventre materno tão bellos e limpos quanto as crianças nascidas na Europa. Se, com o decorrer do tempo, lhes nasce o cabelo em algumas partes do corpo, assim como succede com qualquer pessoa – arrancam-no às unhas, conservando apenas o pello da cabeça. (THEVET, 1944, p. 191).

Afinal, quem são esses selvagens peludos de que nos falam Léry e Thevet? Uma pista pode ser encontrada em Bartra (1992). Nesse livro, o sociólogo e antropólogo mexicano desenvolve o seguinte argumento: a imagem de selvagem na Europa não viria do contato com os povos ameríndios, antes, lhes seria anterior, sendo parte da natureza da cultura ocidental, tendo sido aplicada aos indígenas. Em alguma medida, parte do argumento bartriano pode ser resumido na frase mais conhecida desse livro: “antes de ser descoberto, o selvagem teve que ser inventado” (p.16).

Não se trata aqui de pensar as origens, aplicações e implicações do conceito de “barbárie” ou de “selvageria”, tampouco as implicações teológicas e filosóficas desses conceitos na Europa vis-à-vis a descoberta da América. A isso Bartra, dedica outro texto (BARTRA, 1997), que, complementado com Pagden (1982), fornece uma boa síntese dessas questões.

Interessa-nos aqui, por outro lado, compreender justamente como esse enquadramento funcionou para pautar a visão europeia sobre o Brasil. A ver.

Um dos pontos interessantes no desenvolvimento das ideias de Bartra é sua referência às Amazonas e aos centauros:

Para os gregos, o espaço civilizado era fundamentalmente masculino, e as mulheres podiam ser, de certa forma, equivalentes aos seres selvagens. As Amazonas combinavam traços femininos selvagens com elementos notoriamente masculinos, tais como o seu amor pela guerra e a sua capacidade de montar cavalos brandindo o típico machado de dois gumes. O mito das Amazonas é especialmente revelador da forma como os gregos conceberam um espaço selvagem dentro do seu mundo: o caráter feminino misturado com atributos masculinos configurava uma imagem de selvageria baseada na combinação de exógenos, mas eles formavam uma parte indissolúvel da sociedade grega. Mas, ao mesmo tempo, a ideia contraditória de uma mulher guerreira constituía uma magnífica imagem para retratar o Outro como um ser tão ameaçador como a combinação de traços equinos e humanos na figura quase sempre masculina do centauro. (BARTRA, 1992, p. 22, tradução nossa).³¹

Amazonas e ciclopes (e suas práticas libidinosas, guerreiras e “bestiais”) estavam associados ao limiar do mundo. Eles seriam justamente, nos termos de Woortman (2000) seres liminares que “expressavam a ambiguidade presente na representação da alteridade”. Não é de se estranhar, portanto, que Colombo associasse canibalismo com os ciclopes e visse nos Caribes traços suficientes para associá-los aos míticos seres

³¹ *“Para los griegos el espacio civilizado era fundamentalmente masculino, y las mujeres podían ser, en cierto modo, equivalentes a los seres salvajes. Las amazonas combinaban rasgos salvajes femeninos con elementos notoriamente masculinos, como su amor por la guerra y su habilidad para montar a caballo blandiendo la típica hacha de dos filos. El mito de las amazonas es especialmente revelador de la forma en que los griegos concebían un espacio salvaje en el seno de su mundo: el carácter femenino mezclado con atributos masculinos configuró una imagen de salvajismo basada en una combinación de exógenos, sino que formaron parte indisoluble de la sociedad griega. Pero, al mismo tiempo, la contradictoria idea de*

De índios sodomitas a padres jesuítas

monoculares, como ele escreve em seu diário: “Disseram que esta terra era muito extensa e que havia pessoas nelas que tinham um olho na testa e outros aos quais chamavam ‘canibais’. Desses últimos, eles demonstraram grande medo e, quando eles viram que este curso foi tomado, eles ficaram calados, ele diz, porque esse povo os comia e porque eram muito belicosos” (Trecho do diário de Colombo, citado em Hulme, 2001).

Quanto às amazonas (das quais Colombo também havia ouvido falar, fazendo constar em seu diário) a referência no Brasil Colônia (ainda que via relato de uma expedição espanhola) é clara: me refiro ao relato de Gaspar de Carvajal sobre a expedição de Orellana no Rio Amazonas no início da década de 1540.³²

Carvajal, em sua *Relação*, descreve seu encontro com as amazonas, ocorrido em algum lugar onde hoje é o baixo rio Amazonas. Ao longo de toda a viagem empreendida por Orellana, ele e seu grupo ouviam falar sobre essas guerreiras, até que algumas delas cruzaram seu caminho: “Estas mulheres são muito alvas e altas, com o cabelo muito comprido, entrançado e enrolado na cabeça. São muito membrudas e andam nuas em pelo, tapadas as suas vergonhas, com os seus arcs e flechas nas mãos, fazendo tanta guerra como dez índios” (CARVAJAL, 1941, p. 60-61).

Nessa batalha, Orellana capturou “um corneteiro” (segundo Carvajal, chamado Counyco) e, dois dias depois, já compreendendo sua língua “por um vocabulário que havia feito”, resolveu entrevistar seu prisioneiro:

Perguntou-lhe o Capitão que mulheres eram aquelas que tinham vindo ajudá-los e fazer-nos guerra. Disse o índio que eram umas mulheres que residiam no interior, a umas

una mujer guerrera constituía una magnífica imagen para retratar al Otro como un ser tan amenazador como la combinación de rasgos equinos y humanos en la figura casi siempre masculina del centauro.”

³² Cf. Ugarte, 2009.

sete jornadas da costa, e por ser este senhor Couynco seu súdito, tinham vindo guardar a costa. Perguntou o Capitão se estas mulheres eram casadas e o índio disse que não. [...] Perguntou-lhe o Capitão se essas índias pariam. Disse o índio que sim. Perguntou o Capitão como, não sendo casadas, nem residindo homens com elas, emprenhavam. Ele disse que estas índias cohabitam com índios de tempos em tempos, e quando lhes vem aquele desejo, juntam grande porção de gente de guerra e vão fazer guerra a um grande senhor que reside e tem a sua terra junto à destas mulheres, e à força os trazem às suas terras e os têm consigo o tempo que lhes agrada, e depois que se acham prenhas os tornam a mandar para a sua terra sem lhes fazer outro mal; e depois quando vem o tempo de parir, se têm filho o matam e o mandam ao pai; se é filha a criam com grande solenidade e a educam nas coisas de guerra. (CARVAJAL, 1941, p. 66).

O relato de Orellana é singular em vários sentidos, mas especialmente por ser o único que situa essas personagens, dignas de figurarem na *Iliada*, em solo amazônico. Dessa maneira, tem-se em parte corroborado o argumento de Bartra no sentido de termos categorias e seres da cultura ocidental sendo utilizados não apenas para entender os limiares desse novo mundo que se ia descobrindo, mas também como referência para a compreensão sobre os povos que lá habitavam. As amazonas aqui importam menos como mito, e mais como chave compreensiva – não tanto sobre os índios, mas sobre os próprios europeus e de sua visão de mundo à época.

Colombo também faz breve referência a ferozes canibais de um olho só: neste caso, defendendo que os ciclopes forneciam um quadro simbólico de referência muitíssimo importante quanto à compreensão do comportamento

De índios sodomitas a padres jesuítas

dos indígenas. Dito de outra forma: os ciclopes e sua representação podem nos ajudar a situar as representações europeias sobre os indígenas, em especial a partir de suas práticas concebidas como luxuriosas, bestiais etc.

Bartra nos traz uma imagem bastante rica e detalhada dos ciclopes, em especial Polifemo, que se revela de imediato “como un antropófago, sin temor de los dioses e inospitalario; además, le gusta enormemente el vino”. Já Polifemo retratado por Eurípides tem ainda outra característica: “le gustan más los mancebos que las muchachas y, comparando al sileno con el hermosísimo Ganimedes, lo arrasta a su lecho para hacer el amor antes de caer dormindo” (BARTRA, 1992, p. 30).

Assim, esses personagens trazem em si traços que viriam a caracterizar os indígenas brasileiros pelo olhar europeu: “lascívia, canibalismo, ingestão de carne crua, comportamento animal, peculiaridades bestiais [...], gosto incontrolável pelo vinho [no caso, cauim], recusa à sociabilidade ‘normal’” etc. (p. 27). De fato, boa parte das descrições dos hábitos sexuais, dos rituais antropofágicos, das casas etc., dos indígenas brasileiros foram retratados pelos autores quinhentistas e seiscentistas como se fossem os seres liminares da Europa ocidental clássica. Tal percepção, contudo, não ficou meramente no âmbito das representações, mas implicou em uma intervenção e tentativa permanente de controle – por parte dos jesuítas, principalmente. Vejamos alguns exemplos.³³

Jean de Léry, ao falar da cauinagem (1941) faz referência ao fato de que os indígenas que não aguentavam a cauinagem passavam a ser considerados “efeminados” (p. 119). Adiante, ao falar sobre o casamento, escreve o francês que “quando se disputam se insultam de *tivira*, o que quer dizer sodomita. Isso me leva a crer, embora não o possa afirmar, que entre eles

³³ Além dos exemplos a seguir, retirados da literatura de cronistas, historiadores e jesuítas dos séculos XVI e XVII, certamente uma análise da iconografia da época – em especial das gravuras de De Bry seria bastante produtiva nesse sentido.

existe êsse abominável vício”³⁴ (p. 204) Há ainda outra referência aos “afeminados” em Léry, que não consta dessa tradução brasileira. Em seu capítulo XVI, sobre a religião Tupinambá, o texto brasileiro escreve que “Ao contrário [dos corajosos, que matam e comem muitos inimigos] as almas dos covardes vão ter com *Ainhân*, nome do diabo, que atormenta sem cessar” (1941, p. 188). Na tradução para o inglês, por outro lado, consta que “*while on the contrary, the souls of the effeminate and worthless...*” (1990, p. 136) e a francesa “*et au contraire que celles des effêmines et gens de néânt...*” (1972, p. 189), deixando claro que a tradução brasileira se equivoca ao falar em “covarde” em vez de “afeminado”, como nas outras traduções – Thévet, como veremos adiante, lançará mão de outro termo para referir-se aos covardes.

Em que pese a viva descrição que o autor faz sobre o ritual antropofágico – “E então, incrível crueldade, assim como os nossos caçadores jogam a carniça aos cães para torná-los mais ferozes, esses selvagens pegam os filhos uns após outros e lhes esfregam o corpo, os braços, e as pernas com o sangue inimigo a fim de torná-los mais fortes”. (LÉRY, 1941, p. 180) –; o francês possui uma posição ambígua, atenuando o choque cultural ao longo de sua descrição, sempre apresentando ao leitor um contraponto aos elementos indígenas mais impactantes ao observador europeu – como a nudez e o canibalismo, por exemplo:

Entretanto, mesmo não falando por metáforas,³⁵ não encontramos aqui, nem na Itália e alhures, pessoas condecoradas com o título de cristãos, que não satisfeitas com trucidar seu

³⁴ Aqui, na edição brasileira de 1941, Plínio Ayrosa adiciona uma nota: “Léry grafia *tyvire* a expressão *tebira* ou *tebiró* do tupi costeiro. No guarani dizia-se *tebirón*, de *ebirón*, vil, corrupto, infame, sodomita. Á prostituta, à mulher devassa, também é aplicável essa denominação”.

³⁵ Consta aqui outra nota na edição brasileira, alertando ao leitor para o fato de ter sido todo esse parágrafo suprimido na edição latina de De Bry.

De índios sodomitas a padres jesuítas

inimigo ainda lhes devoram figado e coração? E que vimos em França durante a sangrenta tragédia iniciada a 24 de agosto de 1572? Sou francês e pesa-me dizê-lo. [...] Não abominemos portanto demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, senão mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar. Não é preciso ir á América, nem mesmo sair de nosso país, para ver coisas tão monstruosas. (LÉRY, 1941, p. 184-185).

Duas coisas a serem ditas, aqui. Em primeiro lugar, ao contrário do que fazem os portugueses (ou melhor, do que eles *não* fazem), Léry aproveita a realidade ameríndia para criticar a realidade europeia de então – e o faz partindo de sua posição e história pessoal – prova disso é a clara referência, na passagem citada, ao que passou a ser conhecido como “massacre da noite de São Bartolomeu”, em agosto de 1572: na ocasião – em que milhares de protestantes foram massacrados pelos católicos – Léry era já um pastor protestante com quase 40 anos de idade, tendo sobrevivido por pouco a algumas dessas perseguições.

Além disso, a forma como utiliza a expressão “selvagem” não deve ser vista como equivalente a “bárbaros”: ao utilizar-se de “selvagens americanos” o que busca é claramente um paralelo com a imagem de selvagem trazida por Bartra (homens peludos, errantes etc.). Por isso mesmo, sua imagem de selvagem deve ser compreendida não como alguém despido de *logos*, mas como seres não domesticados (algo bem diferente do *gentio* jesuíta, o que passa também a explicar sua “inconstância”: é possível que ela estivesse mais no âmbito da descrição e menos no da ação ou da cosmologia Tupi, como se nota ao contrastar as diferentes visões de

cronistas e missionários).³⁶ Eles não guardam a “lei da natureza” porque não a conhecem: o que abre caminho para a empresa missionária que motivou (ao menos a princípio) a vinda de Villeganon e seus correligionários (incluindo Léry) ao Brasil.

Nesse sentido, sua perspectiva sobre os indígenas é bem diferente daquela apresentada pelos jesuítas e cronistas portugueses, porque se insere em um outro projeto missionário. A mesma chave interpretativa (no sentido de trazer uma representação do indígena atrelada à realidade e interesses religiosos e políticos do enunciador) pode ser colocada quanto às edições de Theodor de Bry dos relatos de Léry e Staden – seja na omissão ou inclusão de parágrafos e informações, seja em determinadas gravuras: a representação do inferno americano em De Bry – calvinista e fugido da perseguição católica espanhola – era uma forma aberta de criticar a incapacidade dos colonizadores católicos em converter estas terras.³⁷

Tal perspectiva fica clara quando contrastamos a perspectiva de Léry com a de outro francês, também contemporâneo de Villeganon: o católico André Thevet – de quem certamente Léry não gostava, tendo justificado como uma de suas motivações para escrever seu *Viagens* a “repetição de mentiras e ampliação de erros”, bem como a “detração dos ministros e imputação de mil crimes” com “digressões falsas e injuriosas” (LÉRY, 1941, p. 28). Assim, as gravuras de Theodor de Bry retratam a ineficiência (e truculência) da colonização católica e o texto de Léry – ou mesmo o de Thevet, em alguns pontos – apresenta um selvagem que serve como contraponto à sociedade europeia.

³⁶ Certamente uma discussão do tema à luz de Castro, 2002, seria interessante. Espero poder realizá-la apropriadamente no futuro.

³⁷ Cf. Groesen (2008) para uma análise pormenorizada da questão religiosa na Europa do Século XVI e seu impacto na obra de Theodor de Bry – incluindo a censura que a edição de de Bry do livro de Léry sofreu pela Inquisição Ibérica.

De índios sodomitas a padres jesuítas

Como já foi dito aqui, a posição desses autores várias vezes é bastante ambígua.³⁸ Ao descrever a *pian* (doença conhecida também como “bouba” ou “framboesia”), por exemplo, escreve Thevet que tal doença parece ser “proveniente de certa malversação, com origem, por sua vez, no tracto sexual entre machos e femeas, visto que esse povo é muito luxurioso, carnal e excessivamente bruto” (THEVET, 1944, p. 273). Assim, o francês conclui se tratar de sífilis, causada pela luxúria das mulheres, “que procuram e empregam todos os meios no sentido de arrastar os homens ao prazer” (THEVET, 1944) – apesar de tanto a sífilis quanto a bouba serem causadas por bactérias da família *Treponema*, a última não é considerada doença sexualmente transmissível, mas transmitida pelo contato com a pele, como admite o próprio Thevet, ao escrever que a doença “ataca os indígenas americanos e os europeus só pelo toque” (THEVET, 1944).

No entanto, os indígenas se curariam mais facilmente que os europeus, “em virtude de sua constituição menos corrompida pelos vícios”. Além disso, por enterrarem os mortos se vê “que os selvagens americanos não são destituídos de toda decência, isto é, embora sem fé nem lei, têm ao menos, até onde os pode induzir a natureza, isso de bom” (p. 260). Outro trecho ambíguo é encontrado no capítulo sobre “como bebem e comem os selvagens”: “É fácil compreender como essa boa gente não pode ter com os alimentos mais apuro do que com as demais coisas” (p. 186). Assim, esses trechos nos permitiriam pensar serem os nativos da Guanabara “boa gente”, “não destituídos de toda a decência” e, apesar de luxuriosos, terem uma “constituição menos corrompida pelos vícios”!

³⁸ Neste caso penso que se aplique o que foi escrito por Todorov (1993, p. 47-48) ao destacar que a visão europeia sobre a América recém-descoberta e seus habitantes era “marcada por esta ambiguidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada [...]. Colombo participa deste duplo movimento. Não percebe o outro e impõe a ele seus próprios valores”.

Nesse sentido, a descrição thevetiana remete não à figura do “bom selvagem”, mas a do selvagem europeu, não domesticado.

Contudo, ao descrever o papel da vingança entre os indígenas, escreve o autor que “os selvagens, por vingança, esmagam nos dentes piolhos e pulgas, – coisa mais de brutos que de racionais”³⁹ (THEVET, 1944, p. 249). Além disso, ao descrever os rituais antropofágicos no Maranhão, Thevet aponta que “não há animal feroz, nos desertos da Africa ou Arabia, que appetite tão ardentemente o sangue humano quanto esses mais que brutos selvagens” (p. 363). Aliás, no capítulo em que descreve “como esses bárbaros matam e devoram os prisioneiros de guerra”, Thevet assevera que “os cannibais e indígenas do littoral do rio do Maranhão são ainda mais cruéis em relação aos espanhóis, excedendo os da Guanabara em atrocidade, quando se entregam a essas mesmas cerimônias. A história não fala de nenhum povo, por mais bárbaro, que use de tão excessiva ferocidade” (p. 245). Há dois pontos dignos de nota nessas passagens: em primeiro lugar, a óbvia contraposição dos nativos do Rio de Janeiro (com quem os franceses conviviam) com os do Maranhão, denotando não exatamente uma melhor “natureza” dos indígenas da Guanabara mas, também, uma melhor gestão por parte dos franceses da relação com os indígenas. Além disso, esse é o trecho do livro onde mais se nota

³⁹ Comparar isso com o relato de Hans Staden: “Quando uma mulher cata os piolhos de alguém, come-os. Perguntei várias vezes por que o faziam, e responderam que eram seus inimigos que estavam comendo algo da cabeça, e que queriam vingar-se deles” (STADEN, 1999, p. 100). Também Soares de Sousa, ao final de seu capítulo CLIX de seu *Tratado descritivo do Brasil* [1587] também se refere ao fato de que os Tupinambás comem os piolhos que se tiram da cabeça, não para comê-los, para em vingança por os terem mordido. Tal fato parece ter fugido à análise dos etnólogos, ao contrário da célebre frase de Cunhambebe, *Jauára ichê*, “sou um jaguar, está gostoso” repetida e analisada tantas vezes na literatura antropológica brasileira. Lendo tais trechos a respeito da vingança Tupinambá sobre o piolho não posso deixar de registrar aqui meu estranhamento pelo assunto não haver sido abordado pela literatura, em particular à luz da noção de “perspectivismo ameríndio”.

De índios sodomitas a padres jesuítas

o uso da expressão “bárbaros” em vez de “selvagem”, como emprega em praticamente toda a obra.

Mais do que o canibalismo, que tanto assombrou cronistas e jesuítas, parece ser o aspecto físico dos indígenas o que mais chocou Thevet:

É assim que os selvagens americanos se desfiguram, isto é, à custa de orifícios e grossas pedras no rosto; mas nisso experimentam tanto prazer como um alto fidalgo francês, quando traz os seus ricos e preciosos collares. [...] Quando, entretanto, querem os índios falar, retiram a pedra. E, então, se vê a saliva correr pelo conducto, – aspecto hediondo à vista. Esta gatinha, emfim, quando pretende zombar de alguém, costuma estirar a lingua pelo buraco destinado ao adorno. (THEVET, 1944, p. 205-207).

Com relação à hipótese que temos tentado desenvolver aqui, é importante notar como, para os autores da época, o corpo ameríndio reflete sua natureza corrompida, sendo justamente sobre ele (o corpo ameríndio) que residirá a atenção de missionários jesuítas no Brasil. A cauinagem, a luxúria (incluindo a sodomia), a nudez, os rituais antropofágicos, a poligamia etc., serão os aspectos sobre os quais a Companhia de Jesus atuará de forma mais enfática. A noção de controle sobre o corpo, como forma de refrear os “impulsos sensuais” é algo que se faz presente na maior parte da correspondência e escritos jesuíticos dos séculos XVI e XVII no Brasil, bem como nos *Exercícios Espirituais* de Loyola, síntese da visão prática e teológica inaciana. Dessa maneira, a citação de autores quinhentistas e seiscentistas que retrataram esses aspectos entre os indígenas no Brasil nos serve como um mosaico do espírito daqueles tempos, nos falando

tanto (ou mais) sobre seus autores e sobre a perspectiva europeia, do que necessariamente sobre os povos indígenas com quem eles conviviam.

Abrindo um parêntesis, exemplo desse controle sobre o corpo ameríndio surge desde o primeiro registro histórico oficial sobre o país, a carta de Pero Vaz de Caminha ao descrever cena ocorrida após a missa rezada à sexta-feira, 1.º de maio: “entre todos esses que hoje vieram, não veio mais que uma mulher moça, a qual esteve sempre à missa e à qual deram um pano para que se cobrisse; puseram-lho ao redor de si, pero, ao assentar não fazia memória de estendê-lo muito para cobrir-se”. Essa imagem, bem como as constantes referências a distribuição de cruzeiros (distribuídas por Nicolau Coelho, que as trouxera como sobra da viagem que realizou com Vasco da Gama à Índia), e das missas rezadas naquelas terras, chamam a atenção as constantes referências a peças de roupa sendo distribuídas – e prontamente aceitas – pelos indígenas: seja a camisa mourisca que Cabral deu ao índio que mais havia se mostrado devoto na missa, sejam as constantes referências a barretes e carapuças dados aos índios. Não deixa de ser emblemático que o primeiro contato entre portugueses e povos indígenas no Brasil, ocorrido naquele dia 23 de abril, tenha sido justamente com Nicolau Coelho jogando de seu batel aos índios que lhe vinham receber, um barrete vermelho, uma carapuça de linho, e um sombreiro preto – ou seja, peças de roupa.

Era algo comum na relação que os portugueses estabeleciam com os povos que encontravam em suas navegações – Vasco da Gama fez o mesmo ao alcançar o Cabo de São Brás, no sul da atual África do Sul – e para eles tratava-se de estabelecer uma relação de troca (basta dizer que Nicolau Coelho recebeu, em troca dos chapéus que atirou, um “sombreiro de penas de aves compridas e pardas, como de papagaio” e um “ramal grande de continhas brancas, miúdas, que querem parecer

De índios sodomitas a padres jesuítas

de aljaveira”).⁴⁰ Para os jesuítas, tratava-se de uma intervenção não *no* corpo ameríndio, mas na alma *através* do corpo (falaremos disso adiante). E para os indígenas? Thevet nos dá algumas pistas interessantes nesse sentido: “Todavia desejam muito a posse de vestes, camisas, chapéus e outros atavios, considerando-os tão caros e preciosos que, com receio de damnificá-los, preferem ver essas coisas se gastarem com o tempo, em suas ocas” (THEVET, 1944, p. 181).

Não se trata aqui de dissertar longamente sobre se a relação que os indígenas mantinham com as roupas dadas por missionários e colonizadores provinha de uma eventual abertura ontológica ao outro, a um consumismo conspícuo, ou mesmo compreender de que forma elas alimentavam e mantinham determinados tipos de relações de trocas de bens de prestígio e hierarquia nas aldeias tupis quinhentistas e seiscentistas. – uma sistematização de explicações dessa ordem implicaria em nos desviar demais de nosso eixo argumentativo.

Neste ponto – e recuperaremos tais ideias mais a frente – é importante registrar que o ato de vestir os indígenas tinha, por outro lado, uma contrapartida que só pode ser compreendida no âmbito da agencialidade indígena. Não era uma recepção passiva (uma submissão); tampouco a compreensão que os indígenas tinham sobre o ato de vestir-se era a mesma que os missionários e colonizadores queriam que eles tivessem.

Tal conjunto de ações deve ser visto num quadro muito mais amplo de referências que, de modo geral, nos permite compreender desde os anzóis, tesouras e facas que os *caraíbas* tupinambás retiravam dos doentes

⁴⁰ Escreve também Nóbrega em sua carta ao mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549) que a um indígena já batizado, “muito fervente e grande nosso amigo; demos-lhe um barrete vermelho que nos ficou no mar e umas calças” (NÓBREGA, 1931, p. 73). Em 1549 escreve Nóbrega ao Padre Mestre Simão, pedindo “algum petitório de roupa, para entretanto cobrirmos estes novos conversidos, ao menos uma camisa a cada mulher, pela honestidade da Religião Christã”. No item 2.5 retomaremos a questão do controle jesuíta sobre os corpos indígenas.

em suas sessões de cura, em cerimônias que causavam horror aos jesuítas – os quais não percebiam que eram, justamente, bens associados ao contato com o não índio –; até a inconstância selvagem de que tanto nos falam os missionários, sintetizada no *Diálogo para conversão do gentio*, de Padre Manuel da Nóbrega: “com um anzol que lhes dê, os converterei a todos, com outros os tornarei a desconverter por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé no coração”. A conversão, não entendeu Nóbrega, era também uma forma de conseguir os anzóis; uma estratégia indígena para obtenção de bens no âmbito do contato – estratégia essa que, como vemos, nada tem de inconstante e que nos ajuda a compreender a conversão indígena não como processo de submissão, mas como parte das políticas indígenas (que incluíam, entre outras coisas, alianças com portugueses ou franceses nas guerras dos próprios indígenas).

Nesse sentido (e fechando aqui o parêntesis, pois retomaremos essa discussão mais a frente), escreve Cunha:

Os costumes matrimoniais, a poliginia associada ao prestígio guerreiro, o levirato, o avunculado – ou seja o privilégio de casamento do tio materno sobre a filha da irmã – a liberdade pré-nupcial contrastando com o ciúme pela mulher casada e o rigor com o adultério, a hospitalidade sexual praticada com aliados mas também com os cativos, a iniciação sexual dos rapazes por mulheres mais velhas, os despreocupados casamentos e separações sucessivos, tudo isto era insólito [...]. Quanto à sodomia, fazia parte dos grandes tabus europeus e, na América, parece estar sempre associada ao canibalismo, como se houvesse equivalência simbólica entre se alimentar do mesmo e coabitar com o mesmo. Essa correspondência entre homofagia e homossexualismo é discernível entre outros em

Michele de Cuneo, Cortés e Oviedo: significativamente, as duas acusações são rechaçadas em conjunto por Las Casas. No Brasil, sua existência, como entre os portugueses – haja vista a Inquisição – é certa, mas seu estatuto moral entre os índios é incerto. Jean de Léry e Thévet mencionam-na para dizer que é reprovada pelos índios (J.de Léry 1972 (1578): 174 e A.Thévet 1953 (1575⁴¹): 137). Os jesuítas, curiosamente, não parecem falar dela. (CUNHA, 1990, p. 107).

A citação da autora é importante em vários aspectos. Em primeiro lugar, sintetiza nosso argumento no sentido de que a regulação da sexualidade indígena fazia parte do projeto missionário. Não somente isso, essa regulação deve ser compreendida dentro de um projeto de Estado-nação que tomava corpo na península ibérica e dentro do qual, como vimos, a inquisição se enquadrava. Assim, a despeito de Cunha não haver logrado

⁴¹ A autora não se refere aqui a “Singularidades da França Antártica” mas à *Cosmographie Universelle*, escrito por Thevet quase duas décadas depois em com vários trechos de suas descrições sobre o Brasil alteradas, para dar conta de aspectos trazidos por Léry. Um desses aspectos é sua menção ao *Tevir*: *Jamais les hommes n'habitent avecques elles pendant qu'elles sont grosses, ny après l'enfantement, et jusques à ce que l'enfant soit nourry et chemine tout seul ou ait un an pour le moins: d'autant qu'ils disent avoir affaire avec leurs filles lors qu'elles sont encores au ventre de la mere et en ce faisant ils paillardent et si c'est un masle ils le font Bardache ou Bougeron, qu'ils nomment en leur langue Tevir, de qui leur est fort detestable et abominable, soulement de le penser.* (André Thevet; *La Cosmographie Universelle*, Paris: P. L'Huilier, 1575, fl. 933). Adiante (fl. 954), Thevet irá referir-se dessa forma aos canibais de Cabo de Santo Agostinho (PE): *les plus grands Sodomites de la terre et se glorifient de ce vil et detestable vice.* Para uma análise detida sobre esses trechos e sua relação com a narrativa de Léry e Thevet, conferir Poirier (1990, p. 108 e seguintes). Em outro texto Poirier (1993, p. 220) identificará ainda outro termo, pouco explorado por Thevet: “If a young girl conceives a male child issued from intercourse with a man who did not undergo initiation of never captured a prisoner, he will be called a *Mébek*, an idler and a coward (... *et ne permett jamais la mere, que sa fille couche avec un homme, s'il n'a prins pour le moins un ou deux prisonniers et qu'il n'ait changé de nom dès son enfance, par ce qu'ils croyent que les enfants qui seroient engendrez d'un Manem, c'est à dire, d'un qui n'a prins quelque esclave, ne feroient jamais bon fruit, et seroient Mébek, c'est à dire foibles faisneants et craintifs;* Thevet, 1575, fl. 932). Dessa forma, Thevet parece fazer uma descrição entre os sodomitas (*tibira*) e os covardes ou empanemados (*mébek*).

êxito em encontrar uma referência jesuíta à prática do “pecado nefando” entre os indígenas, ela existe.

Pero Correia, em carta escrita em São Vicente em 1551 “para os irmãos que estavam em África” escreve logo no início de sua missiva que

Escrevam-nos mais a miudo, como se hão em todas as cousas, para que saibamos cá como nos havemos de haver em outras semelhantes, porque me parece que estes Gentios em algumas cousas se parecem com os Mouros, assi em ter muitas mulheres e prégar polas manhãs de madrugada; e o peccado contra a natureza, que dizem ser lá mui commum, o mesmo é nesta terra, de maneira que ha cá muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras cousas seguem officio de homens e têm outras mulheres com quem são casadas. A maior injuria que lhes podem fazer é chamal-as mulheres. Em tal parte lh'o poderá dizer alguma pessoa que correrá risco de lhe tirarem as frechadas. (DESCONHECIDO, 1931, p. 97, grifo nosso).

Nesse sentido, tais observações de Pero Corrêa lembram muito o que escreve Gandavo, aqui:

Algumas Indias ha que tambem entre elles determinam de ser castas, as quaes nam conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão ainda que por isso as matem. Estas deixam todo o exercicio de mulheres e imitam os homens e seguem seus officios, como senam fossem femeas. Trazem os cabelos cortados da mesma maneira que os machos, e vão á guerra com seus arcos e frechas, e á caça

De índios sodomitas a padres jesuítas

perseverando sempre na companhia dos homens, e cada uma tem mulher que a serve, com quem diz que he casada, e assim se communicam e conversam como marido e mulher. (GANDAVO, 1858 [1576], p. 47-48).

A relação, não apenas entre homofagia e homossexualidade, como colocada por Manuela Carneiro da Cunha no trecho citado anteriormente, mas entre homofagia e sexualidade indígena (entendida aqui desde a nudez, a poligamia, o casamento entre parentes, a “luxúria”, a sodomia etc.), é algo claro nos cronistas, missionários e historiadores.

Gabriel Soares de Sousa [1587], por exemplo, dedica todo um capítulo ao tema (“Que trata da luxúria destes bárbaros”):

São os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam; os quais sendo de muito pouca idade têm conta com mulheres, e bem mulheres; porque as velhas, já desestimadas dos que são homens, granjeiam estes meninos, fazendo-lhes mimos e regalos, e ensinam-lhes a fazer o que eles não sabem, e não os deixam de dia, nem de noite. É esse gentio tão luxurioso que poucas vezes têm respeito às irmãs e tias, e porque este pecado é contra seus costumes, dormem com elas pelos matos, e alguns com suas próprias filhas; e não se contentam com uma mulher, mas têm muitas, como já fica dito pelo que morrem muitos de esfalfados [cansaço]. E em conversação não sabem falar senão nestas sujidades, que cometem cada hora; os quais são tão amigos da carne que se não contentam, para seguirem seus apetites, com o membro genital como a natureza formou; mas há muitos que lhes costumam por o pelo de

um bicho tão peçonhento,⁴² que lho faz logo inchar, com o que têm grandes dores, mais de seis meses, que se lhes vão gastando espaço de tempo; com o que se lhes faz o seu cano tão disforme de grosso, que os não podem as mulheres esperar, nem sofrer; e não contentes estes selvagens de andarem tão encarniçados neste pecado, naturalmente cometido, *são muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não têm por afronta; e o que se serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza; e nas suas aldeias pelo sertão há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas.* (SOUSA, 2000, p. 235-236, grifo nosso).

Como vem sendo dito, a relação entre homofagia e luxúria indígena (incluindo aqui os relatos de sodomia e de pecado nefando) é parte de um mesmo campo semântico no que diz respeito aos relatos de cronistas, viajantes e missionários. Clara neste sentido é a clássica passagem das

⁴² Anchieta faz menção a essa prática: “Há outro bichinho quasi semelhante á centopeia, todo coberto de pelos, feio de ver-se, de que ha vários generos, diferem entre si na côr e no nome, tendo todos a mesma fôrma. Se alguns deles tocarem no corpo de alguém, causam uma grande dôr que dura muitas horas; os pelos dos outros (que são compridos e pretos, de cabeça vermelha) são venenosos e provocam desejos libidinosos. Os Indios costumam aplicá-los ás partes genitais, que assim incitam para o prazer sensual; incham elas de tal modo que em três dias apodrecem, donde vem muitas vezes o prepucio se fura em diversos lugares, e algumas vezes o mesmo membro viril contrai uma corrupção incuravel: não só se tornam eles feios pelo aspeto horrivel da doença, como tambem mancham e infeccionam as mulheres com quem têm relações”. (Carta de S. Vicente, 1560). Em sua carta referente à terceira viagem para Lorenzo di Medici (1503), faz referência Américo Vesputio à mesma prática: “Outro costume deles bastante enorme e além da humana credibilidade: na realidade, as mulheres deles, como são libidinosas, fazem intumescer as virilhas [do latim, *inguina*, também traduzido por “membros”] dos maridos com tanta crassidão que parecem disformes e torpes; isto por algum artifício e mordedura de alguns animais venenosos. Por causa disto, muitos deles perdem as virilhas – que apodrecem por falta de cuidado – e se tornam eunucos” (VESPÚCIO, 2003, p. 41).

De índios sodomitas a padres jesuítas

cartas de Vespúcio aos indígenas tomarem “quantas mulheres quantas querem: o filho copula com a mãe; o irmão, com a irmã; e o primo, com a prima, qualquer um com qualquer um” (VESPÚCIO, 2003, p. 41). No relato sobre sua terceira viagem (ocorrida entre 10 de maio de 1501 a 07 de setembro de 1502), em seu *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*, narra o seguinte:

No sétimo dia, dirigindo-nos outra vez à terra firme, percebemos que aquela gente trouxera consigo mulheres. Assim que chegamos, logo enviaram muitas esposas para falar conosco, embora não estivessem inteiramente seguras a nosso respeito. Percebendo-o, concordamos em enviar até elas um de nossos jovens, que era valente e ágil, e para torná-las menos temerosas, entramos nos navios. Assim que desembarcou, misturou-se entre elas, que, circundando-o, tocavam-no e apalpavam-no, maravilhadas por ele: eis que do monte vem uma mulher portando uma grande estaca, aproxima-se do jovem e, pelas costas, deu-lhe tamanho golpe com a estaca que, imediatamente, ele caiu morto ao chão. Num instante, outras mulheres o pegaram e pelos pés arrastaram-no ao monte... todos em fuga correram de volta ao monte onde estavam as mulheres a esquarterar o jovem que haviam matado, enquanto nós olhávamos em vão, mas não era em vão que nos mostravam os pedaços que, assando num grande fogo que tinham aceso, depois comiam: (VESPÚCIO, 2003, p. 104).

A narrativa ganha contornos mais interessantes se lida em paralelo com a xilogravura, feita por autor anônimo, que acompanha a edição alemã

das *Cartas*, publicada em Estrasburgo (1509) por Joannes Gruninger: mulheres de longos cabelos, nuas, voluptuosas e sedutoras, numa clara analogia a lendas como das sereias ou das amazonas, como bem demonstra Chicangana-Bayona (2010) em sua análise sobre as imagens de canibalismo e luxúria nos relatos de Vespúcio.

E é justamente sobre esses aspectos que se focará o controle dos europeus, e muito especialmente dos missionários. Ainda que tivessem, eventualmente, algum discurso de caráter religioso, as formas de ingerência sobre as corporalidades indígenas, bem como a pecha de amorais, luxuriosos, sodomitas e polígamos que lhes era imposta articulam-se, necessariamente, com relações de poder e subordinação.

Como afirma Trexler, o discurso sobre sexualidade indígena diz respeito a hierarquia, subordinação e dominação: um discurso sobre relações de poder (TREXLER, 1995, p. 2). Nesse sentido, a imagem que referenciava a perspectiva do colonizador não era mais a do selvagem:

No século XVI, o símbolo mais amplamente utilizado para entender ou designar o outro não era o homem selvagem: era a figura maligna do Demônio. Isso implica que as definições de alteridade, externalidade, anormalidade, dependiam conceitualmente de um eixo vertical cujos polos opostos eram o mundo inferior infernal e o mundo superior celestial. Essa noção, consagrada pela teologia, atribuía automaticamente aos fenômenos estranhos ou anormais uma conotação negativa e diabólica. Desse modo, os seres humanos dotados de características anormais, quer em sua constituição espiritual ou aspectos físicos, eram suspeitos de manter alguma

De índios sodomitas a padres jesuítas

conexão com o demônio e com as forças do mundo inferior.
(BARTRA, 1997, p. 79).⁴³

Tal visão certamente tem um peso sobre a forma como os jesuítas lidavam com os indígenas: exemplo disso são os frequentes embates dos jesuítas contra demônios e endemoniados nas aldeias que visitavam. A travessia do oceano tinha então um caráter quase messiânico, além de missionário. Tal qual o deserto do Antigo Testamento, a selva brasileira tornar-se-ia espaço de prova contra a tentação e o pecado. Bartra (1992) nos traz vários exemplos de homens na Bíblia que foram, de certa forma, redimidos pelo ermo: Caim, Ismael, Esaú, Jó, Nabucodonosor, João Batista, dentre outros. Era função dos jesuítas porem “ordem no mundo” enquanto cumpriam seu papel de ir ao mundo e evangelizar (Mc 16:15). Segue o evangelista: “E estes sinais seguirão aos que crerem: Em meu nome expulsarão os demônios; falarão novas línguas; Pegarão nas serpentes; e, se beberem alguma coisa mortífera, não lhes fará dano algum; e porão as mãos sobre os enfermos, e os curarão” (Mc 16:17-18).

A Anchieta, por exemplo, seus devotos no Brasil creditam tais milagres: ele tinha poder sobre tempestades e sobre o mar, bem como sobre aves e feras; conseguia fazer frutos florescerem fora da época, curava asmáticos, mudos, paralíticos, levitava e ressuscitou ao índio Diogo para poder batizá-lo! A missão jesuíta no Brasil era vista como uma tarefa

⁴³ *“In the sixteenth century, the most widespread symbol to understand or designate the other was not the wild man: it was the malign figure of the Devil. This implied that the definition of otherness, externality, abnormality, depended conceptually on a vertical axis having as its opposite poles the infernal netherworld and the celestial overworld. This notion, consecrated by theology, attributed automatically to strange and abnormal phenomena a negative and diabolical connotation. Thus, human beings endowed with abnormal characteristics, whether in their spiritual constitution or physical aspect, were suspect of maintaining some connection with the devil and with the forces of the netherworld.”*

semelhante àquela empregada pelos primeiros cristãos, em especial pelos apóstolos Paulo, Pedro, Tiago e João, relatada nos *Atos de Apóstolos*.

Ao encontro disso, expõe Raminelli descrições trazidas pelo padre jesuíta António Blázquez e pelo frei capuchinho Claude d'Abbeville como exemplos de “representações do índio como súditos dos demônios”. Enquanto o primeiro presencia mulheres nuas cantando e fazendo gestos mais parecendo “os mesmos diabos”, o francês narra uma cena com indígenas nus e descabelados, inspirando fumaça de tabaco e gritando, revirando os olhos e parecendo “figuras infernais” (RAMINELLI, 1996, p. 116-118).

As descrições das “bacanais indígenas”,⁴⁴ regadas a cauim e luxúria em larga medida forneciam uma forte imagem que justificava a cruzada jesuíta para as índias ocidentais, além de condizer com a perspectiva missionária que Portugal tinha de si, no tocante ao processo colonizador. Outro exemplo disso era o claro paralelo entre a descrição das moradias

⁴⁴ Bartra traz uma descrição de uma bacanal, feita por Minucius Felix ao final do século II dC, sendo esta a imagem que tenho em mente quando menciono as orgias dionísicas funcionando como chave de interpretação para as descrições seiscentistas dos “festins antropofágicos”: “*En cuanto a la iniciación de los nuevos miembros, los detalles son tan desagradables como bien conocidos. Un niño, cubierto de masa de harina para engañar al incauto, es colocado frente al novicio. Éste apuñala al niño... engañado por la masa cree que sus golpes son inofensivos. Luego – ¡es horrible! – beben ávidamente la sangre del niño y compiten unos con otros mientras se dividen sus miembros. Se sienten unidos por medio de esta víctima, y el hecho de compartir la responsabilidad del crimen los induce a callar... El día de la fiesta se reúnen con todos sus hijos, hermanas, madres, gente de todos los sexos y edades. Cuando el grupo se ha excitado por la fiesta y se ha concedido una lujuria impura entre los asistentes ya ebrios, se le arrojan trozos de carne a un perro atado a una lámpara. El perro salta hacia adelante, más allá del largo de su cadena. La luz, que podría haber sido un testigo traicionero, se apaga. Ahora, en la oscuridad, tan favorable a la conducta desvergonzada, anudan los lazos de una pasión sin nombre, al azar. Y así todos son igualmente incestuosos, si no siempre en acto, al menos por complicidad, puesto que todo lo que uno de ellos hace corresponde a los deseos de los demás...*” (BARTRA, 1992, p. 40). Ironicamente, essa rica descrição de uma bacanal refere-se, na verdade, a uma celebração do ágape e da eucaristia cristãs, provendo mais uma evidência no sentido de que o quadro de referência utilizado para a descrição realmente diz muito mais sobre descritor do que, necessariamente, sobre quem é descrito.

De índios sodomitas a padres jesuítas

indígenas com o inferno segundo o Irmão António Blázquez⁴⁵ (mencionado por Raminelli no parágrafo anterior) e a descrição das sensações do inferno, segundo Inácio de Loyola, como um lugar com “grandes fogos” e almas “como que em corpos incandescentes”, onde se ouve “prantos, alaridos, gritos, blasfêmias” e com cheiro de “fumo, enxofre, sentina e coisas em putrefação”:⁴⁶

Com isto nos despedimos d’elles, e também porque abafavam os meninos não acostumados ao fedor de suas casas;⁴⁷ e diziam quasi todos que estar ali era estar em o purgatório, e na verdade: eu não tenho visto cousa que melhor o represente. São suas casas escuras, fedorentas e afumadas, em meio das quaes estão uns cântaros como meias tinas, que figuram as caldeiras do inferno. [...] Suas camas são umas redes podres com a ourina, porque são tão preguiçosos que ao que demanda a natureza se não querem levantar. E dado caso que isto bastara para imaginar em o inferno [...]. (DESCONHECIDO, 1931. p. 173-174).

Evidentemente que tais perspectivas se inserem em um corpo muito mais amplo de representações que partem do controle sobre o corpo e

⁴⁵ *Summa de algumas cousas que iam em a não que se perdeu do Bispo pera o nosso padre Ignacio*, escrita em 10 de junho de 1557.

⁴⁶ *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, “Quinto exercício: Meditação do Inferno”.

⁴⁷ Nesse ponto há uma nota na edição de 1931 das *Cartas Avulsas*, possivelmente escrita por Afrânio Peixoto, autor tanto das *Notas Introdutórias* quanto da *Introdução* do volume: “Esta realista descrição diz bem do que eram as casas e os usos domésticos dos índios, de uma repelente sujidade, não aturada mais nem pelos seus filhos criados pelos Jesuítas. A pagina deve ser conservada para substituir a illusoria impressão com que o romantismo nacionalista, político e literário, falsificou os nossos aborígenes, no correr do século XIX. Alias os documentos coloniaes são concordes: o índio era assim...”

mortificação dos sentidos como preceitos básicos a serem seguidos, a partir dos ensinamentos de Loyola:

78 – Sexta, não querer pensar em coisas de prazer ou alegria, como de glória, ressurreição, etc; porque, para sentir pena, dor e lágrimas pelos nossos pecados, o impede qualquer consideração de gozo e alegria; mas ter antes em mente o querer sentir dor e pena, trazendo mais na memória a morte e o juízo. 79 – Sétima, privar-me de toda a claridade, para o mesmo fim, fechando janelas e portas, o tempo que estiver no quarto, a não ser para rezar, ler e comer. 80 – Oitava, não rir nem dizer coisa que provoque o riso. (Inácio de Loyola, *Exercícios Espirituais*, “Adições para melhor fazer os exercícios”).

Mortificação do corpo, supressão dos sentidos, repressão dos desejos, controle. Tais ideias serão devidamente expostas e analisadas a seguir, bem como algumas das formas pelas quais foram aplicadas pelos jesuítas junto aos indígenas.

2.4 “Nós lhes mostramos as disciplinas com que se domava a carne”⁴⁸

Parte do do argumento que temos desenvolvido, sinteticamente, tem o objetivo de afirmar que “no nexo associativo, sexualidade e corrupção aparecem juntas não apenas no plano espiritual, mas também no físico” (GAMBINI, 2000, p. 98). De fato, o modelo de pensamento sobre o qual vimos tratando até aqui (em particular a mentalidade jesuíta, como indicado anteriormente) partia da concepção de que o controle sobre o

⁴⁸ Trecho de carta de José de Anchieta para Diogo Lainez, em janeiro de 1565.

De índios sodomitas a padres jesuítas

corpo era não apenas reflexo de uma postura cristã e “civilizada” (expressão usada aqui em contraponto à ideia de selvagem), mas o autocontrole era uma característica masculina esperada. Algo que escapasse a essa lógica era visto como uma corrupção em potencial da natureza. Dessa maneira, o medo operou como uma efetiva ferramenta jesuíta para conversão, sendo que à submissão do corpo e suas práticas entre os indígenas (nu, libidinoso, embriagado, luxurioso, sodomita, polígamo, incestuoso etc.) equivaleria a salvação de sua alma – justificando o próprio projeto colonial da Igreja e da Coroa, como também vimos.

Nesse sentido, a história sobre a gestão dos corpos e sexualidades indígenas até meados do século XVIII se confunde com a própria trajetória da Companhia de Jesus. Com efeito, é necessário admitir que outras ordens religiosas se fizeram presentes no país nesse período, mas nenhuma com o alcance, organização e influência dos Inacianos. Lima e Goldfarb (2009) e Saviani (2010), por exemplo, destacam a vinda dos Franciscanos no Brasil, sendo a única Ordem com atuação nestas terras entre 1500 e 1549. Frei Henrique Soares de Coimbra, celebrante da primeira missa no Brasil em 26 de abril de 1500, era um dos oito franciscanos que acompanhavam a frota cabralina. Até 1585, quando a ordem se estabeleceu definitivamente no Brasil por solicitação do Governador da Capitania de Pernambuco, Jorge de Albuquerque Coelho, a Ordem dos Franciscanos aparece algumas vezes na história: em 1503 dois frades franciscanos acompanham a segunda missão portuguesa no Brasil, comandada por Gonçalo Coelho e constroem a primeira igreja do país, no Outeiro da Glória, em Porto Seguro (da qual não há vestígios), tendo sido ambos mortos pelos indígenas da região; em 1532 mais dois franciscanos aportam em São Vicente com Martim Afonso de Sousa, sendo um deles, mais uma vez, morto pelos índios (o outro, possivelmente, seguiu com Afonso de Sousa para as Índias); e em 1537 cinco franciscanos espanhóis,

a caminho do Rio da Prata, após um naufrágio em Santa Catarina, vêm atuar na cristianização dos índios Carijós. Mesmo após a chegada dos Jesuítas, em 1549, vieram mais alguns franciscanos ao Brasil, como frei Pedro Palácios (tendo permanecido entre 1558 e 1580, no Espírito Santo) e frei Álvaro da Purificação (o qual chegou a Olinda após o barco em que seguia para a Ilha da Madeira ir parar nas costas brasileiras). Já na década de 1580, vários frades franciscanos foram mortos pelos indígenas na região de Olinda, durante tentativas de evangelização. Os franciscanos atuaram de forma bem pontual nas aldeias Tabajara na Paraíba no final do século XVI e entre os Cariri, em 1705 (LIMA; GOLDFARB, 2009). O objetivo era “preparar braços para a lavoura e soldados para a guerra”, sendo a catequese franciscana rígida na disciplina e nos castigos físicos: “infrações” como “nudez, bebedeira, poligamia, obscenidade”, dentre outras, eram castigadas fisicamente com prisões, chibatadas ou suplício no tronco, por exemplo (LIMA; GOLDFARB, 2009, p. 280).

A presença dos franciscanos no país era esporádica e se dava muito mais por acidentes de percurso do que por uma preocupação, por parte daquela Ordem, em constituir no Brasil uma prática missionária sistemática. A título de comparação, apenas dez anos após a chegada dos primeiros jesuítas ao país (ou seja, no período entre 1549 e 1559), os inicianos já eram mais de 60, número bastante superior aos franciscanos no Brasil ao longo de todo o século XVI.

Nesse sentido, os comentários de Saviani sobre o trabalho de Luiz Fernando Conde Sangenis (*Gênese do pensamento único na educação: franciscanismo e jesuitismo na história da educação brasileira*, 2006) são bastante esclarecedores:

De índios sodomitas a padres jesuítas

mesmo que se demonstrasse que, de fato, a influência dos franciscanos no período colonial teria sido mais penetrante, mais capilar, atestada por ampla receptividade popular, impõe-se a conclusão de que as estratégias acionadas pelos jesuítas e seus admiradores foram mais eficazes na neutralização daquela força. Em consequência, resulta inescapável que, no plano das ideias pedagógicas, a visão jesuítica prevaleceu. (SAVIANI, 2010, p. 40).

Concordo com Saviani em suas observações. Lendo o material do – ou sobre o – período no qual os inacianos atuaram mais sistematicamente no Brasil, fica claro que os franciscanos apenas são mencionados quando da expulsão dos jesuítas da Paraíba (1593), São Paulo (1640) e Grão-Pará e Maranhão (1661 e 1684) – quase sempre se posicionando junto aos colonos pela escravização dos indígenas.

Outras ordens chegaram ao Brasil ao longo dos séculos XVI e XVII – entre as quais os Beneditinos (1580), os Carmelitas (1584), os Mercedários (1639), os Capuchinhos (1642), e os Oratorianos (1659) – causando relativamente pouco (ou nenhum) impacto direto nas ações desenvolvidas junto aos povos indígenas no Brasil, posto viverem uma vida monástica e operando “de forma dispersa e intermitente, sem apoio e proteção oficial, dispondo de poucos recursos humanos e materiais e contando apenas com o apoio das comunidades e, eventualmente, das autoridades locais”, ao contrário dos jesuítas, “apoiados tanto pela Coroa portuguesa como pelas autoridades da colônia” (SAVIANI, 2010, p. 41).

Aliás, como aponta Rita Heloísa de Almeida, ao tratar dos regimentos missionários no século XVII,

Estes regimentos parecem ter sido rascunhados seguidas vezes pelos jesuítas, em cartas escritas do Brasil para Portugal. De maneira geral, os missionários eram os informantes de que a Coroa Portuguesa dispunha em suas “conquistas”. Eram as testemunhas oculares das situações de disputa, guerra e escravização envolvendo índios e moradores portugueses. A administração desses conflitos – seu governo a longa distância – seria viabilizada por legislação formulada a partir de opiniões emitidas por esses poucos observadores da vida colonial que sabiam ler e escrever. (ALMEIDA, 1997, p. 38).

Realmente, ao lermos as inúmeras cartas jesuíticas e analistas sobre o tema, como Eisenberg, tem-se a clara percepção de que os rumos das protopolíticas indigenistas na primeira metade da história do Brasil (1549-1759) passam, necessariamente, pela pena da Companhia de Jesus: foram eles que propuseram a política de aldeamentos; os descimentos (1557-1757) deveriam ter necessariamente a presença de missionários (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118); e a eles cabiam a direção dos aldeamentos e autoridade para repartição dos indígenas para o trabalho (CUNHA, 2012, p. 20). Se o controle da mão de obra era o grande problema⁴⁹ no tocante à questão indígena no país até o século XIX (quando o foco se desloca para a terra),⁵⁰ e se cabia aos jesuítas tal controle, pode-se dizer que competia a eles, afinal, a gestão da política indigenista no Brasil Colônia até sua expulsão do país, em 1759. Dito de outra forma, se havia políticas distintas aos índios amigos/mansos/livres/aldeados vis-à-vis os inimigos/escravos/bravos, e se a diferença entre essas categorias de índios pode ser compreendida a partir de uma dicotomia entre índios cristãos

⁴⁹ Cf. Cunha 1992a; Perrone-Moisés, 1992; e Almeida, 1997.

⁵⁰ Cf. Cunha, 2012, p. 21; e Cunha, 1992b, p. 4.

De índios sodomitas a padres jesuítas

e não cristãos, cabia aos jesuítas, em última instância, o controle sobre a vida e o destino dos indígenas brasileiros.

Não cabe aqui apresentar um resumo da trajetória jesuíta no Brasil ou uma análise de sua ação missionária; tampouco um exame mais detido de documentos como o *Diálogo sobre a conversão do Gentio*, escrito por Manuel da Nóbrega entre 1556/57, seu *Plano Civilizador* (1558), ou documentos posteriores, como o *Regimento das Missões*, inspirado por Antônio Vieira, em 1686. Contudo, esperamos ter deixado claro a importância de se apresentar alguns pressupostos que embasam a ação da Companhia de Jesus tanto no tempo (1549-1759) quanto no espaço (posto ser a única ordem religiosa a atuar em todo o país, especialmente no litoral, na Amazônia e nas fronteiras sudoeste do país). A eles, cabia a organização do trabalho indígena, dos aldeamentos e, ao longo desses processos, de sua catequese.

Trabalhos como os de Scalia (2009) e Florencio (2007) deixam claro, entre outras coisas, que o método de conversão jesuíta baseava-se no controle “severo e brutal” (FLORENCIO, 2007, p. 16) sobre os corpos ameríndios. Entendo que tal controle era algo comum ao modelo educacional adotado na Europa ocidental da época, mas o diferencial, em se tratando da ação jesuíta entre os índios brasileiros, era justamente o conjunto de pressupostos teológicos sobre os quais tal controle se baseava. Se os indígenas eram excluídos do *ratio studiorum*,⁵¹ como propõe Saviani (2010, p. 56), por outro lado as ações inicianas junto a eles suscitaram um conjunto de questões a partir do Plano de Conversão do Gentio

⁵¹ Conjunto de regras, métodos e base filosófica das escolas jesuíticas pelo mundo, organizadas pelo Geral da Ordem, Claudio Acquaviva e baseado nas Constituições da Companhia de Jesus (cf. GADOTTI, 2011, p. 72, ss.; e CAMBI, 1999, p. 261, ss.) Diferentemente do *modus italicus* de ensino, baseado no preceptor e discípulos, sem estruturação e dispondo os alunos em pirâmide; o *ratio* jesuíta baseava-se no *modus parisienses*, no qual os alunos eram divididos em classes conforme seu conhecimento (Cf. SAVIANI, 2010).

(1556-1557) e sintetizadas no Plano Civilizador (1558), ambos escritos por Manuel da Nóbrega. Aliás, os textos de Cunha (1986, p. 145, ss.) e Eisenberg (2000, 2003a, 2003b, 2004 e 2005) apontam como a discussão teológica por trás do controle da mão de obra indígena – incluindo o manejo sobre seus corpos, vontades e cotidiano – remete diretamente à questão do poder e da conversão através do medo. Indo além, boa parte da correspondência jesuítica do período e das ações de Governadores Gerais como Tomé de Sousa e Mem de Sá (incluindo a política de aldeamentos que caracterizará o período) terão como base as ideias de Nóbrega.

Como escreve Eisenberg (2000, p. 91-92) ao sintetizar o argumento de Nóbrega, ele propõe o surgimento de aldeamentos para os quais os indígenas seriam deslocados e onde seriam catequizados, estando protegidos dos ataques e expedições dos colonos. Os que não quisessem poderiam ser mortos ou escravizados a partir de guerra justa. Assim, eles não estariam sendo coagidos à conversão, mas antes, consentiriam por medo – algo permitido, de acordo com a teologia tomista. Como observa o teólogo jesuíta espanhol, Juan de Mariana (1536-1624), “o medo é o sentimento que leva o homem natural a constituir a autoridade política e, dessa maneira, esse consentimento, por se originar no medo e não na coerção, é não somente a causa eficiente daquela autoridade, mas também sua fonte de legitimidade” (EISENBERG, 2000, p. 117).

Nesse sentido, para justificar tais práticas, a analogia feita no *Diálogo* é com o ferro: uma vez submetido ao fogo, o metal tornar-se-ia maleável e livre das impurezas. Para Nóbrega, os indígenas seriam “ferro frio”, sendo necessário “metê-los na forja para que se convertam”.

Quanto ao *Plano Civilizador* (1558), Florencio (2007, p. 108) nota que os métodos de catequização propostos por Nóbrega agiam mais diretamente em relação aos “costumes do corpo: poligamia, antropofagia, nudez”, com a instalação no pátio dos aldeamentos de um pelourinho,

De índios sodomitas a padres jesuítas

no qual as punições exemplares sobre os índios incluíam açoites, enforcamentos e decapitações.

A sujeição pelo medo passava não apenas por punições físicas e psicológicas, mas também por atos vistos como simples e cotidianos, como a obrigação de os indígenas se vestirem, irem a duas missas diárias, “disciplinarem-se” (ou seja, flagelarem-se) etc. Evidentemente que tal conjunto de práticas não pode ser compreendido apenas a partir da teologia ou pela visão tomista de natureza. A discussão de Nóbrega em torno da servidão, sujeição e natureza indígenas pode ser compreendida menos como um debate estritamente teológico e mais como um conjunto de preocupações inseridas no processo de dominação colonial.

Uma correspondência enviada ao rei Dom João III por Francisco Xavier em 19 de abril de 1549, quando Xavier já se encontrava na Ásia, critica claramente a contradição entre o projeto colonial e a evangelização, deixando claro desde já que tal interpretação já era possível no século XVI: “A experiência me ensinou que Vossa Alteza não exerce seu poder na Índia unicamente para ali crescer a fé em Cristo, mas também exerce seu poder para assenhorar-se das riquezas temporais da Índia” (*apud* LACOUTURE, 1994, p. 138).

De modo geral, os jesuítas se encaixavam, no conjunto de suas ideias e de práticas, no projeto colonial; e os procedimentos inicianos de conversão baseados no medo e na sujeição – resultando no brutal controle dos corpos ameríndios – adequavam-se aos objetivos da Coroa. Entretanto, tais métodos não eram unívocos nem mesmo dentro da Ordem, tendo sido adaptados para a sujeição do nativo brasileiro. O “modo de proceder” jesuíta (*noster modus procedendi*), sobretudo, na obediência, caía como uma luva no projeto colonial português, sob os auspícios do padroado. O fato de Francisco Xavier escrever sua crítica desde o Oriente, entre a Índia e a China, prestes a partir rumo ao Japão, corrobora nossa argumentação

de que a forma como a Coroa lidava com as sociedades indígenas nas Américas era bastante distinto: se a marca maior da Companhia de Jesus era a obediência,⁵² sendo “a disciplina hiperbólica” a “marca distintiva de sua ordem” (LACOUTURE, 1994, p. 119); chama a atenção seu método de evangelização fundar-se na subversão dos índios à força, baseada na noção de “medo” e punição.

A forma como isso se liga ao que vem sendo dito até aqui é clara, em diversos aspectos. Dissemos anteriormente que, ao longo do processo de colonização do Brasil, imagens de sodomia, luxúria, antropofagia etc., formavam um imenso complexo de práticas *contra naturam*, sendo papel dos jesuítas a mando da Coroa, sob os auspícios do Padroado, regular a vida indígena, a fim de evitar que recaíssem sobre Portugal eventuais punições divinas. O controle sobre os povos indígenas através do medo era justificável e plenamente legítimo: o medo era visto por Aquino como algo divino: “entre todas as coisas materiais da fé também propõe crer em certos males; é um mal, por exemplo, não submeter-se a Deus ou apartar-se Dele. Neste sentido, a fé é a causa do medo” (*Summa Teológica*, tomo VII, 2-2, q.7, a.1 *apud* EISENBERG, 2005, p. 57). Para Aquino, completa Eisenberg, “Deus é a causa de todo o medo”: assim, para os jesuítas, não eram eles que imprimiam o temor e sujeitavam os indígenas, mas Deus, por meio deles.

Enquanto isso, a Coroa Portuguesa mantinha pleno controle sobre o cotidiano da pequena população de colonos distribuída ao longo da costa, justificava as guerras e servidão indígenas, evitava incursões de franceses, espanhóis e eventuais aventureiros em seu território, limpava terreno para a ocupação do interior do Brasil e cumpria seus desígnios

⁵² Como exemplo disto, basta citar a famosa “Carta sobre a obediência”, escrita por Loyola, o longo trecho conclamando à obediência ao rei, nos *Exercícios Espirituais* (intitulado “A parábola de introdução ao seguimento de Cristo”). Isto fica também claro ao leitor das *Constituições da Companhia de Jesus*, em especial o capítulo intitulado “De lo que toca a la obediencia”, na sexta parte (*De lo que toca a los ya admittidos o incorporados en la Compañía quanto a sí mesmos*).

De índios sodomitas a padres jesuítas

divinos – garantindo, evidentemente, o retorno financeiro no processo. Aos jesuítas, ficava mantido o poder e influência não somente nas colônias, mas também junto à Coroa e ao papa, seu sustento – bem como alguns escravos, “negros da terra” – e liberdade para fundarem seus aldeamentos. Ao longo dos anos, o poder dos Jesuítas foi crescendo suficientemente para serem expulsos pelo Marquês de Pombal, já em meados do século XVIII – retornaremos a isso no próximo capítulo.

Falta-nos, portanto, buscar trazer algumas considerações (ainda que prévias) sobre a forma como isso se insere no processo de colonização. É o que buscaremos fazer a seguir.

2.5 Algumas considerações

Em que pese não possuímos atualmente registros específicos que levem em conta as perspectivas dos próprios indígenas sobre tais práticas, os relatos dos cronistas e missionários nos permitem perceber algumas questões. Em primeiro lugar, o território alcançado por Portugal representava potencial espaço de atuação do demônio. Assim sendo, o Padroado e a “incontestável finalidade missionária” a “serviço de Deus” de Portugal fornecia a justificativa teológica para o domínio dos povos que aqui habitavam.

O quadro de referências desta justificativa foi apresentado ao longo deste capítulo, e o controle sobre o corpo indígena era parte fundamental desse projeto missionário, uma vez que o corpo ameríndio seria reflexo de sua natureza corrompida – como assinalamos anteriormente, tratava-se de uma intervenção não *no* corpo, mas na alma, através do corpo. Como vimos, por meio dos relatos sobre selvagens, ciclopes e amazonas, do ponto de vista do imaginário europeu, a alteridade era associada à ambiguidade. Do ponto de vista teológico, o indígena (e de forma mais radical, o indígena homossexual – feminino, luxurioso, nu) era visto como

o inverso da ordem natural tomista e europeia, na qual se valorizava o autocontrole e disciplina (cuja epítome era o homem). A ideia de sodomia sintetizava essa relação (entre atos naturais e *contra naturam*), ao mesmo tempo em que reforçava ideias de pecado e retribuição, responsabilidade e culpa, unidade e interdependência, indo ao encontro dos interesses das nascentes nações ibéricas à época. Se, como propõe Sahlins em *Ilhas de História* a cultura é historicamente atualizada na ação, tal perspectiva nos serve para compreender também as ações ibéricas, por meio do patroado e do modo de proceder jesuíta, entre os povos indígenas no Brasil Colônia.

Essas imagens (sodomitas, luxuriosos e libidinosos) enquadravam-se e atualizavam um quadro de referências que justificava as relações de poder colonial – como bem havia dito Bartra, em trecho já citado aqui, “antes de ser descoberto o selvagem teve que ser inventado”. Assim, as noções de sexualidade aqui expostas foram se tornando hegemônicas sob condições de possibilidade histórica, política e sociologicamente situadas.

Como Dussel aponta,

A colonização da vida cotidiana do índio, do escravo africano pouco depois, foi o primeiro processo “europeu” de “modernização”, de civilização, de “subsumir” (ou alienar) o Outro como “si-mesmo”; [... como objeto de] uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do *domínio* dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalhos de instituições criadas por uma nova burocracia política, etc., da dominação do Outro. É o começo da domesticação, estruturação, colonização do “modo” como aquelas pessoas viviam e reproduziam sua vida humana. (DUSSEL, 1993, p. 50).

De índios sodomitas a padres jesuítas

À luz do exposto, não parece fazer sentido pensarmos em um processo estrito de heterossexualização indígena fora da busca pelo controle de sua força de trabalho e imposição de um modelo de moral e de família dentro do ideal cristão ibérico da época. Tal imaginário já não possuía espaço para a coexistência de diferentes formas de ver o mundo, buscando taxonomizá-las conforme hierarquias raciais, espaciais e históricas. Dessa maneira, como assinalamos, pensando a partir dos pressupostos aristotélicos e tomistas que motivaram os primeiros passos da colonização da América, o padrão desejado era o homem católico europeu que praticava sexo monogâmico com sua esposa para fins de reprodução. O que escapava a este padrão era classificado e hierarquizado como inferior, de modo que o imaginário ibérico passou a ser relevante como forma de classificação social e marcador de desigualdade, surgindo como contraponto aos “negros” (expressão que também designava os indígenas no século XVI), às mulheres, e, no caso específico da América, aos selvagens, antropófagos, nus, ateus, sodomitas, idólatras... povo sem Fé, Lei, ou Rei.

Mais do que afirmar que determinado modelo de sexualidade ibérico foi imposto ao longo do processo de colonização, buscou-se até aqui problematizar – mais do que demonstrar – a partir de que pressupostos e como tal processo operou. Autores e autoras que trabalham a colonialidade do gênero bem como ativistas e intelectuais *two-spirit* apontam para a necessidade de se pôr em xeque categorias como “gênero” e “sexo”, uma vez que tais noções partiriam de relações de poder modernas, europeias e coloniais, as quais certamente não poderiam ser aplicadas à realidade indígena sem alguma reflexão crítica.

Para Lugones, por exemplo, *gênero* tomado como categoria *a priori* naturalizaria as relações de gênero e a heterossexualidade – por tomar como universal o dimorfismo sexual, a partir de um olhar biologizante sobre o corpo – encobrendo a forma como as mulheres do terceiro mundo experimentariam

a colonização e seus efeitos, ainda hoje. Como sintetiza a autora (2008, p. 12), “raça não é mais mítica ou ficcional que gênero, ambas ficções fictícias”.⁵³

Outro exemplo é trazido por Boellstorff *et al.*:

A circulação transnacional da ideia de transgênero é uma operação colonial, espalhando ontologias e lógicas ocidentais como a medicina ocidental; a ideia de indivíduo, imutável; e o sistema binário de gêneros. Em contrapartida, pode-se olhar para concepções não ocidentais de não conformidade de gênero, como as pessoas *two-spirit* e xamãs que podem mudar de forma. Embora o termo *two-spirit* tenha vários significados locais diferentes, em alguns contextos, refere-se a pessoas que têm vários gêneros, simultaneamente ou ao longo do tempo. (BOELLSTORFF *et al.*, 2014, p. 434, tradução nossa).⁵⁴

Voltaremos a tais autores e conceitos adiante, mas a questão permanece até aqui, sem resposta: qual o alcance dessa “colonização das sexualidades” ameríndias? O enquadramento sexual dos povos indígenas no Brasil foi um processo encerrado com a saída dos jesuítas do país e restrito à sua atuação, ou o fenômeno foi se complexificando, a medida em que o quadro das políticas indigenistas e indígenas ia se intrincando? A medida que outros e novos atores foram se inserindo nesse contexto, e que o quadro político, administrativo e burocrático em torno da questão indígena no país foram surgindo, que respostas – ou não – foram sendo alcançadas?

É o que buscaremos apresentar no próximo capítulo.

⁵³ “Race is no more mythical and fictional than gender, both fictional fictions”.

⁵⁴ “The transnational circulation of the idea of transgender is a colonial operation, spreading Western ontologies and logics such as Western medicine; the idea of the individual, unchanging self; and the binary gender system. In contrast, one can look to non-Western conceptions of gender nonconformity such as *two-spirit* people and shamans who can change form. While the term *two-spirit* has many different local meanings, in some contexts it refers to people who have multiple genders, either simultaneously or over time.”

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação: políticas indigenistas e sexualidades indígenas

Neste capítulo buscaremos demonstrar como a “colonização das sexualidades indígenas” – sendo a “heterossexualização indígena” uma das facetas desse processo – pode ser compreendida em processos mais amplos de incorporação dos indígenas ao sistema colonial: classe, raça e sexualidade serão vistos 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.

3.1 “[...] para que saindo da ignorância, possam ser úteis a si, aos moradores e ao Estado”¹

Nosso ponto de partida, aqui, será a asserção, feita ao final do capítulo anterior, de que um processo de *colonização das sexualidades indígenas* não

¹ Trecho do parágrafo 3 do Diretório dos Índios, de 1757.

pode ser compreendido fora das relações de trabalho e de um modelo de moral e de família da época. Daremos alguns passos além, neste capítulo, mas a hipótese que vamos desenvolver é no sentido de que esses processos se ligam às práticas de discursos de inserção compulsória dos povos indígenas no 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 nossa).²

Exploraremos adiante essa proposição, mas importa inicialmente retermos a ideia de que “sexualidade” é uma importante esfera 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.

Assim, ao longo das próximas páginas, buscarei apresentar as principais peças do mosaico que constituiu a política indigenista nas colônias portuguesas na América, desde meados da década de 1750 (que marca a

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 either is bracketed entirely or translated into terms consistent with state(/ist) jurisdiction*”.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

expulsão dos jesuítas das colônias portuguesas na América) até a proclamação da República, em 1889. Tratam-se do *Diretório dos Índios* de 1757; da *Carta Régia* de 1798 e do *Regulamento das Missões*, de 1845, baseado nos *Apontamentos* de José Bonifácio, escritos em 1823. Meu objetivo não será esgotar esse material ou mesmo elaborar uma análise mais aprofundada dessa legislação, mas, ao contrário, tentar traçar um roteiro que nos permita perceber a relação, já mencionada, entre o discurso civilizatório presente nesses instrumentos legais, o período em que foram elaboradas e as políticas de miscigenação, normalização do espaço indígena, regras de casamento, catequese etc. e suas eventuais implicações sobre a objetificação das sexualidades indígenas. A estratégia por traçar um percurso que passe pela legislação indigenista justifica-se por compreendermos a lei como “a forma como as classes dominantes representam a si mesmas e à ordem social”, bem como uma “porta de entrada para a ideologia da época e para o quadro institucional” (CUNHA, 1992b, p. 2). Em suma, essas leis nos servirão como portas de entrada, ainda que não nos restrinjamos a elas.

Além disso, a legislação do período, por mais fragmentada que seja, apresenta, como veremos, aspectos que a permitem ser compreendida como um todo. Autores como Oliveira e Freire (2006, p. 69), por exemplo, ao referirem-se ao período, salientam que apesar de não se tratar de um período homogêneo, havendo “uma forte clivagem entre a fase colonial e a do Brasil independente no que concernia aos valores e princípios morais em que se baseavam essas políticas e quanto à forma como eram representados os indígenas”, apontam diversas razões para sua assunção como um conjunto: tanto a permanência da figura do Diretor de Índios até meados do século XIX em diversas regiões do país quanto a lentidão para a criação de novas práticas e instrumentos para administração dos índios, a despeito “de um novo ideário quanto ao indígena” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

Trata-se, assim, de um período cheio de contradições e discontinuidades: nesse período o país passa de Colônia a Império independente e daí a República; tem-se diversas imagens dos povos indígenas, baseadas nas expedições científicas, artísticas e no indianismo romântico; o iluminismo gradativamente dá lugar ao racionalismo científicista; a mão de obra escrava dá lugar aos trabalhadores livres e/ou imigrantes; e, ao longo desse quase um século e meio (1750-1889), o território deixa de ser um conjunto de províncias separadas cujos limites legais ainda eram aqueles traçados pelo Tratado de Tordesilhas, passando a constituir-se em um Estado.

Esse período virá a ser sintetizado por Manuela Carneiro da Cunha da seguinte forma:³

Até a época pombalina, portanto, os agentes da política indigenista eram múltiplos: além dos diferentes estados europeus, os interesses diversos e frequentemente divergentes de moradores da Colônia e de missionários, sobretudo jesuítas – cuja política, senão os resultados práticos, seguiram uma lógica independente –, criavam um campo de tensões, que se refletem na legislação oscilante da época: segundo o peso específico, no período, de colonos ou de missionários, a Coroa promulgava a liberdade irrestrita dos índios ou arrolava os casos “excepcionais” (exceção que se torna imediatamente regra) em que podiam ser legalmente escravizados. [...] Com a consolidação das fronteiras seguida da expulsão dos jesuítas na década de 1750, o campo se restringe. A vinda da Corte portuguesa para o Brasil em 1808 e a Independência do Império em 1822 só ratificam a estreita

³ Cf. também Cunha, 1992c, p. 133; 2009a, p. 158; e 2012b, p. 56.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

vinculação dos interesses dos colonos com o poder Central. A partir desse período, a questão indígena que havia sido principalmente até então uma questão de mão de obra e de garantia de fronteiras, passa a ser sobretudo uma questão de ocupação de fronteiras internas, ou seja, de ocupação de terras. (CUNHA, 2009b, p. 131).

Tem-se portanto, no período, uma visão fragmentada dos indígenas no Brasil e a legislação tende a refletir tal fragmentação – reflexo também das diversas ideias que constituem esse período, das motivações dos grupos sociais em articulação pelo controle da mão de obra e territórios indígenas, perspectivas religiosas, administrativas, políticas etc. A opção pela sistematização desse mosaico de forma linear poderia dar a falsa impressão de que tais fenômenos são homogêneos, unilaterais, uniformes e mecânicos. Fato é que mesmo a extensa literatura sobre a gestão indígena do período é, ela mesma, fragmentada. Assim, apesar de ser minha opção aqui apresentar cada uma dessas peças jurídicas em ordem cronológica, esses instrumentos, seus atores e ideias se perpassam contínua e simultaneamente.

Dessa maneira, aduziremos as perspectivas de diferentes autores sobre tal legislação, apresentando elementos os quais serão retomados adiante.

3.1.1 Directorio, que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará e Maranhão: em quanto Sua Magestade não mandar o contrario (1757)

A década de 1750 significaria, para Portugal e suas colônias nas Américas, um período de transformações. Logo no primeiro mês da década, em 13 de janeiro de 1750, o rei português D. João V assinaria o Tratado de Madrid com o rei da Espanha (seu genro), Fernando VI. O Tratado viria a substituir o de Tordesilhas (1494), baseando-se no *uti possidetis*

– ou seja, a terra pertenceria a quem efetivamente a ocupasse. A partir do Tratado (cuja base constitui ainda hoje parte considerável do território brasileiro) a Colônia do Sacramento (atualmente parte do Uruguai) passaria a ser dos espanhóis, em troca da área ocupada pelos povos das Sete Missões (atualmente parte do Rio Grande do Sul, do Paraná e de Santa Catarina), ocasionando as guerras guaraníticas (1754-56). O interesse espanhol dava-se em torno da manutenção do controle da bacia do Prata, ficando para Portugal, além das Sete Missões, o vale Amazônico e parte dos atuais estados do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Meses após a assinatura do Tratado, em 31 de julho de 1750, morre D. João V e assume o trono de Portugal seu filho, D. José, contrário aos termos pelos quais havia sido firmado o Tratado de Madrid. Mais do que o rei, interessa-nos aqui a figura de seu Secretário de Estado, Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), também conhecido como Conde de Oeiras (a partir de 1759) e Marquês de Pombal (a partir de 1769).

Carvalho e Melo havia frequentado a Universidade de Coimbra, a qual abandonou logo em seguida e, em meio a dificuldades financeiras, conseguiu ser enviado para Londres em 1738 como embaixador, graças à influência de um tio. Anos mais tarde, em 1745, segue para Viena, onde conhece aquela que seria sua segunda esposa, D. Leonor Ernestina Eva Wolfanga Josefa, condessa de Daun, casando-se em 18 de dezembro daquele ano. Esse dado biográfico seria irrelevante, não fosse justamente esta uma das principais razões da ascensão de Carvalho e Melo na corte portuguesa. Explico. Com a morte de D. João V e com a subida ao trono de seu filho, a rainha viúva, D. Maria Ana de Áustria (que havia se tornado amiga de D. Leonor, agora sua dama de honra) pede a seu filho que nomeie Carvalho e Melo secretário de Estado dos Negócios da Guerra e Estrangeiros – o que ocorreu apenas 3 dias após o falecimento de D. João V.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

O cargo de Carvalho e Melo compunha, juntamente com a Secretaria de Negócios do Reino e com a Secretaria de Estado da Marinha e Negócios Ultramarinos, o ministério Real. Portugal passava então por dificuldades econômicas com a diminuição do volume de ouro retirado do Brasil, sendo que o novo ministro assumiria com um perfil reformista, em especial buscando destruir as forças limitadoras do poder real (notadamente nobreza e clero), modernizar o Estado (sobretudo implementando novos métodos de fiscalização e cobranças de impostos) e o ensino; buscando ainda fomentar a economia baseada na burguesia (por exemplo, nacionalizando a produção de vinho do Porto e fundando a companhia de comércio do Grão-Pará e Maranhão). É correto afirmar que mesmo a abolição da escravidão no território de Portugal continental e nas colônias na Índia, em 12 de fevereiro de 1761, por exemplo, deve-se mais diretamente a medidas de modernização da economia portuguesa do que, necessariamente, a um eventual humanismo pombalino.

O *Diretório dos Índios* deve ser compreendido dentro desses esforços para desenvolver uma maior otimização da economia portuguesa a partir de um perfil de economia mais burguesa. Some-se a isso o fato de que caberia a Pombal, em sua função, negociar as aplicações do Tratado de Madri: ele viria a regular pessoalmente a estratégia de demarcação e ocupação das fronteiras dos domínios portugueses na América, vindo a nomear um de seus irmãos, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador no Grão-Pará e Maranhão entre 1751 e 1759.⁴ Novamente, tal fato biográfico não é de menor interesse, posto que alguns autores, como veremos, atribuem à correspondência trocada entre Pombal e seu irmão a base para o *Diretório*, aplicado primeiramente no Estado governado por seu irmão (3 de maio de 1757) e posteriormente aplicado,

⁴ O Estado do Grão-Pará e Maranhão, fundado em 1751 compreende os atuais estados do Pará, Maranhão, Piauí, Roraima, Amapá e Amazonas.

também, ao Estado do Brasil (alvará de 17 de agosto de 1758) – isso também significaria, como aponta Coelho e Santos (2013, p. 105), a influência não apenas do ideário iluminista e dos interesses da Metrópole, mas também das demandas de grupos de interesse na Colônia.

Da mesma forma, contribuíram para a expulsão da Companhia de Jesus do Brasil desde o final de 1759 (e do Grão-Pará e Maranhão a partir de meados de 1760, quando finalmente as ordens régias desembarcaram), não somente a participação jesuítica na guerra guaranítica, como também os relatos de seu irmão de que os jesuítas vinham dificultando os trabalhos de demarcação de fronteiras na planície amazônica e o acesso à mão de obra indígena na região (FERREIRA NETO, 2000). A Companhia de Jesus apenas viria a ser restaurada com menos poder em 1804, já sob a regência de D. João VI. Como aponta Ferreira Neto, “a aliança fundada entre o Estado pombalino e os colonos, em 1759, é a [...] a realização dos colonos enquanto senhores da terra. A superação histórica da consideração dos índios como interlocutores do sistema colonial”. (2000, p. 256)

A expulsão jesuítica do território português na América serviu a múltiplos propósitos (ARENAS, 2013, p. 4) sendo, em larga medida, um efeito colateral tanto das políticas levadas a cabo no vale amazônico, quanto uma retaliação aos jesuítas, por sua participação e resistência durante as guerras guaraníticas. A decisão de expulsar a Companhia de Jesus relaciona-se ao interesse nas terras e nos braços controlados pelos jesuítas, vindo a se inserir no despotismo esclarecido que se implantara em Portugal desde 1750.

Já apontamos algumas das características desse despotismo no período pombalino, o qual não teria significado uma ruptura em relação ao antigo Regime, não existindo em Portugal “uma classe tipicamente burguesa, comprometida com as novas formas de produção capitalista e como principal contestadora dos valores aristocráticos”, mas sim, uma burguesia

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

assimilada com pretensões de incorporar-se à estrutura da Corte (SILVA, 2000, p. 29). Existiam várias características ligadas ao iluminismo: o cosmopolitanismo, o racionalismo, o empiricismo e o nacionalismo; mas tais princípios não significaram uma ruptura com a religião, uma guinada rumo à secularização da política ou das mentalidades. Como a autora aponta, no despotismo esclarecido português o poder se reestruturava de modo a comprometer-se com a reflexão filosófica, não mais submetendo-se tão somente à vontade dos reis. Dessa maneira, a Coroa tornar-se-ia “partidária do progresso’, adotando medidas orientadas pelos ideais de bem comum e felicidade pública, tais quais reformulados pelo Direito Natural” (SILVA, 2000, p. 30-31).

Assim, rompia-se com a escolástica (mas não com a Igreja Católica ou com a Inquisição), reformava-se o ensino e nacionalizava-se a economia, sem rupturas significativas. A autora virá a apontar o apego lusitano às forças e ideias tradicionais como limitadora das transformações iluministas em solo português,⁵ sendo percebido no caráter centralizador das práticas pombalinas, associado sobretudo a um mercantilismo protetor de caráter colbertista francês.⁶

Como sintetiza Sampaio, sobre a política pombalina para os índios:

Assim, com relação à política indigenista de reordenamento da mão de obra, fica claro que a Coroa estabelece, nesse momento, um conjunto legal articulado e sistemático que se abre com a Lei de Liberdades (6.6.1755), complementa-se com a retirada do poder temporal das religiões sobre as populações indígenas (7.6.1755) e com as novas regulamentações referentes à mobilidade de índios e à tutela do

⁵ SILVA, 2000, p. 45.

⁶ SILVA, 2000, p. 60.

Regimento de Órfãos sobre os índios recém – libertos, amplifica-se com o Diretório (1757) e, finalmente, aponta novas alternativas de suprimento de trabalhadores, com a criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (7.6.1755), responsável pela introdução regular de africanos no Estado. Mas mão de obra não era o único problema: as articulações em torno das demarcações de limites com a Espanha também estariam em xeque sem uma política de ocupação efetiva dos territórios em litígio. Dito corretamente, a preocupação da Coroa com a vassalagem dos índios estava ligada, de forma profunda, a um projeto político mais amplo que envolvia seus interesses na segurança territorial da Colônia e isso é válido para o conjunto das áreas de fronteira da Colônia portuguesa na América. (SAMPAIO, 2011, p. 144).

Compare-se essa perspectiva com a Primeira carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho e Melo para Gomes Freire de Andrada, para servir de suplemento às instruções que lhe foram enviadas sobre a forma da execução do Tratado Preliminar de Limites, assinado em Madrid a 13 de janeiro de 1750, escrita em 21 de setembro de 1751, ao então governador do Rio de Janeiro, comissário das conferências sobre os limites das fronteiras ao sul do Estado do Brasil e, posteriormente, comandante das tropas luso-brasileiras nas guerras guaraníicas. Nela, o futuro Marquês de Pombal reconhece que “a força e a riqueza de todos os países consiste principalmente no número e multiplicação da gente que o habita”, sendo que “este número e multiplicação da gente se faz mais indispensável agora na raia do Brasil para sua defesa”, dando como recomendação que as diferenças entre portugueses e indígenas fosse abolida, privilegiando os portugueses que se casassem com

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

as filhas de indígenas, sendo que os governadores e magistrados deveriam ser “homens de religião, justiça e independência”, e que não tomasse suas decisões “a favor dos portugueses” (SILVA, 2000, p. 90). Estavam lançadas, desde já, as bases sobre as quais o Diretório seria lançado.

Tendo apresentado o contexto no qual essa lei foi lançada, passaremos agora a apresentar as visões de diferentes autores sobre ela, buscando focar em como suas perspectivas podem nos trazer alguma nova luz para nosso tema. Esse conjunto de autores nos permite compreender que a transformação gradual do indígena de “bárbaro” em “vassalo” traz em seu bojo questões importantíssimas sobre a tutela, civilização e imposição de medidas que os tornassem inseridos, “de forma construtiva”, na vida colonial. Essas seriam, em larga medida, as bases sobre as quais a política indigenista no Brasil se assentaria mesmo séculos mais tarde. Esta imposição de uma conformação dos povos indígenas à ordem colonial possui implicações claras ao processo de colonização das sexualidades indígenas. Ainda que tais autores não necessariamente se debrucem sobre esse conjunto específico de questões, alguns elementos de sua argumentação virão a colaborar na construção de nossa análise.

Um deles é Rita Heloísa de Almeida, cujo texto (ALMEIDA, 1997) permanece sendo a maior obra dedicada exclusivamente ao Diretório. Segundo ela, essa lei não se constituiria uma novidade, não tendo representado rupturas, vindo a continuar e consolidar as ações de colonização levadas a cabo antes (p. 14). Tratava-se de um instrumento legal que, ao secularizar a administração indígena (sem abrir mão de sua evangelização, o que pode parecer contraditório), buscava executar um projeto “de civilização aos índios articulado ao de colonização”. Dentre suas principais medidas, a autora destaca que pelo *Diretório*

ficava estabelecido o uso exclusivo da língua portuguesa, estimulava-se o casamento entre índios e brancos, assim como um convívio social e comunitário nas novas povoações ou nas antigas missões que então se elevavam a vilas. No interior destas povoações ficariam seus habitantes, índios e brancos sujeitos às mesmas leis civis que regiam as populações urbanas de Portugal, os quais contariam, nas administrações locais, com representações da Justiça e da Fazenda, e gozariam do direito a ocupar cargos públicos. O trabalho agrícola, o comércio e demais atividades econômicas sugeridas pelo ambiente de cada povoação, o trabalho remunerado, o sistema de tributação são alguns dos aspectos referidos nas instruções que organizam o governo econômico dessas povoações. Os dados mostram que o *Diretório* foi um plano de civilização dos índios e um programa de colonização. (ALMEIDA, 1997, p. 14).

O *Diretório* passa a exprimir uma visão de mundo calcada, justamente, no conceito de *civilização*. Almeida recupera a perspectiva de “Civilização” para Norbert Elias enquanto “conceito que expressa a consciência que o ocidente tem de si mesmo”; permitindo uma perspectiva processual do conceito: assim, seria característica desse processo de conversão aos valores e comportamentos dos colonizadores uma “intervenção educadora no sentido de uma transformação”, uma “ação autoritária” e uma “relação assimétrica” (p. 25-29).

Esse caráter civilizador do *Diretório* (e da legislação indigenista que lhe seguiu), nos interessa particularmente por alguns pontos, dentre os quais seus impactos diretos sobre a moradia indígena; a vestimenta usada nas aldeias; a inserção dos brancos e a miscigenação por meio do casamento. Vejamos.

Em seu parágrafo 12,⁷ estabelecia o texto do *Diretório* que

Sendo também indubitável, que para a incivilidade, e abatimento dos Índios, tem concorrido muito a indecência, com que se tratam em suas casas, assistindo diversas famílias em uma só, na qual vivem como brutos; faltando àquelas leis da honestidade, que se deve à diversidade dos sexos; do que necessariamente há de resultar maior relaxação nos vícios; sendo talvez o exercício deles, especialmente o da **torpeza**, os primeiros elementos com que os pais de família educam a seus filhos: Cuidarão muito os Diretores em desterrar das Povoações este prejudicialíssimo abuso, persuadindo aos Índios que fabriquem as suas casas a imitação dos brancos; fazendo nelas diversos repartimentos, onde vivendo as famílias com separação, possam guardar, como racionais, as leis da honestidade, e polícia. (*Diretório dos Índios*, parágrafo 12, grifo nosso).

Algumas coisas chamam a atenção nesse trecho, especialmente ser a “indecência” em que vivem a causa para seu abatimento e incivilidade; e o fato de viverem várias famílias em uma só casa ser contra “as leis da honestidade”, prejudicando a educação dos filhos e levando a vícios. Evidente, ainda, é a crítica à “incivilidade” indígena, sendo necessário que imitassem os brancos em suas formas de habitar (em família), para que pudessem abandonar seus costumes.

Almeida, neste sentido, muito acertadamente afirma que o parágrafo citado “dispõe sobre a conduta individual”, intervindo nos “costumes

⁷ O *Diretório* possuía 95 parágrafos, ao todo, grande parte dedicado a economia e agricultura, mas trazia também normas e diretrizes quanto a civilização, colonização e – chamaríamos hoje – tutela dos povos indígenas.

habitacionais e introduzindo no desenho do espaço físico destinado à moradia dos índios repartições internas que exprimem noções europeias de vida privada e pública e respectivas regras de moralidade para cada domínio” (ALMEIDA, 1997, p. 185). Ou seja: o parágrafo não trata, especificamente, das regras de moradia a serem implementadas nas aldeias indígenas, mas da imposição de um padrão moral *por meio* de um novo padrão de habitação.

Assim, chamo a atenção, especialmente, para o uso da expressão *torpeza* utilizado no parágrafo do *Diretório* agora em análise, remetendo a trechos de Epístolas de São Paulo (aos Efésios e aos Romanos), nas quais toma o sentido de “obscenidade”:

Mas a fornicação, e toda a impureza ou avareza, nem ainda se nomeie entre vós, como convém a santos; Nem **torpezas**, nem parvoíces, nem chocarrices, que não convêm; mas antes, ações de graças. Porque bem sabeis isto: que nenhum devasso, ou impuro, ou avarento, o qual é idólatra, tem herança no reino de Cristo e de Deus (Ef 5, 3-5).

Do mesmo modo também homens, deixando o uso natural da mulher, arderam em desejos uns para com outros, comendo homens com homens a **torpeza**, e recebendo, em seus corpos, a paga devida ao seu desvario. (Rm 1, 27).

Como aponta Almeida, “dizer que o espaço da maloca tinha consequências sobre o comportamento de seus ocupantes na geração de vícios de efeito moral degenerador era uma forma de persuadir os índios sobre a superioridade do modo civilizado de habitar” (1997, p. 186). Trata-se então, como aponta a autora, da imposição de “um novo padrão de espaço como implantação de sua hierarquia”. Note-se, nestes últimos parágrafos,

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

o sentido de “torpeza” empregado no parágrafo 12 do *Diretório* vis-à-vis as referências bíblicas (especialmente a de *Romanos*, trecho que trata especificamente de criticar práticas homossexuais) e a ideia de que essa “civilização” do espaço da aldeia implica a imposição de uma hierarquia, bem como – ato contínuo – de uma distinção ibérica, moderna e urbana de esferas públicas e privadas como espaços separados. Lembro aqui que Pombal também foi o idealizador da reforma urbana em Lisboa após o terremoto (seguido de tsunamis e incêndios) ocorrido em 1 de novembro de 1755. Ou seja, o mesmo autor das críticas à incivilidade e indecência ocasionados pelo “abuso” dos índios em viverem várias famílias em uma casa foi o responsável pelo aburguesamento do espaço urbano lisboeta, pensado sobretudo a partir de ideias iluministas.

Talvez isso justifique o amplo espaço que Almeida dedica, em sua obra, aos esforços lusos de transposição de sua organização espacial para suas colônias ultramarinas. Entretanto, mais do que (ou tanto quanto) uma hierarquia entre indígenas e portugueses (ou entre colonizados e colonizadores), tal reorganização do espaço também remodelava suas relações na esfera da sexualidade, também reorganizadas a partir do novo padrão imposto pela Metrópole.

Esta ideia não é nova, ainda que não tenha sido plenamente explorada: Foucault, por exemplo, menciona como a organização interna e arquitetura das escolas, já no século XVIII, tratava da sexualidade: “basta atentar para os dispositivos arquitetônicos, para os regulamentos, de disciplina e para toda a organização interior: lá se trata continuamente de sexo. Os organizadores levaram-no em conta de modo permanente” (FOUCAULT, 1988, p. 34). Exemplo da aplicação disso nos povos indígenas nas colônias portuguesas na América é trazido por Flexor (2001), ao reproduzir documento de 1759 enviado à capitania de Pernambuco, no qual se lê

haverá em todas as Villas, ou Lugares duas Escolas publicas, huá para Rapazes, e outra para Raparigas, nas quaes se ensinará a Douctrina Christaá, Ler, escrever, e Contar na forma que se pratica em todas as das Naçoens Civilizadas ensinandosse nas Raparigas, alem da Douctrina cristaã, a Ler, escrever, fiar, fazer renda, costuras, e todos os mais menisterios proprios daquelle Sexo. (FLEXOR, 2001, p. 102).

Como se vê, a relação homem-mulher é um dos mais importantes parâmetros civilizatórios (MOURA, 2012, p. 70) a ser compreendido dentro dos marcos do pensamento moderno, liberal e burguês. Dos índios não se esperava somente que se tornassem vassallos, mas que sua sociedade fosse um espelho do ideal de sociedade lusa em um contexto de despotismo esclarecido: racional, moderno e nacionalista, voltado para o progresso do reino, mas ainda calcado no sistema moral da cristandade. Assim, não apenas a arquitetura externa dos povoamentos deveria refletir a presença constante do Estado e da Coroa, com tribunal, cadeia e demais prédios públicos, mas também o exterior e o interior das residências.

Mais pistas neste sentido nos oferece Vainfas, ao escrever que

Faz-se necessário, portanto, divorciar, no caso do Brasil Colônia, a ideia de privacidade da ideia de domesticidade. As casas coloniais, fossem grandes ou pequenas, estavam abertas aos olhares e ouvidos alheios, e os assuntos particulares eram ou podiam ser, com frequência, assuntos de conhecimento geral. Não resta dúvida de que, assim sendo, o território da sexualidade era bem menos privado do que se poderia supor, distanciando-se largamente dos padrões supostamente vigentes nos dias de hoje. [...] até os gemidos

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

de amantes ardorosos não raro podiam ser escutados por ouvidos indiscretos, sem contar os encontros amorosos, as mancebias, pois todos sabiam “quem andava com quem”, para usar uma expressão coeva, nas pequenas comunidades ou engenhos da Colônia. (VAINFAS, 1997, p. 231).

Das observações de Vainfas, pode-se depreender que mesmo em vilas e casas-grandes (sobre os quais centra sua análise nesse texto), não há uma dicotomia entre esferas pública e privada, antes, há uma complementariedade. A casa e a rua se complementam, da mesma forma que as divisões internas da casa não decompõem o espaço doméstico em esferas irreconciliáveis. Mesmo a expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira pelo vale amazônico no final do século XVIII (ou seja, já na regência de D. Maria I) daria conta de que “cada maloca, por si só, é uma pequena povoação” (ALMEIDA, 1997, p. 186). Almeida chamará a atenção, adiante, para outra disposição nesse sentido, já no parágrafo 77 do *Diretório*, no qual se busca estabelecer o número de moradores das povoações indígenas em 150 pessoas, de modo a aumentar a população, fomentando assim o comércio e a comunicação com os índios (p. 217). Como veremos, a questão da regulamentação da moradia indígena no *Diretório* será retomada por outros autores e deve ser compreendida de modo concomitante a uma série de outras medidas estabelecidas naquela lei.

Uma dessas medidas encontra-se no parágrafo 15:

ordeno aos Diretores, que persuadam aos Índios os meios lícitos de adquirirem pelo seu trabalho com que se possam vestir à proporção da qualidade de suas pessoas, e das graduações de seus postos; não consentindo de modo algum, que andem nus, especialmente as mulheres em quase todas as povoações, com escândalo da razão, e horror da mesma honestidade.

Da mesma forma que ocorria aos missionários nos séculos que lhe antecederam, o *Diretório* deixa claro o mal-estar que a nudez indígena (em especial a feminina) causava aos colonizadores. Entretanto, e como frisa Almeida em sua síntese sobre este parágrafo específico, o contexto e a mensagem dessa lei eram outros, se comparados à perspectiva jesuítica:

Já se tem, a esta altura, uma ideia do conceito de civilização que vigorou ao tempo do *Diretório*. É a própria cultura do conquistador, ou a parte reservada à formulação de concepções de mundo e expectativas de aprimoramento. Como efeito “visível”, manifesta-se no comportamento e na convicção em torno de uma bagagem de normas e ações identificadas como uma ideia de civilização, que tem a Europa como centro e o mundo como sua extensão que deverá tornar-se igualmente cristão, mercantil, pagador de tributos, agrícola, sedentário e diferencialmente segmentado em vários níveis de poder e obediência. [...] o aprendizado da qualificação nas atividades econômicas correspondeu, na experiência do *Diretório*, ao doutrinamento das ideias cristãs pelos missionários. (ALMEIDA, 1997, p. 194).

Como se vê, trata-se de uma ideia de *civilizar* a partir da gestão e controle de características externas, tal qual no que se refere à moradia indígena: mudam-se a forma de habitação e/ou de vestimenta, mudar-se-á, conseqüentemente, o comportamento. Tem-se aí implícita uma ideia iluminista de redenção do Homem pela educação e pela razão – algo que virá a ter um peso ao longo do século XIX, quando advirá o conceito de raça, como veremos mais à frente. Mas não se tratava somente de buscar transformar os índios em vassalos leais e bons cristãos apenas pela

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

mudança no formato de suas casas, ou pela obrigação de andarem vestidos: o *Diretório* também impunha a introdução dos colonos nas povoações indígenas, fomentando o casamento entre portugueses e mulheres indígenas, buscando a miscigenação. Isso aparece claramente nos parágrafos finais do *Diretório*, com destaque para os trechos a seguir:

Mas como a Real intenção dos nossos Fidelíssimos Monarcas, em mandar fornecer as Povoações de novos Índios se dirige, não só ao estabelecimento das mesmas Povoações, e aumento do Estado, mas à civilidade dos mesmos Índios por meio da comunicação, e do Comércio; e para este virtuoso fim pode concorrer muito a introdução dos Brancos nas ditas Povoações, por ter mostrado a experiência, que a odiosa separação entre uns, e outros, em que até agora se conservavam, tem sido a origem da incivilidade, a que se acham reduzidos; para que os mesmos Índios se possam civilizar pelos suavíssimos meios do Comércio, e da comunicação; e estas Povoações passem a ser não só populosas, mas civis; poderão os moradores deste Estado, de qualquer qualidade, ou condição que sejam, concorrendo neles as circunstâncias de um exemplar procedimento, assistir nas referidas Povoações, logrando todas as honras, e privilégios, que Sua Majestade for servido conceder aos moradores delas [...] (Parágrafo 80).

Entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por via de casamentos esta importantíssima união. Pelo que recomendo aos Diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar, e promover pela sua parte os

matrimônios entre os Brancos, e os Índios, para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as nações mais polidas do mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento. (Parágrafo 88).

Exploraremos adiante este aspecto do *Directório* – a miscigenação pelo casamento entre portugueses e indígenas –; mas convém à argumentação que temos desenvolvido, enfatizar que a incorporação indígena à sociedade colonial, por meio de casamentos monogâmicos e católicos nos quais a família submetia-se a viver em habitações conforme as “leis da honestidade”, refletia, em alguma medida, a busca metropolitana de construir aqui uma sociedade que fosse espelho da lusitana mas também (e como consequência disso) uma sociedade inserida no consumo, na cadeia produtiva e no mercado. O indígena era, idealmente, um burguês em potencial – inclusive em relação à etiqueta sexual.

A *civilização* dos índios compreendia, pois, não apenas sua incorporação na rede produtiva da Colônia, onde também fossem vassalos úteis à defesa do território, mas também – como salientado anteriormente – uma separação estrita entre as esferas pública e privada de suas vidas, tendo a Coroa e a Igreja controle sobre ambas. Um conjunto de leis que estabelece aos indígenas um novo tipo de residência, vestimenta e organização familiar engendra um reenquadramento das relações sexuais e de gênero no cotidiano dos índios.

Como aponta Stoler (1995, p. 7-12), ao analisar a articulação, em Foucault, entre raça e sexualidade, os discursos sobre a moral sexual (algo evidente na relação entre as habitações dos índios e sua “torpeza”, e de modo indireto, na intervenção da Metrópole sobre as vestes, casamentos etc.) relacionam-se com as fronteiras raciais, marcando direitos de

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

propriedade, cidadania e reconhecimento: a ordem burguesa e o manejo colonial da sexualidade se conectam. Assim, sexualidade (e mais a frente, a raça) funciona como um dos mecanismos classificatórios e ordenadores da relação entre características visíveis e propriedades invisíveis (ou entre formas exteriores e essências internas) que compartilham sua emergência concomitante à ordem burguesa.

Outros autores (COELHO 2005; COELHO; SANTOS, 2013) também discutem longamente as repercussões e contexto do *Diretório*, destacando, como já mencionado, que essa legislação não se deve somente à inspiração iluminista de Pombal, mas também às demandas da Colônia e interesses da Metrópole. Nesse sentido, ele aponta que o *Diretório* recomendava “a instituição da língua portuguesa no bojo de um processo de adoção de valores europeus, entre os quais se destacava o apego ao trabalho, por meio do estímulo do casamento interétnico entre colonos e indígenas e a regulação da distribuição da força de trabalho dos índios aldeados” (COELHO; SANTOS, 2013, p. 103). Novamente, o casamento figura entre as áreas de interesse da Coroa em um contexto de conversão dos índios não mais apenas ao catolicismo, mas também a um ideal civilizatório e burguês, ao encontro das conveniências de elites coloniais e metropolitanas.

Merece ainda destaque a pesquisa de doutorado de Coelho (COELHO, 2005) sobre o *Diretório*. Segundo o autor, a legislação pombalina previa a “inclusão do indígena na sociedade lusa, por meio de um paradigma laico e da prática de um ideal de civilidade, baseado no trabalho e na miscigenação” (p. 24), sendo as formas de integração previstas o trabalho, o casamento e a educação. Assim, ao contrário do que ocorria até então, nas práticas missionárias: o Estado não mais tinha intermediários em suas relações com os povos indígenas; os indígenas eram instados a se integrarem com os colonos; tendo sido os indígenas incorporados aos quadros da administração colonial. Neste caso, Coelho destaca a prática de aliciamento e

distribuição de cargos (quase sempre militares) para os “principais” e seus parentes mais próximos, como forma de garantir sua lealdade (2005, p. 35).

Incorpora-se aqui, ainda, parte da argumentação desenvolvida por Farage (1986). Nesse texto a autora analisa a ocupação colonial do rio Branco, mas traça algumas considerações que nos interessam mais diretamente, em especial com respeito à assimilação indígena enquanto política da Coroa, por parte da Metrópole, com previsão de medidas como a proibição do termo *negro* para referir-se aos indígenas e a prática de intercasamentos a fim de acabar com a “odiosa separação” entre índios e colonos a fim de torná-los “civis”. A “assimilação” tornava-se elemento fundamental para a colonização: “a população indígena haveria que se diluir em meio à sociedade colonial, sua singularidade engolfada pela nova ordem que o período pombalino impôs com vigor maior. A colônia ideal seria, acima de tudo, a réplica fiel do reino: um imenso Portugal” (FARAGE, 1986, p. 62). A autora ainda aponta que o tema central do *Diretório* seria o controle da população indígena após a formalização de sua liberdade – gerido pelo Diretor,⁸ com o auxílio do pároco local e com o apoio do “principal da aldeia”, agora portador de algum título honorífico (capitão ou sargento-mor): “a compulsão ao trabalho, a disciplinarização da mão de obra são categorias presentes no espírito mesmo daquele final de século XVIII, como característica intrínseca ao surgimento do capitalismo industrial”, de modo que a lei “se fez consoante ao teor da liberdade que então se oferecia aos índios, indicando precisamente o lugar que lhes era reservado dentro da sociedade que o pombalismo almejou” (p. 70).

Outra autora que merece destaque é Patrícia Sampaio, cuja extensa produção sobre a legislação indigenista no Brasil Colônia e império trará novos elementos para nosso horizonte de análise. Um de seus textos

⁸ No *Diretório* constava a obrigatoriedade de tanto governadores quanto diretores serem católicos.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

(SAMPAIO, 2011) foca sua análise na região do vale amazônico. Nesta obra, a autora aponta que “o recurso à catequese, o emprego da força e das justiças, o estímulo à hierarquização interna das populações através de uma política de distinções e privilégios às lideranças indígenas”. Serão estratégias empregadas pela administração portuguesa entre 1757 e 1798 para executar “as disposições do projeto pombalino” (SAMPAIO, 2011, p. 56).

Dessa maneira, com base no material amazônico, Sampaio indica diversas situações a partir das quais no esforço de “civilizar”, a Metrópole busca incorporar a estrutura de poder indígena à sua própria estrutura administrativa, institucionalizando a dominação cultural: não apenas a nudez é proibida, como “o ócio e a vadiagem [ou seja, o agir contrariamente ao trabalho e à civilização] são tratados com o rigor de uma falta criminosa” (p. 137). A autoridade do “principal” agora era também parte do *corpus* burocrático responsável por tornar os indígenas em vassalos honrados e respeitados, trabalhadores, úteis, civilizados e guardiões da fronteira da Colônia. É bastante significativo o fato de que somente na Capitania do rio Negro, no início do século XIX, “um terço dos ocupantes dos postos de capitães, tenentes e alferes” eram principais, filhos de principais ou filhos de colonos casados com “as primeiras famílias dos mesmos principais” (SAMPAIO, 2007, p. 41).

Mais uma vez nos deparamos com o estímulo ao casamento interétnico. Sobre isso, aponta Sampaio que

Com esses novos colonos, viria a implantação dos “bons costumes” nas povoações. Essa seria a tarefa dos moradores brancos que se casassem com as índias, mas, na prática, era bem diferente. Os resultados dos casamentos interétnicos são reportados como frustrantes. Se a proposta era “civilizar” os índios, os brancos se “barbarizaram” muito mais

facilmente. [...] Ócio, bebedeiras, lassidão de costumes, recusa ao trabalho e outros “enredos com o gentio” são as observações mais comuns entre ouvidores e religiosos que comentam a questão. (SAMPAIO, 2011, p. 127-130).

Tem-se aí certamente um terreno a ser explorado referente a como a intimidade e o doméstico relacionavam-se com o aparato burocrático-administrativo em torno da questão indígena. Nesse sentido, Stoler indica a existência de uma “gramática racial implícita que subscreve os regimes sexuais da cultura burguesa” (1995, p. 12). Aliás, a descrição de Sampaio remete diretamente ao argumento dessa autora, ao apontar como as colônias, além de locais de exploração, funcionavam também como “laboratórios de modernidade”, sendo que os marcos da produção cultural da Europa – liberalismo, nacionalismo, cidadania etc. – podiam já ser percebidos em suas formas embrionárias (p. 15-16). Isso será mais bem explorado adiante, mas neste momento nos interessa a crítica que Stoler faz da perspectiva de “raça” como conceito surgido apenas no século XIX, lançando a hipótese de que discursos sobre sexualidade articulam e eventualmente incorporam uma lógica racista (p. 22), ainda que se tratassem de “racismos emergentes de uma ordem diferente, ainda não firmemente biologizados como no século XIX” (p. 27). Nesse sentido, os regimes coloniais anteciparam o policiamento do sexo na Europa moderna, sendo o manejo da sexualidade uma forma de manutenção da ordem pública, ou do “corpo social” representado pelo Estado.

Evidentemente, tal questão virá a ter outros desdobramentos quando do advento da perspectiva de raça implicado na noção de “civilização” a vir no século XIX, mas da mesma forma que – como afirmamos no capítulo anterior – o conceito de “sodomia” viria a ter importância na formação dos Estados ibéricos, pode-se afirmar que a questão da “infâmia da mistura”

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

também seja fundamental para compreendermos a conformação do sexo e da sexualidade indígenas no Brasil Colônia.⁹

Dessa forma, a questão do casamento interétnico previsto (e desejado) na legislação indigenista do século XVIII não apenas nos fornece um léxico racial (ainda que de outra ordem que não a mesma do racismo moderno) para a compreensão da ordem colonial de então, mas também remete diretamente ao policiamento das práticas sexuais na Colônia, pensadas à luz da Metrópole. Veremos adiante que a *Carta Régia* de 1798 e o *Regulamento das Missões* (1845) mantiveram essa mesma lógica, criando ainda outros mecanismos de controle. Vejamos.

3.1.2 Carta Régia de 12 de maio de 1798 sobre a civilização dos índios

Em 24 de fevereiro de 1777 morre D. José, assumindo sua filha, D. Maria I (*a vidareira, a piedosa ou a louca*, mãe de D. João VI), com pouco mais de 40 anos. Seu primeiro ato: demitir Pombal, passados apenas 8 dias do falecimento de seu pai, em 4 de março. O ex-ministro enfrentaria um longo processo e humilhações em seus últimos anos de vida, vindo a morrer no ostracismo e isolado em 1782.

O contexto histórico já era outro: a independência das treze colônias na América do Norte em 1776 representou a contestação das bases do Antigo Regime também em Portugal, e já surgiram em terras brasileiras algumas revoltas inspiradas nas ideias iluministas e/ou nos movimentos independentistas norte-americano e haitiano – como a Inconfidência Mineira (1789, em Minas Gerais), a Conjuração Carioca (1794, no Rio de Janeiro), a Conjuração Baiana (1798, na Bahia), e a Conspiração dos

⁹ Note-se que Portugal, ao fomentar o casamento interétnico era uma exceção: holandeses e ingleses, por exemplo, proibiram casamentos inter-raciais já no final do século XIX (cf. Stoler 1995, p. 41; e 2002, p. 101).

Suaçunas (1801, em Pernambuco). Internamente, Portugal lidava com a invasão das ideias ilustradas e sérias dificuldades econômicas, enquanto externamente havia um confronto entre o sistema mercantil de exploração colonial e a nova etapa do capitalismo industrial (SILVA, 2000, p. 102). Sinal disso pode ser percebido no Alvará promulgado por D. Maria I em 5 de janeiro de 1785 (em vigor até 1 de abril de 1808) no qual proíbe fábricas e manufaturas em suas colônias na América a fim que não perder os braços e o tempo necessários para a agricultura e o garimpo. D. Maria, conhecida pela história como uma monarca de ideias retrógradas, buscava a todo o custo manter o sistema mercantilista em funcionamento em plena Revolução Industrial, ao mesmo tempo em que procurava reestabelecer à Igreja e à nobreza o poder perdido ao longo do reinado de seu pai.

Como Silva escreve, a “diretriz fundamental do reformismo luso brasileiro do final dos setecentos [era] a tentativa de vencer a decadência econômica do Reino e projetá-lo competitivamente no cenário econômico internacional, através da sistemática, racional e articulada exploração da natureza ultramarina” (2000, p. 153). Assim, era necessário reelaborar os padrões de exploração colonial buscando superar os já desgastados mecanismos mercantilistas e absolutistas. Nesse sentido,

Tal modelo, no qual a *natureza* aparecia como base e justificativa da *coesão imperial* e do *impulso econômico*, acarretou para uma nova concepção do Império e, particularmente, para o consenso acerca da primazia da Colônia americana, por parte dos intelectuais e estadistas luso-brasileiros envolvidos na “aventura científica ultramarina”, patrocinada pela Coroa e centralizada na Academia das Ciências de Lisboa. [...] Em outros termos, pelo diálogo transatlântico estabelecido entre *teóricos* e *estadistas*, que extrapolava o âmbito

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

mais estritamente acadêmico, definindo um processo no qual a política viabilizava a produção intelectual e que, paulatinamente, fazia coincidir a formação do perfil ilustrado luso-brasileiro e a percepção da própria singularidade do até então genérico Brasil, “inventado”, portanto, no bojo de uma determinada *cultura científica* do final dos setecentos. (SILVA, 2000, p. 153, itálicos no original).

No período mariano fundam-se em Portugal a Academia Real das Ciências (1779), a Academia de Marinha (1779), a Casa Pia (1780), a Academia de Fortificação (1790) e a Biblioteca Pública (1796). Aliás, nas últimas três décadas do século XVIII várias são as iniciativas, por parte da Coroa, voltadas para se institucionalizar as ciências naturais nos país: entre 1768 e 1772 há a reforma da Universidade de Coimbra, com a criação das faculdades de filosofia e matemática; em 1771 é criada no Rio de Janeiro a Academia Científica, dedicada à matemática, física, química e história natural; em 1772 introduz-se pela primeira vez o ensino de química, na Universidade de Coimbra; em 1773 cria-se, também em Coimbra, o curso de Matemática, com quatro anos; em 1784 (já no reinado de D. Maria I) cria-se, no Brasil, um gabinete de estudos de história natural – a Casa dos Pássaros –, base para a criação do Museu Nacional (1818); por volta de 1790 Frei José Mariano da Conceição Veloso elabora a *Flora Fluminensis*, reunindo mil e setecentas espécies; e em 1791 cria-se os cursos de botânica e agricultura, zoologia e mineralogia, física, química e metalurgia na Faculdade de Filosofia da Universidade de Coimbra (SCHWARTZMAN, 1979, p. 347-349).

Neste contexto se insere a *Viagem Filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira à região do rio Negro e Mato Grosso entre 1783 e 1792, após percorrer 38 mil quilômetros. No entanto, como assinala Moura

(2012, p. 37), apesar de haver feito anotações sobre diversos povos indígenas – mura, uerequena, cambeba, yurupixuna, mauha, miranha, catauixi, curutu e guaicuru, seu “único contato com uma coletividade indígena se deu com os yurupixuna”, sendo os demais contatos ocorrido “com indígenas moradores dos aldeamentos (ou descimentos)”.

A natureza estava aberta à taxonomização e classificação, em conformação com a história natural que marcaria mais profundamente o século XIX, sob influência de Carl Lineu e de Georges-Louis Leclerc (o conde de Buffon). Um claro exemplo nesse sentido é a publicação, em 1788, do *Diccionario dos termos technicos de Historia Natural, extrahidos das obras de Linneo*, por Domenico Vandelli, mentor de Rodrigues Ferreira, bem como as demais viagens filosóficas empreendidas por Portugal às suas colônias (João da Silva Feijó a Cabo Verde; Joaquim José da Silva a Angola; e Manuel Galvão da Silva a Moçambique e Goa: todos, como Ferreira, brasileiros e alunos de Vandelli na Universidade de Coimbra).

Contudo, como expõe Raminelli, as *Viagens Filosóficas* levadas a cabo pela Coroa Portuguesa enquadrar-se-iam no âmbito do “mercantilismo ilustrado”, tendo um perfil bastante diverso das viagens empreendidas por Louis Antoine de Bougainville, James Cook, Charles Marie de La Condamine e Alexander von Humboldt: as *Viagens Filosóficas* buscaram destacar “o caráter econômico e utilitarista, em detrimento dos avanços da ciência setecentista” (RAMINELLI, 1998, p. 162). Isso fazia com que o conhecimento sobre os povos indígenas sobre os quais Ferreira teria ouvido falar fosse direcionado ao seu potencial produtivo, sendo as descrições sobre a organização social daquelas populações relegadas a segundo plano: os interesses da Coroa vinham em primeiro lugar.

Isso não impedia, entretanto, comentários como esse, cujo tom lembra bastante os das cartas jesuíticas vistas anteriormente:

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

De outros muitos gentios se conta, como eram os Ingaibas, Tapixaras, e Mamaianás, que na ocasião do conflicto, e nos transportes do seu maior furor, mordiam as carnes dos cadáveres dos inimigos, e abocanhavam algumas d'ellas; tocavam á chamada, e festejavam a victoria com gaitas das tibias das pernas dos vencidos; bebiam e davam a beber agua, e os seus vinhos em craneos serrados, e raspados á maneira das suas cuias; esfolavam e rompiam os cadaveres, arracando-lhes os dentes, para d'elles fazerem as suas gargantilhas; cortavam-lhes as cabeças para as pendurarem como tropheos, pelas paredes das suas palhoças; porém todas estas barbaridades que, todos elles commettem, durante o furor da guerra, são as que o Uerequena pratica de sangue frio com os prisioneiros, que aplica para o seu sustento, longo tempo depois de concluida da guerra. (FERREIRA, 1888, p. 11).

Entretanto, mais do que aquilo dito por Ferreira, interessa-nos o que ele *não* diz sobre os povos indígenas, em especial em relação à sua sexualidade (como a referência a retirada do clitóris nas mulheres da etnia Tucuria),¹⁰ ou, mais especificamente, quanto a fronteira ideal entre os gêneros – como dissemos anteriormente, a relação homem-mulher, um dos mais importantes parâmetros civilizatórios, e de certa forma a iconografia das *Viagens* de Rodrigues Ferreira nos dá mais pistas neste sentido, em sua análise da aquarela representada a seguir – intitulada *Casal de Índios do Rio Branco*, pintada por Joaquim José Codina ou José Joaquim Freire, durante a expedição de Ferreira, retratando um casal de etnia não identificada.

¹⁰ Cf. Raminelli, 2001.

Como aponta Raminelli,

Em *Casal de índios do Rio Branco*, o riscador compôs um par, em vez de um indivíduo. Essa composição era recorrente nos “livros de hábitos” que remontam ao século XVI. A representação do homem e da mulher servia para caracterizar os gêneros: seus costumes, habilidades e vestimentas. [...] A estampa, portanto, além de marcar a identidade desse grupo, destaca as fronteiras entre os gêneros: o homem carrega armas e tangas de tecidos, que representam a proximidade entre os guerreiros e os colonizadores (holandeses); a mulher carrega uma ave e um cesto, vestindo-se de tanga, confeccionada com palha, talvez. Não há, porém, indícios de contatos entre a índia e os europeus; esse intercâmbio, por certo, pertencia ao mundo masculino. (RAMINELLI, 2001, p. 984).

Outro ponto ao qual pode-se chamar a atenção diz respeito à correlação – já mencionada no capítulo anterior – entre uso de vestimentas e grau de civilização, uma constante na iconografia e representações dos povos indígenas no Brasil desde o início da colonização.

Neste sentido, escreve Ferreira em seu texto, em um item exclusivamente dedicado ao tema – “Vestidos e Ornatos” –, do qual reproduzo pequeno trecho: “Parece (diz o Inglês Robertson), que a mesma natureza se descuidou de ensinar aos d’esta parte da America quanto lhes era indecente o aparecerem nus” (FERREIRA, 1888, p. 11). Em que pesem as várias análises possíveis sobre a questão da indumentária como gradiente civilizatório, conforme apontam Raminelli (2001) e Chicangana Bayona (2008), opto por chamar a atenção à referência direta “ao inglês Robertson”, como forma de contextualizar as transformações por que se passava no período.

Que contexto seria esse, no qual se situam os escritos de Alexandre Rodrigues Ferreira e a *Carta Régia* de 1798? A legislação indigenista e as formas de convívio com os povos indígenas no último quartel do século XVIII demonstram não apenas um ideal utilitarista – o chamado “mercantilismo ilustrado” ao qual nos referimos anteriormente – mas uma transição no conceito de “civilização”, que se traduziria nas práticas levadas a cabo pela Coroa (e posteriormente pelo Império e República) no tocante aos povos indígenas.

É aqui que se insere o “inglês Robertson”, mencionado por Rodrigues Ferreira anteriormente. Trata-se do historiador escocês William Robertson (1721-1793), uma das grandes influências para as *Viagens Filosóficas*, juntamente com os já citados Conde de Buffon e Carl Lineu.

Raminelli e Silva (2014) oferecem um excelente roteiro para a compreensão de Ferreira e de suas referências, o que nos possibilita o levantamento de certo conjunto de questões a serem desenvolvidas ao longo das próximas páginas. Nesse texto, os autores apontam como, na segunda metade do século XVIII,

as formas de classificação da humanidade, emanadas de teorias construídas após três séculos de contato com os povos para além da Europa, passavam por vicissitudes que se tornam claras aos olhos do observador, sobretudo quando se analisa a forma polissêmica como o vocabulário advindo das novas propostas estava sendo arquitetado. Assim, denominações como “raça”, “nação”, “tribo”, “índio”, “negro” e “mulato” podem ser encontradas com diferentes significados em distintos textos de época; mas, seja qual for a acepção desses termos, não há dúvida de que, em sua utilização, se buscava fugir das concepções que, por muitos séculos, dividiram a humanidade

em chaves explicativas binárias, ou seja, cristãos e pagãos ou civilizados e selvagens. O que interessava, naquele momento, aos letrados europeus, amparados pelo holofote que iluminava a primazia científica, era oferecer ao mundo novas teorias que dessem conta da diversidade humana. Inventariar as diferenças entre os distintos seres existentes na Terra foi, sem dúvida, o passo mais avançado nessa construção das novas propostas. (RAMINELLI; SILVA, 2014, p. 324).

Neste sentido, os três autores mencionados – Lineu, Buffon e Robertson – utilizados por Ferreira, nos permitem mapear o conjunto de ideias que influenciaria a *intelligentsia* portuguesa a partir do final do século XVIII, bem como a brasileira, até meados do século XIX. Berenice Cavalcante, por exemplo, em seu estudo sobre José Bonifácio¹¹ (cuja influência, veremos adiante, se faz sentir no *Regulamento* de 1845), descreve Vandelli como tendo sido o grande divulgador das ideias de Lineu e Buffon em Portugal. Aliás, sua influência sobre Bonifácio não seria apenas no campo das ideias, mas laços pessoais uniriam a ambos: uma das filhas de Bonifácio, Carlota Emília de Andrada viria a se casar com Alexandre Antônio Vandelli, filho de Domingos Vandelli.

Como apontam Raminelli e Silva (2014), a partir de Lineu teria início a classificação moderna das populações humanas, engendrando uma ordem hierárquica da natureza (p. 325); já na “antropologia buffoniana” (p. 331-332), teríamos “o ponto de partida da história natural do homem”, defendendo a diferença entre homens e animais a partir da utilização da razão nos humanos, bem como o uso do termo “raça”, para referir-se a características fixas, hereditárias, influenciadas pelo clima, pelos alimentos

¹¹ Cf. Cavalcante, 2001, p. 33.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

e pelos costumes (p. 334); e em Robertson, Rodrigues Ferreira encontraria uma teoria para o estágio evolutivo dos povos indígenas, a partir do controle sobre a natureza (p. 337). Assim, o autor das *Viagens Filosóficas* teria empregado a ideia de raça “para classificar e hierarquizar os tapuias”, significando um “grupo com características físicas e morais comuns”, a partir de um modelo de humanidade que viria da infância até o declínio, sendo o grau civilizatório dos indígenas medido pelas roupas, moradias e armas (RAMINELLI; SILVA, 2014, p. 337). A partir deste modelo, o trabalho, a educação, a catequese, a vida urbana e o comércio seriam responsáveis pelo “progresso” dos indígenas, por lhes incorporar na vida civil e dar-lhes meios de intervirem e controlarem a natureza.

Isso nos ajuda a compreender o contexto da *Carta Régia* de 12 de maio de 1798. Apesar de haver sido assinada por D. Maria I, a regência de Portugal havia sido assumida desde 1 de fevereiro de 1792 por D. João VI e carrega as marcas de D. Rodrigo de Sousa Coutinho, afilhado de Pombal, ministro da Marinha e Domínios Ultramarinos (entre 1776 e 1801), “síntese do ‘estadista intelectualizado’ exigido pela modernização portuguesa” (SILVA, 2000, p. 120) e irmão de D. Francisco Maurício de Sousa Coutinho, governador do Pará¹² entre 1790 e 1803, a quem a *Carta* se dirige. Devido a esses fatores, não se pode afirmar que o reinado de D. Maria I tenha representado uma ruptura em relação ao que se fazia até então, pois o *Diretório* ainda estará em vigor em boa parte do Brasil até 1845.

Pistas neste sentido nos são trazidas por Sampaio (2003):

¹² A partir de 1751 foi instituído o Estado do Grão-Pará e Maranhão, o qual viria a compreender as capitanias do Grão-Pará, Maranhão, Piauí e S. José do Rio Negro; a partir de 1772 seriam criados por Pombal o Estado do Maranhão e Piauí e o Estado do Grão-Pará e Rio Negro (cuja existência iria até 1823), subordinado diretamente a Lisboa e com sede em Belém (cf. Sampaio, 2003).

Promulgada em 1798, a Carta surgiu em uma conjuntura político-econômica tensa e é nesse contexto que irá reiterar princípios relativos ao conjunto mais amplo da política indigenista colonial, mas também tratará de operar mudanças. Nesse campo, é possível mencionar a instauração do auto-governo dos índios, a reiteração da liberdade e da igualdade entre vassallos, a extensão do estatuto da “orfandade” às populações não aldeadas, o fim da chancela da Coroa às operações de *descimentos*, o estímulo à celebração de contratos de serviços diretamente entre particulares e índios, a concessão da liberdade de comércio e de acesso de moradores aos recursos naturais e às terras das comunidades, sem que se abandonasse o incentivo à miscigenação. (SAMPAIO, 2003, p. 126, *itálicos no original*).

A autora elabora uma síntese da situação na região do Pará àquela época: pouca mão de obra e tensões nas fronteiras com França e Espanha.¹³ Neste contexto, as soluções elaboradas pela Coroa passavam pela exclusão da figura intermediária do *Diretor*, a fim de facilitar a celebração de novos contratos de serviço e a criação de corpos de milícias para o reforço das fronteiras (SAMPAIO, 2003). Dado que um dos principais objetivos da *Carta* (baseada no *Plano para a civilização dos índios*, enviado

¹³ A situação entre os três países era bastante tensa na Europa: após a morte de Luis XVI, em 1793, Portugal entra em guerra, juntamente com a Inglaterra e Espanha contra a França, quando em meio ao conflito a Espanha faz um acordo com a República Francesa, saindo do conflito. Portugal opta por não fazer a paz com os franceses, a fim de não se contrapor à Inglaterra, e em 1801 tropas francesas e espanholas (agora aliadas à França) ocupam parte do território Português, tomando Olivença. Esse conflito (conhecido como “Guerra das Laranjas”) se encerraria com o Tratado de Badajoz, em junho de 1801. Nesse tratado, entre outras coisas, Portugal perderia parte da soberania na região das missões e do atual estado do Amapá, tendo como consequência, poucos anos depois a fuga da família real portuguesa para o Brasil, em 29 de novembro de 1807.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

por Francisco de Sousa Coutinho para seu irmão, D. Rodrigo, em 1797) era incorporar mais indígenas ao quadro de trabalhadores da Colônia, sem a exploração por parte dos diretores e demais intermediários, Coutinho se depara com um ponto importantíssimo: a tutela indígena. Como escreve Sampaio, a questão passava a ser quando os índios estariam “prontos” para a civilização, sendo que a tutela deveria ter um limite, a fim de evitar abusos por parte dos diretores de índios:

Seguindo nessa direção, determinados pontos do Diretório careciam apenas de uma reorientação, entre eles, a manutenção da política de casamentos interétnicos, acompanhada do incentivo à fixação de brancos nas povoações dos índios para estimular a convivência pacífica e o estabelecimento de novos arranjos, tanto familiares, quanto referentes ao trabalho livre. (SAMPAIO, 2003, p. 130).

Assim, além de podermos situar a *Carta* em um contexto de mercantilismo ilustrado (já mencionado aqui), de demandas locais de acesso a mão de obra e de conflitos na Europa, pode-se citar os desdobramentos do *diretório*, em particular “a emergência de novos atores sociais, resultado da política pombalina de estímulo à formação e consolidação de hierarquias indígenas no âmbito das povoações”, de modo que a distribuição, por parte do governador, de postos de comando entre os Principais era uma estratégia para dar “vazão a um processo já consolidado de reforço político de interlocutores preferenciais dentro das povoações do Grão-Pará” (SAMPAIO, 2003, p. 131).

Esse conjunto de temas será mais desenvolvido pela autora em outro texto (SAMPAIO, 2007), no qual ela demonstra como os postos e cargos outorgados aos Principais eram parte da estratégia da Coroa de

valorização de lideranças, bem como símbolos de poder para os próprios indígenas que os detinham: a *Carta* teria transferido o controle dos índios para as câmaras, esvaziando o poder das lideranças indígenas, dando-lhes cargos militares para satisfazê-los – ainda que alguns dos Principais, como aponta a autora, tenham recusado tais ofertas.

No texto, contudo, há dois pontos que merecem destaque. O primeiro é a síntese que a autora faz quanto às mudanças e continuidades da *Carta* de 1798, já indicado anteriormente. O segundo ponto de destaque no texto (e que nos interessa mais diretamente) é aquele apontado pela autora como elemento de ruptura em relação ao *Diretório*: seu caráter individualizante e liberalizante.

Dessa forma, ainda que o documento de 1798 tenha tido, na prática, caráter localizado e seja relativamente pouco explorado pela historiografia, essa inovação parece ser reflexo de uma mudança mais ampla na forma como os povos indígenas eram enxergados pela Coroa. Como expõe a autora, até então os indígenas eram considerados somente em relação às suas lideranças e/ou comunidade, sendo que a partir daquele momento “eles devem passar a servir o Estado na medida de suas possibilidades individuais que são aferidas pela propriedade (ou não) de estabelecimentos ou ofícios que assegurem sua manutenção e o pagamento de impostos, como qualquer vassalo livre” (SAMPAIO, 2007, p. 52). O próprio conceito de tutela dos índios estava atrelado a essa percepção mais individualista dos indígenas, conforme sua capacidade de manutenção: “civilizar-se” passava a significar a “capacidade de viver sobre si”, ou seja, obter o sustento a partir do “salário que receberia se estivesse subordinado às modalidades de trabalho previstas na lei” (SAMPAIO, 2003, p. 130).

A “liberdade” prevista na *Carta* na verdade significou lançar os índios à sua própria sorte, facilitando ainda mais sua exploração como mão de obra barata em fazendas ou excursões em busca das “drogas do sertão”.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

Tal perspectiva será mais bem analisada pela autora em outro texto (SAMPAIO, 2011, p. 245), no qual escreve que “talvez o principal traço da nova legislação indigenista produzida com a extinção do Diretório pomba-lino tenha sido a progressiva acentuação de um processo de individualização dos índios aldeados”, sendo extinta a possibilidade de bens do Comum ou de ser referenciado dentro do contexto do grupo aldeado. Os indígenas estavam ligados à autoridade da Câmara local, cabendo-lhes “buscar seus próprios mecanismos de proteção individual, já que as referências coletivas (lideranças, terras, bens do Comum) tinham sido abolidas” (p. 246).

Novamente, cabia ao “bom indígena” tornar-se um cristão de fé, sedentário, inserido na rede de comércio (preferencialmente produzindo produtos agrícolas), defensor das terras e interesses da Coroa e bom pagador de tributos. Os meios adequados para isso seriam, evidentemente, a educação, o trabalho e a catequese, para ao fim e ao cabo, o indígena ser capaz de governar a si, paradoxalmente, abrindo mão de si.

3.1.3 Regulamento acerca das Missões de catequese, e civilização dos Índios (1845)

O século XIX será testemunha de várias transformações, algumas das quais já enumeradas aqui: o Brasil passará de Colônia à República, passando por sede do Reino e Império; em seus últimos anos a escravidão terá sido abolida dando lugar à mão de obra livre; haverá a Guerra do Paraguai, várias expedições científicas e artísticas importantes, surgindo ainda neste período o indianismo romântico. Entretanto, cabe aqui apontar, ainda que brevemente, duas transformações que mais nos interessam, antes de seguirmos adiante.

A primeira delas foi no tratamento recebido pela homossexualidade no período. Apontar tal transformação, neste ponto do trabalho, interessa

devido a ser também ela produto do momento aqui tratado. Neste sentido, vale a pena indicar que, legalmente, nada mudara desde as Ordenações Filipinas, em 1603. Elas vieram a ser revalidadas em 29 de janeiro de 1643, por D. João IV, valendo até o Código Criminal imperial de 1830, feito sob influência do Código Napoleônico, de 1810 – o Código Penal de 1791, produzido pela assembleia constituinte da França revolucionária já havia omitido a homossexualidade entre os crimes passíveis de punição.¹⁴ Nesse ínterim, o tribunal da inquisição foi sendo gradualmente desativado, desde 1774 (em Goa) até sua abolição, em Lisboa, em 1821, no contexto da revolução liberal portuguesa. Como aponta Trevisan, desde que ocorrida privadamente e com consentimento, a prática sexual entre dois adultos do mesmo sexo deixava de ser punível, uma vez que os iluministas não eram coniventes com a pena de morte como forma de punição para a sodomia (2000, p. 166). A década de 1870 viria a marcar a abordagem científicista sobre a homossexualidade, vista como “patologia social”, sendo o primeiro uso do termo “homossexual” datado de 1894, em um texto sobre os “Estudos sobre as aberrações do Instinto Sexual”, de Francisco José Viveiros de Castro – como veremos mais a frente, o “homossexualismo” viria a ser considerado doença no Brasil até 1999. Tal percurso condiz com os escritos de Foucault (1988), quando esse aponta, a partir do século XVIII, a incitação política, econômica e técnica a se falar em sexo, não mais – como no século XVII – a partir da moral, sendo o sexo como algo a se tolerar e julgar; mas a partir de um paradigma de objetividade, como algo a ser gerido, administrado e policiado, no campo da classificação e contabilidade, ligado à população, ao trabalho e à demografia (p. 30-32). Como aponta o autor adiante, “a

¹⁴ Em Portugal o Código de 1822 previa apenas o atentado ao pudor, sendo que a criminalização dos “fachonos” voltaria com a lei sobre vadios e mendicidade, na Primeira República, em 1912.

idade média tinha tudo organizado, sobre o tema da carne e da prática da confissão, um discurso estreitamente unitário.

No decorrer dos séculos recentes, essa relativa unidade foi decomposta, reduzida a uma explosão de discursividades distintas, que tomaram forma na demografia, na biologia, na psicologia, na moral, na ciência política” (p. 40). Assim, para Foucault, se até o século XVIII o sexo na França virá a ser regido por três códigos explícitos (o direito canônico, a pastoral cristã e o direito civil), o século XIX marca o início da “idade da multiplicação”. Em seus dizeres, o homossexual surge como “categoria psicológica, psiquiátrica e médica”: “o sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie” (p. 51). A ciência passa a reiterar as normas morais, o que, no caso da colonização possui sérios desdobramentos. Como já dissemos aqui, se a categoria “sodomia” serviu bem aos Estados ibéricos em formação, por trazer em seu bojo uma ideia de controle e punição coletiva (cf. capítulo anterior), uma visada mais racional e gradualmente mais “científica” sobre as “raças” indígenas, não apenas em seus apetrechos, roupas, armas, mas também no tocante ao controle sobre sua vida sexual, virá a dar as justificativas para as ações de “civilização” dos índios e da polícia sobre todas as esferas de suas vidas.

A segunda transformação a ser mencionada – e que vai ao encontro da primeira – diz respeito a apontarmos o ressurgimento, mesmo que de modo pontual, às referências à “sodomia indígena”. Chamo a atenção, neste sentido, para uma perspectiva das fontes com menção a essa prática: ao longo do século XVI até o início do século XVII se amontoam textos – Manoel da Nóbrega, Pero Correa, Jean de Léry, Gandavo, Soares de Sousa, entre outros –; chamando a atenção para o assunto. Apontou-se em nosso primeiro capítulo o fato de não haver entre 1639 e 1795, até onde pude constatar, publicações com menções ao tema – pretendo retomar esse ponto a seguir. Nos cem anos a partir do final do século XVIII

teremos diversas referências: além dos textos de Francisco Rodrigues do Prado (1795)¹⁵ sobre os Guaikurus e de Couto de Magalhães sobre os Chambioás (1876), já mencionados aqui, temos outras duas.

Uma, de autoria do etnólogo alemão Karl von den Steinen escrita em 1894 entre os Bororo relata:

Quão elegante e nitidamente os homens trabalhavam, – notava-se principalmente no arranjo das flechas. Havia ahi muitas habilidadesinhas, que parecia mais natural devessem ser confiadas ás delicadas mãos femininas. Por exemplo, o adôrno feito de miudinhas e variegadas pennugens, que eram postas uma a uma no chão e meticulosamente arranjadas. E mesmo uma roda de fiandeiras não se podia mais tagarellar e rir do que ahi no *baíto!* Certamente era pouco feminino, quando, de repente, para variar, levantavam-se dous dos trabalhadores, offerecendo o espetaculo de uma regular lucta corporal, que os outros acompanhavam com o maior interesse. Erguiam-se, luctavam, derrubavam-se e continuavam depois o seu trabalho, ou deitavam-se para o *dolce far niente*. Pois nunca faltavam preguiçosos e indolentes; muitas vezes encontravam-se tambem pares enamorados, – posto que as mulheres não apparecessem alli, – que se divertiam debaixo de um commum cobertor vermelho. Ninguem se incomodava com isso, excepto alguns amigos atormentados pelo ciume e que haviam de contentar-se com o poderem sentar-se ao lado do casal e palestrar com este. (STEINEN, 1916, p. 452).

¹⁵ Citado aqui como Rosário, 1839.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

Outra referência nos traz Varnhagen, em seu célebre *História Geral do Brasil*, cujo primeiro tomo foi publicado em 1854. Além da referência à “sodomia” no primeiro parágrafo a ser citado a seguir, tomo a liberdade de citar os dois parágrafos seguintes, por entender que ilustrem claramente os argumentos que temos desenvolvido aqui:

Os invasores bárbaros [o autor refere-se aos Tupi] traziam consigo bastantes germens de discordia, que vieram a dar mui sasonados fructos venenosos nas suas novas terras. Apenas uns venciam, vinham outros arrancar-lhes das mãos a palma da victória, e as hostilidades e vicios não tinham fim. Entre os ultimos era sobretudo lamentavel a paixão com que se davam ao peccaminoso attentado que o Senhor condemnou em Sodoma, vicio infame que além de ser degradante para o homem, tanto contribuia a que a população se diminuise cada vez mais, em vez de augmentar-se. Também não contribuiam menos a diminuir a população os crimes de envenenamentos frequentes, ás vezes de si proprios, pelo uso de comer terra e barro. Divididos em cabildas insignificantes que umas ás outras se evitavam, quando não se guerream, apenas podiam acudir aos interesses dictados pelo instincto da conservação vital; e, n'uma tão grande extensão de território, não apparecia um só chefe que estabelecesse um centro poderoso, como havia no Perú, cuja aristocracia, livre de cuidar só em resguardar-se das intempéries e em adquirir diariamente o necessario alimento, podesse pensar no bem dos seus semelhantes, apaziguando suas contendas, e civilisando-os com o exemplo. Assim taes rixas perpetuariam neste abençoado solo a anarchia selvagem, ou

viriam a deixal-o sem população, se a Providencia Divina não tivesse accudido a dispor que o christianismo viesse ter mão a tão triste e degradante estado! Para fazermos porém melhor idéa da mudança occasionada no paiz pelo influxo do christianismo e da civilisação, procuraremos dar uma noticia mais especificada da situação em que foram encontradas as gentes que habitavam o Brazil; isto é, uma idéa de seu estado, não pode-mos dizer de civilisação, mas de barbárie e de atrazo. De taes povos na infancia não ha historia: ha só ethnographia. Nem a chronica de seu passado, se houvesse meio de nos ser transmittida, mereceria nossa attenção mais do que tratando-se da biographia de qualquer varão, ao depois afamado por seus feitos, os contos da meninice e primitiva ignorancia do ao depois heroe ou sabio. A infancia da humanidade na ordem moral, como a do indivíduo na ordem physica, é sempre acompanhada de pequenez e de misérias. – E sirva esta prevenção para qualquer leitor estrangeiro que por si, ou pela infância de sua nação, pense de ensoberbecer-se, ao ler as pouco lisongeiras paginas que vão seguir-se. (VARNHAGEN, 1854, p. 107-108).

O texto de Varnhagen nos oferece algumas informações interessantes: a sodomia apresenta-se incluída em um conjunto de vícios. Até aí, sem grandes novidades com relação ao que os jesuítas e cronistas quinhentistas escreviam, não fosse a observação seguinte: seu efeito era a diminuição de sua população. Dessa forma, as práticas homossexuais entre os indígenas passavam a ser julgadas objetivamente, postas em paralelo com outras práticas cuja consequência era a diminuição da população – como envenenar-se comendo terra, por exemplo. Além disso, o autor contrapõe as

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

“cabildas”¹⁶ indígenas ditadas pelos *instintos* de conservação à organização social peruana, aristocrática e civilizada: aqui reinaria a “anarquia selvagem”, e em breve não restaria mais *população*, não fosse a intervenção de Deus e a cristianização. Assim, no último parágrafo, Varnhagen faz questão de frisar não haver quaisquer traços de civilização entre os índios brasileiros, apenas barbárie, atraso e povos na infância: os índios viviam na “infância da humanidade” na ordem moral, de onde advinham “pequenezas e misérias”.

Tais observações, à luz de outras, já mencionadas, fazem sentido se compreendidas em relação a política indigenista no Brasil ao longo do século XIX. Como já citado, falando de forma geral, aquele século marcou uma série de transições, sendo sua marca a fragmentação da política indigenista: dado que o *Diretório* não havia sido substituído por nenhuma legislação de caráter mais geral (e não seria, até 1845), bem como a *Carta* de 1798 teve alcance regional, com a vinda da família real para o Brasil, as leis tratavam de demandas locais e buscavam dar instruções específicas para situações particulares: a questão indígena passa a ser, como escreveu Carneiro da Cunha, marcada pelo estreitamento dos vínculos entre os interesses dos colonos com o poder central, passando a ser “sobretudo uma questão de ocupação de fronteiras internas, ou seja, de ocupação de territórios” (CUNHA, 2009b, p. 131). Vejamos como a autora desenvolve essa ideia, partindo de alguns de seus outros textos.

Segundo aponta, entre o final do século XVIII e meados do XIX, o debate era “se se devem exterminar os índios ‘bravos’, ‘desinfestando’ os sertões [...] ou se cumpre civiliza-los e inclui-los na sociedade política”, sendo incorporados como mão de obra – ou seja: “se se deve usar brandura ou violência”, debate este que em última instância dizia respeito, teoricamente, a humanidade ou animalidade dos índios:

¹⁶ O *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* define “Cabilda” como “grupo nômade que vive mudando de lugar em busca de pasto”, mas também como “quadrilha, súcia, malta”.

Paradoxalmente, com efeito, é no século XIX que a questão da humanidade dos índios se coloca pela primeira vez. O século XVI – contrariamente ao que se poderia supor pela declaração papal que em 1532 afirmava que os índios tinham alma – jamais duvidara de que se tratava de homens e mulheres. Mas o cientificismo do século XIX está preocupado em demarcar claramente os antropoides dos humanos, e a linha de demarcação é sujeita a controvérsias.¹⁷ Blumenbach, um dos fundadores da antropologia física, por exemplo, analisa um crânio de Botocudo e o classifica a meio caminho entre o orangotango e o homem. Menos biológico e mais filosófico, o critério da primeira metade do século é aquele, ainda setecentista, da perfectibilidade: o homem é aquele animal que se autodomestica e se alça acima de sua própria natureza. A esse respeito, uma certa e previsível clivagem se introduz no início do Império, entre cientistas estrangeiros, como o grande naturalista Von Martius, por exemplo, e letrados brasileiros como José Bonifácio. José Bonifácio opina pela perfectibilidade dos índios; Von Martius, apesar de suas extensas viagens pelo Brasil e seu conhecimento etnográfico e linguístico, pela posição contrária.¹⁸ Até por uma questão

¹⁷ As marcas dessas reflexões já se faziam sentir em terras brasileiras pouco antes dos mil e oitocentos, como se pode perceber nos textos de Alexandre Rodrigues Ferreira. Como apontam Raminelli e Silva, “Segundo a taxonomia, os americanos eram mamíferos, primatas, regulados pelos costumes. Ferreira nomeou os índios da Amazônia segundo os ensinamentos de Lineu. Assim, os tapuios eram da ‘Classe dos Mamíferos, 1ª. Ordem – Dos Quadrúpedes, 1ª. Divisão – Dos Terrestres Unguiculados, I – Gênero: 1 – *Homo sapiens*, Abá Mira – Homem 1ª) var. *americanos*, Tapuia” (Raminelli e Silva, 2014, p. 327).

¹⁸ Em seu clássico texto “Como se deve escrever a história do Brasil”, publicado na *Revista trimestral de História e Geografia ou Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* n. 24, de Janeiro de 1845 (Disponível na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, tomo VI, de 1844), Martius explicitaria essas ideias, ao escrever que “Quaes as causas que os reduziram

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

de orgulho nacional, a humanidade dos índios era afirmada oficialmente, mas, privadamente ou para uso interno no país, a ideia da bestialidade, da fereza, em suma, da animalidade dos índios, era comumente expressa. Em 1823, José Bonifácio escrevia: “Crê ainda hoje muita parte dos portugueses que o índio só tem figura humana, sem ser capaz de perfectibilidade”. (CUNHA, 2012b, p. 57-58).

Tais questões guardam estreita relação com as teses de Buffon, sendo que, ao longo do final do século XIX, as teorias viriam a afirmar serem os índios fósseis primitivos, a infância da humanidade, em vez de sua velhice. O texto de Varnhagen marca explicitamente essa passagem, uma das consequências dessa perspectiva sendo a inexorável necessidade de progresso dos povos indígenas, levado a cabo pelo Estado, cuja finalidade última seria o fim daquelas sociedades – algo que marcaria profundamente o pensamento indigenista ao longo do século XX (CUNHA, 2012b, p. 60).

[o autor refere-se aos indígenas] a esta dissolução moral e civil, que n'elles não reconhecemos senão *ruínas de povos*? A resposta a esta e outras perguntas semelhantes deve indubitavelmente preceder ao desenvolvimento de relações posteriores. Só depois de haver estabelecido um juízo certo sobre a *natureza primitiva* dos aucochtonos Brasileiros, poder-se-á continuar a mostrar, como se formou o seu estado moral e physico por suas relações com os emigrantes; em que estes influíram por leis e commercio, e comunicação, sobre os Índios; e qual a parte que toca aos boçaes filhos da terra no desenvolvimento das relações sociaes dos Portuguezes emigrados. Ainda não ha muito tempo que era opinião geralmente adoptada que os Indigenas da America foram homens directamente emanados da mão do Creador. Consideravam-se os aborígenes do Brazil como uma amostra do desenvolvimento possível do homem privado de qualquer revelação divina, e dirigido na vereda das suas necessidades e inclinações physicas unicamente por sua razão instinctiva. Enfeitado com as cores de uma filantropia e filosofia enganadora, consideravam este estado como primitivo do homem; procuravam explical-o, e d'elle derivavam os mais singulares princípios para o direito publico, a Religião e a historia. Investigações mais aprofundadas porém provarão ao homem desprevenido que aqui não se trata do estado primitivo do homem, e que pelo contrario o triste e penível quadro, que nos offerece o actual Indigena Brasileiro, não é senão o *residuum de uma muito antiga, posto que perdida historia* (p. 385, itálicos no original).

Também influente para compreendermos o período de transição que constituiu o século XIX, é a figura de José Bonifácio, cuja influência se faz sentir nas práticas a serem seguidas por Marechal Rondon um século depois.

Segundo Cunha, é a partir de Bonifácio que

A questão indígena torna a ser pensada dentro de um projeto político mais amplo. Trata-se de chamar os índios à sociedade civil, amalgama-los assim à população livre e incorpora-los a um povo que se deseja criar. É no fundo um projeto pombalino, mas acrescido de princípios éticos: para chamar os índios ao convívio do resto da nação, há que trata-los com justiça e reconhecer as violências cometidas. [...] Seja como for, a recomendação de se usarem “meios brandos e persuasivos” com José Bonifácio passa a fazer parte do discurso oficial. [...] Varnhagen, em várias publicações, faz-se o porta-voz de toda uma corrente que preconiza o uso da força contra os índios bravos, sua distribuição como recompensa aos que os cativarem, sua fixação e trabalho compulsórios. (CUNHA, 2012b, p. 63-64).

Em meio a esta disputa tem-se a promulgação, em 1845, do *Regulamento das Missões*, “único documento indigenista oficial do Império”, o qual veio a prolongar “o sistema de aldeamentos e explicitamente o entende como uma transição para a assimilação completa dos índios” (CUNHA, 2012b, p. 68). O texto viria a ser influenciado pelos *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*, escrito por José Bonifácio em 1823 como proposta à Assembleia Constituinte daquele ano. Os apontamentos e sua influência sobre o *Regulamento*, de

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

1845, é tema específico de outro texto de Cunha (2009a), segundo quem essa lei teria sido os *Apontamentos* reeditados.

Segundo ela, a questão da sujeição dos povos indígenas e o debate em torno de sua humanidade – duas faces da mesma moeda – ocupam lugar chave para compreendermos o debate indigenista da época. A autora defende nesse texto argumento de que o projeto indigenista de Bonifácio é a continuação do pombalino, sendo sua preocupação “com um substrato para a nação brasileira, formando um ‘corpo’ heterogêneo, tanto físico quanto civil” (2009a, p. 160). Além disso, também menciona a questão da perfectibilidade: “trata-se do poder que tem o homem, e o homem somente, de transformar suas condições naturais de existência, de se extrair da natureza, de se impor a si suas determinações” (CUNHA, 2009a, p. 160). O ponto que gostaríamos de salientar vem em seguida:

Mas, se [os índios] são humanos, por que são os Botocudo selvagens, atrozés, antropófagos? E, questão correlata, por que nem todos os índios o são? Aqui, José Bonifácio reflete ao modo de Blumenbach sobre o *Homo ferus*, as famosas crianças selvagens, criadas sem o convívio humano, que foram tão abundantemente usadas desde o século XVIII para pensar a natureza do homem. O raciocínio geral é claro: embora humanos porque perfectíveis, os índios, contrariamente aos membros de nações civilizadas, não se autodomesticam. E não se autodomesticam porque não vivem em sociedade civil, não se civilizam. [...] a sociedade indígena não existe, só pode se realizar pelo Estado. (CUNHA, 2009a, p. 160-161).

Sendo assim, a partir da *sujeição* pelo Estado as sociedades indígenas poderiam se constituir como tais. Os conceitos de *civilização* e *progresso*,

advindos dessa perspectiva, viriam a ser chave para a política indigenista até a Constituição Federal de 1988, sendo clara inspiração para a política rondoniana ao longo da República:¹⁹ “A civilização dos índios passa aqui por uma incorporação no Estado:²⁰ civilização deve ser entendida aqui no seu sentido etimológico, o de vir a formar um corpo civil, uma sociedade” (p. 162). Ao final de seu texto, a autora viria a sintetizar a proposta de Bonifácio da seguinte forma:

Os índios são humanos, capazes de perfectibilidade. Só o estado de sociedade, no entanto, lhes permite realizar a perfeição. Ora, eles carecem de sociedade, na medida em que não reconhecem chefes permanentes nem leis ou religião que os coíbam. Cabe ao Estado fornecer-lhes a possibilidade de saírem de sua natureza bruta e formarem uma sociedade civil: a educação também assim lhes cabe supõe essas premissas. São condições para tanto que se sedentari-zem em aldeias, se sujeitem às leis, à religião e ao trabalho. (CUNHA, 2009a, p. 164).

Uma leitura dos *Apontamentos* é bastante promissora nesse sentido. Bonifácio trata do modo de “catechizar e aldear os Índios bravos do Brazil”, apontando duas dificuldades: “a natureza e o estado em que se acham esses índios” e as formas como portugueses e brasileiros os tratavam. Nesse sentido, as dificuldades advindas de sua natureza provinham, “de serem os índios povos vagabundos, e dados a continuas guerras, e

¹⁹ Cf. Cunha 2009a, p. 157.

²⁰ Um dos desdobramentos dessa perspectiva, a ser abordada adiante, diz respeito a ela representar também uma noção de Estado, mais do que uma simples faceta de sua atuação no tocante a sua ação no campo do indigenismo.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

roubos”, “de não terem freio algum religioso, e civil, que cohiba, e dirija suas paixões: donde nasce ser-lhes insuportável sujeitarem-se a Leis, e costumes regulares”; entregarem-se “naturalmente á preguiça”, dentre outras. Por outro lado, Bonifácio admite que também portugueses e brasileiros imputam aos indígenas várias dificuldades, entre as quais trata-los com desprezo, roubarem-lhes as terras, sujeitarem-lhes a trabalhos pesados, lhes enganando em contratos; “enxertando-lhes todos os nossos vícios, e molestias, sem lhes comunicarmos nossas virtudes e talentos” etc.

Em trecho que remete às observações aqui trazidas a partir de Manuela Carneiro da Cunha, e de certa forma sintetiza boa parte do que vem sendo escrito até aqui quanto ao enquadramento, à época, do processo de *civilização* frente à *natureza* do índio, escreve Bonifácio (1823) que

Com effeito o homem no estado selvatico, e mormente o Indio bravo do Brazil, deve ser preguiçoso; porque tem poucas, ou nenhuma necessidade; porque sendo vagabundo, na sua mão está arrancar-se sucessivamente em terrenos abundantes de caça ou de pesca, ou ainda mesmo de fructos silvestres, e espontâneos; porque vivendo todo o dia exposto ao tempo não precisa de casas, e vestidos commodos, nem dos melindres do nosso luxo; porque finalmente não tem ideia de propriedade, nem desejos de distincções, e vaidades sociaes, que são as molas poderosas, que poem em actividade o homem civilisado. De mais huma razão sem exercicio, e pela maior parte já corrompida por costumes e uzos brutaes, além de apathico o devem fazer tambem estúpido. Tudo o que não interessa immediatamente a sua conservação physica, e seus poucos prazeres grosseiros, escapa á sua atenção, ou lhe he indifferente; falto de razão apurada, falto de precaução:

he como o animal silvestre seu companheiro; tudo o que vê pode talvez attrahir-lhe a atenção, do que não vê nada lhe importa. Para ser feliz o homem civilizado precisa calcular, e huma arithmetica por mais grosseira, e manca que seja lhe he indispensavel: mas o Indio bravo, sem bens e sem dinheiro, nada tem que calcular, e todas as ideias abstractas de quantidade e numero, sem as quaes a razão do homem pouco difere do instincto dos bructos, lhe são desconhecidas.

Vemos no trecho uma compreensão da civilização como a tábua de salvação dos povos indígenas: seu estado de “selvageria” não tanto a causa de sua privação material, mas em larga medida, também seu efeito, fossem eles obrigados a lidarem com bens e dinheiro, sentiriam necessidade de exercitarem o intelecto. Assim, uma vez que os indígenas fossem gradualmente incorporados à vida de brasileiros e portugueses, seriam convertidos aos seus valores: tornar-se-iam cristãos, brandos, sedentários e subservientes aos interesses do mercado e/ou do Estado.²¹ Como escreve Bonifácio mais a frente, “não se deve concluir que seja impossível converter estes bárbaros em homens civilizados: mudadas as circunstancias,

²¹ Vê-se aí e nos trechos adiante similaridades com o que viria a ocorrer ao personagem Jeca Tatu, o caipira, caboclo, bêbado e preguiçoso, criado por Monteiro Lobato no romance *Urupês* no início do século XX. Após ser diagnosticado com amarelão e devidamente tratado e curado, Jeca se tornaria um rico fazendeiro, provando que sua indolência não era devida a um problema moral, mas a um mal estar físico: sua mudança indicaria, entre outras coisas, a capacidade de redenção a partir da força transformadora da ciência e da civilização. Isso também significou um maior alcance da *nação* como elemento de transformação da vida de Jeca Tatu, em um contexto de campanhas higienistas e da internalização das campanhas de saúde pública Brasil adentro, rumo aos “sertões”. O produto final da “salvação” de Jeca Tatu foi sua incorporação à economia, como membro produtivo... De forma análoga, uma vez que a nação alcançasse os “índios bravos”, por meio da ciência e da razão seria possível “civiliza-los”, tornando suas terras disponíveis para colonização e aproveitando-lhes a força de trabalho. Essa perspectiva de análise será devida e merecidamente problematizada e explorada adiante, ao analisarmos as primeiras décadas do século XX, durante a República Velha.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

mudam-se os costumes”, afinal, “o homem primitivo não é nem bom, nem é mau naturalmente, é um mero autômato, cujas molas podem ser postas em ação pelo exemplo, educação e benefício”.

E como Bonifácio sugere que essa ação seja realizada? Sua proposta consiste em 44 parágrafos, dos quais destaco abrir commercio com os barbaros; favorecer por todos os meios possiveis os matrimônios entre Indios e brancos e mulatas; crear para a catequização dos Indios hum Collegio de Missionarios, a fim de se fazerem respeitar os missionários e de coibir “tumultos e desordens” entre os índios aldeados, estabelecer presídios militares com 20 a 60 homens; a presença de um missionário nas bandeiras, para “persuadir e catequizar” os “índios bravos” com presentes, promessas e bom modo, para isso,

Como cumpre excitar-lhes a curiosidade, e dar-lhes altas ideias do nosso poder, sabedoria e riqueza, será conveniente que o Missionario leve uma machina electrica com os aparelhos precisos, para na sua presença fazer as experiencias mais curiosas e bellas da electricidade, e igualmente phosphoros e gaz inflamavel para o mesmo fim. (13º, BONIFÁCIO, 1823).

Essa perspectiva será reforçada no décimo oitavo meio para a *civilização dos índios*, ao propor que “quando entrarem os Indios nas suas novas Aldêas, devem ser recebidos com todo o apparatus e festas, para que formem logo grande idéa do nosso poder, riqueza e amizade”.

Abrindo aqui um parêntesis para tratar dos “matrimônios entre Indios e brancos e mulatas” propostos por Bonifácio, cabe aqui apontar que

No texto “Avulso”, José Bonifácio queria que “todo o filho de mulato com branco deve ser reputado branco e gozar de todos

os privilégios de homens brancos, e índios”, mas fez uma ressalva, alegando que “os mulatos são mais ativos, e passam melhor; parece que o Brasil, como nas colônias espanholas, a mistura de branco e preto é mais ativa que a mistura de brancos e índios”. José Bonifácio queria misturar o negro e o índio para fazer derivar um indivíduo forte: “misturemos os negros com as índias, e teremos gente ativa e robusta – tirará do pai a energia, e da mãe a doçura e bom temperamento”. Em outro texto, denominado apenas “Apontamentos” José Bonifácio escreve 13 itens a respeito da aculturação indígena. No 11º, ele trata do aldeamento que poderia ser feito de “aldeias mistas de índios mansos nas terras do sertão, de 35 casais pelo menos com um terço de brancos ou mestiços”. Na carta que José Bonifácio escreveu ao conde de Funchal, datada de 13 de junho de 1813, fala das dificuldades de se trabalhar uma nação composta por elementos tão heterogêneos. Por isso, achava que essa tarefa de homogeneizar a sociedade caberia ao governo que deveria “animar por todos os meios possíveis os casamentos dos homens brancos e de cor com as índias, para que os mestiços nascidos tenham menos horror à vida agrícola e industrial”. (SANTOS, 2005, p. 89).

Sobre isso trataremos no próximo item, mas essa perspectiva bonifaciana sobre cruzamento entre diferentes *raças* reforça o argumento aqui desenvolvido de que sexo, raça, nação e civilização são processos que se interpenetram.

Retomando nossa argumentação, de um modo geral, os *meios* propostos por Bonifácio dizem respeito à importância da catequese e seus métodos (sobretudo enfatizando a educação dos indígenas, ensinando-os a ler, escrever, contar, a se vestirem, bem como *musicas de boas vozes e jogos*

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

gymnasticos); a introdução gradativa de maior “luxo de vestido e ornato” nas casas indígenas; de suas formas de trabalho e sustento.²² Alguns dos *meios* chamam particularmente a atenção, dado o claro caráter de civilizar os índios mediante o policiamento do que chamaríamos, hoje, de vida privada (incluindo a preocupação com o aumento da “procriação” indígena, buscando diminuir o tempo de lactação das mães):

33.º ... [o missionário] procurará por todos os outros [meios] possíveis, excitar-lhes desejos fortes de novos gozos e comodidade da vida social, tratando por esta razão com mais consideração e respeito aquelles Indios, que procurem vestir-se melhor, e ter suas casas mais commodas e aceadas; d'entre estes se escolherão os Maioraes, e Camaristas da Aldêa. Aos que forem desleixados e mal aceados, o Parocho como o Maioral da Aldêa castigará policialmente, ou lhes imporá certa coima pecuniaria, que entrará para a caixa pia de economia da Aldêa.

34.º Como sucede muitas vezes que as Indias dão leite a seus filhos por seis e sete annos, cuja lactação prolongada, alem de fazer frouxas e pouco sadias as crianças, tem tambem o inconveniente de diminuir a procreação por todo o tempo da

²² Por exemplo, o 24º *meio*: “Como os Indios, pela sua natural indolencia e inconstancia não são muitos proprios para os trabalhos aturados da agricultura, haverá para com elles nesta parte alguma paciencia e contemplação; e será mais util a principio ir empregando em Tropeiros, Pescadores, Pedestres, Piões, e guardas de gado, aos que fõrem mais frouxos e desleixados; como igualmente em abrir vallas, derrubar mattos, transportar madeiras aos montes aos rios e estradas, e abrir picadas pelo Certão para o que são muito proprios, ou também ensinando-lhes aquelles Officios para os quaes tiverem mais habilidade e jeito”.

lactação, o Missionario vigiará que as crianças não mamem por mais de dois annos, quando muito.

Essas ideias estão claramente representadas no *Regulamento*, de 1845 (Decreto nº 426, de 24 de julho), ainda que Bonifácio houvesse falecido em 1833. Ao contrário do texto de Bonifácio, o *Regulamento ácerca das Missões de catechese, e civilização dos Indios*” é um texto bastante simples, de cunho eminentemente administrativo. Consiste em dez artigos: o primeiro, com 38 parágrafos, trata do Diretor Geral de Indios, a ser nomeado pelo Imperador em todas as províncias; o segundo, com 18 parágrafos, diz respeito à figura do Diretor Geral, a ser nomeado pelo Presidente da província; o terceiro, com sete parágrafos, ao Tesoureiro; os seguintes ao cirurgião e ao missionário; sendo os demais – do sétimo ao décimo-primeiro – instruções de ordem mais geral de cunho burocrático (como quem responderá na ausência do Diretor, quais as patentes a serem dadas a cada um dos ocupantes desses cargos etc.). De modo geral, as instruções dizem respeito à educação (musical, inclusive), catequese, saúde e trabalho indígenas.

Uma fonte bastante útil na compreensão dessa lei e de seu contexto é um texto cujos analistas do *Regulamento* não utilizaram em suas análises: refiro-me ao *Relatorio da Repartição dos Negocios do Imperio, apresentado à Assembléa Federal Legislativa na 3ª sessão da 6ª legislatura, pelo Respectivo Ministro e Secretario D’Estado, Joaquim Marcellino de Brito* (Rio de Janeiro: Typographia Nacional. 1846). O autor reserva um capítulo à *catechese e civilização dos indígenas*, segundo o qual

O Governo tem dado as convenientes providencias para melhorar a sorte dos Indigenas que, por abusos de remota data, se achão em muitos lugares quasi reduzidos á condição

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

de escravos. [...] Em observancia ao § 21, Art. 2º da Lei de 21 de Outubro de 1843,²³ procurou o Governo dar ás Missões de Catechese e Civilização o conveniente Regulamento.

O autor passa então a enumerar as Províncias que têm seus Diretores nomeados, bem como dá notícias sobre o “estado dos Indigenas em algumas Províncias”. No caso da Província do Espírito Santo, por exemplo, nada pode ser feito “senão agasalhar a um ou a outro índio não domesticado, que ali apareça, ou dar-lhe, quando muito, algum brinde de pequeno valor, dado que a Lei do Orçamento Provincial estabelecia apenas 200\$000 para a questão indígena; na Província do Pará seu Presidente reclama da insuficiência de missionários para a catequese nas missões do Araguaia, Xingu, Rio Branco, Tabatinga e Rio Jari, posto que os missionários mandados pelo governo imperial desejam apenas “missionar somente nas cidades e nas grandes vilas, nunca seguindo para seu último destino”. O documento em si é uma excelente leitura relativamente aos problemas já enfrentados pela política indigenista naquele tempo: falta de pessoal, poucos recursos financeiros e, fora uma ou outra boa notícia da atuação de padres capuchinos ou distribuição de roupas e/ou ferramentas, o cenário era pouco alvissareiro – especialmente para os povos indígenas.

Exemplo disso nos traz Amoroso (1998) ao analisar a experiência missionária do século XIX, focando nas escolas indígenas dos aldeamentos paranaenses. Segundo ela, a escola era emblemática da “política de

²³ Trata-se da Lei n. 317, de 21 de outubro, referente à fixação de despesas e orçamento da receita para os exercícios 1843-1844 e 1844-1845. Esse artigo trata da autorização, por parte do Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império, para algumas questões, sendo que no referido parágrafo estariam autorizados gastos de 16:000\$000 com a “Catechese e civilização de Indios, ficando o Governo autorizado para dar Regulamentos ás Missões, e para pol-os em execução”. A título de comparação, o mesmo artigo estabelece em seu terceiro parágrafo a despesa dos *Alimentos de Suas Altezas Imperiaes* o valor de 30:000\$000.

brandura” direcionada aos indígenas no período, como meio de conversão e educação. Contudo, na prática “o texto da lei de 1845 continha na sua pragmática assimilacionista o germe de novas formas de violência”, estimulando “a introdução de moradores não índios (militares, comerciantes, colonos, escravos e ex-escravos negros) nos aldeamentos”, proporcionando “a convivência dos militares e corpos de guarda com os índios nas frentes de trabalho” e dando “permissão de estabelecimento de pontos de comércio dentro do aldeamento” (AMOROSO, 1998, p. 103).

Adiante a autora reforça seu argumento:

A escola para índios e a catequese no século XIX eram emblemáticas da política da brandura e dos bons tratos dirigida à população indígena. Isso se traduz, na prática, na violência assimilacionista que pretendia atingir e modificar a estrutura das sociedades e culturas indígenas. Catequese foi sinônimo de empresa colonial, de força, de coerção, de imposição aos índios do medo e do respeito às autoridades coloniais. Mas foi também sinônimo de economia de mercado, comunicação dos povos, estradas transitáveis e escoamento dos produtos da lavoura dos índios. Possibilidade de as comunidades indígenas se comunicarem com o Brasil. (AMOROSO, 1998, p. 111).

O projeto de *civilização* dos índios consistia, assim, em lhes sedentarizar e convertê-los ao catolicismo pelo trabalho (e vice-versa). Um dos aspectos dessa conversão era a reprodução da divisão sexual do trabalho aos moldes europeus: nas “escolas de instrução primária para ambos os sexos [uma para meninos, outra para meninas], ensinando-se ao mesmo tempo as jovens índias a costurar, tecer e fiar, e aos homens agricultura e mecânica, tendo

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

em vista a vocação de cada um” (Relatório ao Presidente da Província de Minas Gerais, 15 jan. 1873 *apud* AMOROSO, 1998, p. 107).

Evidentemente que tal modelo educacional não era implantado de forma pacífica. Ao citar um relato do frei capuchino italiano, Pelino de Castro Valva (cuja atuação se deu na missão do Bacabal, no rio Tapajós, entre 1871 e 1881), o qual, segundo Amoroso, declarara praticar “tortura física, no tronco, para punir crimes cometidos pelos índios e também na coerção dos xamãs mundurucus”, escreve a autora:

Um missionário que atuou entre os Mundurucu assim refletia sobre as dificuldades de implementar no âmbito da aldeia um projeto educacional baseado na mudança de hábitos: “A experiência me tem convencido ser moralmente impossível dar aos meninos e meninas índios uma educação completa, enquanto estiverem em poder dos seus pais, habitualmente viciosos, morando em casas grandes, confundido homens e mulheres, grandes e pequenos, casados e solteiros”. Indicava como saída para o impasse da catequese os internatos e institutos de educação que colocassem os índios em contato com crianças cristãs. (AMOROSO, 1998, p. 111).

A autora fornece mais exemplos do controle militar dos aldeamentos, de tráfico de crianças indígenas (algumas das quais eram, inclusive, trocadas por ferramentas), escravidão e diversos abusos nos presídios, internatos e orfanatos indígenas; deixando clara a violência intrínseca ao processo de assimilação indígena por “meio da brandura”. Importa-nos reter que debates da época tratavam de temas como “se a introdução dos escravos africanos no Brasil embarça a civilização dos nossos indígenas, lhes dispensando do trabalho, que todo foi confiado a escravos negros. Neste caso, qual é

o prejuízo que sofre a lavoura brasileira?”:²⁴ trabalho, catequese, raça e civilização mantinham relações estreitas e o sexo – seja nos casamentos inter-raciais, na teologia, na divisão das escolas e/ou na arquitetura dos aldeamentos, na divisão do trabalho etc. – cortava (e era cortado) transversalmente por esses imbricados processos – dentre os quais incluía-se.

No início da colonização tudo indica terem sido as práticas sodomíticas enquadradas no mesmo quadro de referências de práticas como a antropofagia, a cauinagem e a poligamia, por exemplo; nossos selvagens encontravam-se no limiar da sociabilidade, tais quais sereias, ciclopes e amazonas, e era papel da Igreja, por meio da Coroa (e/ou da Coroa, por meio da Igreja) dar conta de seu papel sagrado de combater tais práticas, a partir de uma perspectiva aristotélica e tomista de classificação do mundo. Gradualmente a sexualidade indígena passou a ser enquadrada em um esquema pautado na racionalidade liberal (partindo da noção de civilidade iluminista, passando à perspectiva racial, rumo ao cientificismo do século XIX, como se verá a seguir): o sexo passou a interessar por sua importância na reprodução física – visando a ocupação do território e a formação de uma cadeia de produção, consumo e mercado – vindo a ser importante também sua consequência: a formação de uma raça *brasílica* formada por mestiços, moldados pela educação e catequese. Como foi dito aqui, a relação entre homens e mulheres era um parâmetro civilizatório fundamental – incluindo a reprodução da divisão de trabalho a partir de um padrão “europeu”.

O índio civilizado como um ideal era católico, monogâmico, bom pagador de tributos, e incorporado ao sistema econômico e à mentalidade liberal – e, claro, heterossexual.

²⁴ *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo I, n. 3, 1839.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

Mark Rifkin, por exemplo, aponta como seu estudo, realizado sobre o processo de heterossexualização dos indígenas norte-americanos ao longo da colonização

demonstra como o imperialismo dos EUA contra os povos indígenas nos últimos dois séculos pode ser entendido como um esforço para torná-los enquadrados [*straight*]²⁵ – para inserir os povos indígenas nas concepções anglo-americanas de família, lar, desejo e identidade pessoal. (RIFKIN, 2011, p. 8, tradução nossa).²⁶

A heterossexualização compulsória dos povos indígenas no Brasil parece ter passado pelo mesmo caminho, mas cuja chave interpretativa parece ser oferecida por sua interface frente a processos de *civilização*. Como aponta Sampaio, “aceitar a fé cristã, aldear-se, vestir-se, trabalhar, comerciar, obedecer às leis de Sua Majestade, falar a língua portuguesa, em suma, o abandono dos costumes ‘bárbaros’ é a condição da transformação do ‘estrangeiro’ em vassalo do Rei” (2001, p. 147).

Cabe aqui ressaltar o dinamismo intrínseco a tais processos: “raça”, “civilização” etc., são constantemente significados e resinificados, dando sentido (e mudando de sentido) a partir de determinadas conjunturas históricas, sociais, econômicas, filosóficas etc. Essas relações serão devidamente desenvolvidas no próximo item, no sentido de problematizarmos e desenvolvermos alguns pontos de nossa hipótese, buscando melhor

²⁵ Palavra que tanto pode ser traduzida tanto como “direito”, “reto”, “sério”, quanto como “heterossexual”. O termo é usado pelo autor enquanto um “sistema de heteronormatividade” (RIFKIN, 2011, p. 318).

²⁶ “[...] it demonstrates how U.S. imperialism against native peoples over the past two centuries can be understood as an effort to make them ‘straight’ – to insert indigenous peoples into Anglo-American conceptions of family, home, desire, and personal identity”.

entender o enquadramento colonial das sexualidades indígenas e o processo heterossexualização compulsória dos povos indígenas como relacionados à sua integração ao sistema colonial – cujas relações de poder se mantêm, como veremos, mesmo após a independência do Brasil.

3.1.4 Paralelas que se cruzam: raça, sexo e civilização

Neste item buscaremos inter-relacionar o conjunto reflexões lançadas até aqui, notadamente com respeito às relações entre os ideais de civilização, raça e colonização subjacentes à legislação indigenista apresentada e o que temos chamado de “colonização das sexualidades indígenas”, focando no processo de heterossexualização compulsória dos povos indígenas. Ainda que nenhum dos autores apresentados neste capítulo, cujo foco de análise tenha sido a legislação indigenista dos séculos XVIII e XIX, tenham se debruçado especificamente sobre a temática da sexualidade, vimos como constantes suas referências aos ideais de razão, nação, raça e civilização cujas bases constituíram a política indigenista oficial no Brasil nesse período.

As perspectivas em torno dessas ideias não eram consensuais, sendo que vários conflitos a elas relacionadas foram apontados aqui. Tais contradições foram, de várias maneiras, decisivas na definição dos rumos da política indigenista do período. Ilustrativa disso é a análise de Sampaio (2011), ao comparar as perspectivas de “selvagem” em Rousseau, de Pauw e Buffon, na qual conclui que

É fundamental situar corretamente a distinção – na verdade, a dicotomia – existente entre *barbárie x civilização*. Presente nos debates do Iluminismo, também será recorrente no discurso colonial fundando não só as visões dos agentes coloniais, mas a própria base legal que regulamentaria as relações

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

entre índios e brancos e que, no limite, estabeleceu – ou pelo menos indicou – as formas de superação da barbárie em direção à civilização. Essas considerações já aparecem assim configuradas no próprio preâmbulo do Diretório e, posteriormente, na Carta Régia de 1798. De acordo com Rita Heloísa de Almeida, o conceito de civilização que vigorou no tempo do Diretório – cuja referência é (como não poderia deixar de ser) o que a autora chama de “cultura do conquistador” – estava identificado com uma ideia de civilização que tinha a Europa como centro, o mundo como sua extensão e este deveria tornar-se “igualmente cristão, mercantil, pagador de tributos, agrícola, sedentário e diferencialmente segmentado por vários níveis de poder e obediência.” Além da educação regular, do estímulo ao trabalho e dos casamentos interétnicos, a ação evangelizadora também fazia parte da estratégia de civilização. (p. 280).

Esse debate viria a ser marcado no século XIX, como aponta a própria autora, pela discussão em torno da ideia de *raça*, como se evidencia neste trecho escrito pelos naturalistas Spix e Martius:

Os índios, que formaram grandes famílias, permaneceram na maioria entre os brancos; a sua existência, no entanto, não melhorara, quando podiam considerar-se em pé de igualdade com eles perante a lei; faltava-lhes justamente tudo o que dá valor à liberdade civil: juízo, desembaraço, atividade. Muitas necessidades tornaram-nos continuamente dependentes das raças mais civilizadas, a que eles pelo menos temporariamente serviam, de modo que, embora não tivessem mais

tal nome, tem de ser considerados, todavia, como escravos explorados dos outros. (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 46 *apud* SAMPAIO, 2011, p. 282).

Os índios de von Martius e de Pauw seriam o oposto do indígena do iluminismo, sendo resultado de um estado de degenerescência e destinados ao desaparecimento. Parte deste contexto foi já aqui abordado ao apresentarmos os textos de Bonifácio (cuja perspectiva é oposta à de Martius e de Pauw) e de Varnhagen: os indígenas seriam incapazes de serem civilizados por sua própria natureza, sendo a questão, em seu bojo, referente ao lugar dos indígenas no sistema de hierarquias da sociedade colonizadora. Justificar-se-ia sua dominação não apenas por sua inferioridade material, mas pela inexorabilidade de sua condição original.

Outra análise nesse sentido é trazida por Monteiro (2001, p. 171-178), ao escrever sobre os indígenas e as teorias raciais a partir de meados do século XIX, destacando três condicionantes do consumo das teses raciais estrangeiras no Brasil. Em primeiro lugar, a dicotomia entre os tupis, vistos como raiz da brasilidade; e os tapuias (os não tupis), vistos como selvagens e um empecilho à civilização; em segundo lugar, destacam-se as doutrinas que pregavam a inferioridade indígena e seu inexorável desaparecimento; e em terceiro lugar, encontravam-se as discussões em torno do aproveitamento da mão de obra indígena em substituição à negra, dado o fim do tráfico negreiro em 1850. O último quartel do século XIX seria caracterizado pelo constante debate nos meios científicos entre duas vertentes: a primeira, a partir da qual aspectos positivos da mestiçagem seriam apontados, sendo essa a base da formação do povo brasileiro; e uma segunda, predominante, a partir da qual aspectos negativos dos povos indígenas seriam ressaltados, reforçando sua inferioridade física, moral e intelectual, chegando a propor, inclusive, seu extermínio.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

Nesse contexto, buscando uma perspectiva mais objetiva dos povos indígenas do Brasil e de seu ambiente, são realizadas inúmeras expedições de naturalistas à Amazônia, ao longo do século XIX, dentre as quais se destacam a Expedição Langsdorff (1824-29); as viagens de Robert Hermann Schomburgk (1835-39); do príncipe Adalberto da Prússia (1842); de Francis de Laporte de Castelnau (1843-1847); de Richard Spruce (1849-1864); Richard Bates (1848-1859); de Louis Agassiz (1865-1866); de Franz Keller-Leuzinger (1867); de Jules Crévaux (1878-79); de José Barbosa Rodrigues (1875); Henri Coudreau (1866); Karl von den Steinen (1884-1887, 1896-1898); e Theodor Koch-Grünberg (1898-1900, 1903-05, 11-13 e 1924), dentre outros.²⁷

Também deste período são a *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (1839); os *Arquivos do Museu Nacional* (1876); e a *Revista do Museu Paulista* (1895), para mencionarmos as mais importantes do período. Uma olhada nos primeiros números destes periódicos é bastante ilustrativa do que foi trazido até aqui. Vejamos.

Em seu primeiro número, a *Revista do Museu Paulista* traz uma reflexão sobre o avanço no estudo da história da origem “da cultura humana”, o qual exigiria “uma nova exposição da historia mais antiga d’estas raças, em grande parte extinctas ou pouco civilizadas”²⁸ (p. 35).

Veremos alguns anos mais tarde o mesmo Ihering escrevendo, em artigo intitulado “A anthropologia no estado de São Paulo”,²⁹ que

²⁷ Cf Moura, 2012, p. 44-49.

²⁸ *A civilização prehistorica do Brazil Meridional, pelo Dr. H. von Ihering*, então Diretor do Museu Paulista. Hermann von Ihering formou-se em ciências naturais e medicina, tendo se formado no auge do darwinismo, como pode ser perceber, por exemplo, no *necrologio* escrito em homenagem a Fritz Mueller (autor de um texto intitulado “Pró Darwin” – *Für Darwin* – em 1864, publicado pelo próprio Darwin, em inglês, em 1868), publicado em 1898 no vol. 3 da *Revista do Museu Paulista*.

²⁹ Publicado no volume VII da *Revista do Museu Paulista* (1907).

Os actuaes indios do Estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como tambem nos outros Estados do Brazil, não se póde esperar trabalho sério e continuado dos indios civilizados e como os Caingangs selvagens são um impecilio para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não ha outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu exterminio. A conversão dos indios não tem dado resultado satisfactorio; aquelles indios que se uniram aos portuguezes immigrados, só deixaram uma influencia malefica nos habitos da população rural. E' minha convicção de que é devido essencialmente a essas circumstancias, que o Estado de S. Paulo é obrigado a introduzir milhares de imigrantes, pois que não se póde contar, de modo eficaz e seguro, com os serviços dessa população indigena, para os trabalhos que a lavoura exige. (p. 215).³⁰

Também de “raças indígenas” trata o primeiro número dos Arquivos do Museu Nacional, em dois artigos: Contribuições para o estudo anthropologico das raças indígenas do Brazil pelos Drs. Lacerda Filho e Rodrigues Peixoto e Contribuições para o estudo anthropologico das raças indígenas do Brazil – nota sobre a conformação dos dentes pelo Dr. Lacerda Filho. Retomaremos parte desta discussão em nosso próximo item, mas cabe aqui salientar a polissemia do próprio conceito de “raça”, quando aplicado aos povos indígenas. Certamente, o conceito empregado por Rodrigues Ferreira, ao final do século XVIII, não terá o mesmo sentido daquele, empregado por João Batista de Lacerda em seu texto O congresso universal das raças reunido em Londres (1911): apreciação

³⁰ Compare-se com o trecho de João Baptista de Lacerda sobre a força muscular indígena, apresentado adiante.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

e comentários (1912): o quadro de referências do iluminismo não seria o mesmo da história natural ou das antropologias (biológica e cultural) dos séculos XIX e XX, bem como variariam também os usos políticos dessa e de outras categorias (a eugenia viria a ser o exemplo mais emblemático disso, como veremos adiante).

No final do século XIX tem-se ainda a Exposição Anthropologica Brasileira, realizada pelo Museu Nacional do Rio de Janeiro,³¹ aberta em 29 de julho de 1882 e com duração de três meses. Há, em relação à essa exposição, duas fontes particularmente interessantes: a primeira é o seu Guia, folheto com pouco mais de 50 páginas onde se têm listados os objetos expostos nas diversas salas da exposição: Sala Vaz de Caminha (onde se encontrariam arcos, flechas, lanças, remos etc. de diferentes tribos do Brazil, sendo expressamente proibido tocar nos objetos: “tanto mais quanto convém advertir que alguns dos referidos objectos estão envenenados”); Sala Vaz de Caminha (onde estriam instrumentos de guerra, caça, pesca e música, incluindo estampas da viagem de Alexandre Rodrigues Ferreira); Sala Lery (com fragmentos de “louça antiga” provenientes da Amazônia e de Sambaquis); Sala Hartt (com “cerâmicas antigas”); Sala Lund (com “esqueletos e craneos de indígenas Tembés e Turiuáras exhumanados pelo dr. Landislau Netto nas antigas muiracaueras das margens do rio Capim, província do Pará; três esqueletos expostos pelo dr. Duarte Paranhos Schutel; grande numero de craneos de diversas tribus de Botocudos; muitos ossos retirados dos sambaquis da província de Sancta Catharina; e photographias de Botocudos tiradas pela Comissão Geologica dirigida pelo professor Hartt”); Sala Martius (com esteiras e cerâmicas); e Sala Gabriel Soares (com “arte plumaria brasileira, adornos, tecidos e vestes de muitas tribos do Brazil”). Evidencia-se,

³¹ Localizado à época no Campo de Santana, no centro do Rio de Janeiro, atual “Praça da República”. O Museu só seria transferido para a Quinta da Boa Vista em 1892.

assim, a correlação feita no período entre a cultura material, o “estágio de civilização” e características físicas, fornecidas fundamentalmente pela craniometria. Como escreve J.A. Serra, na Revista da exposição – exposta a seguir – em artigo intitulado “Desenvolvimento da Raça”, a organização da exposição a par da história natural possibilitaria o “estudo comparativo de toda a variedade de typos americanos e ao conhecimento do progresso que foram tendo, dos usos que modificaram e dos novos moldes a que se adaptaram”, ainda que lá faltasse reunir “os materiaes que falem de todos os mestiçamentos por que ha passado a nossa raça, e todos os adiantamentos obtidos pela assimilação” (p. 81).

A segunda fonte disponível a partir da Exposição é a Revista da Exposição Anthropologica Brasileira, dirigida e collaborada por Mello Moraes Filho, com desenhos de Huascar de Vergara e gravuras de Alfredo Pinheiro & Villas-Bôas, constituindo-se em um documento muito mais robusto que o anterior, com 112 artigos publicados em suas quase 200 folhas.³² A seção de apresentação, intitulada “Ao Leitor” traz vários elementos sobre os quais temos nos debruçado, oferecendo uma interessante síntese das ideias em vigor no ambiente acadêmico brasileiro ao final do século XIX:

O estudo do homem primitivo do antigo continente, do qual ninguem cuidou até o começo do presente seculo, desenvolveu-se subitamente por ultimo, e de tal fórma, que mister se fez tornal-o extensivo ás raças que senhoreavam o vasto continente americano quando o genio de Colombo logrou desvendar o acanhado mundo conhecido de seus coevos, os largos horizontes do immenso hemispherio do occidente. O Novo Mundo, exornado de tamanhas e tão

³² Dada a raridade dessa fonte, opto por inserir algumas citações mais longas nas páginas que se seguem, como forma de contribuir para o registro dessa fonte.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

ignotas louçanias, offerecia no seu largo seio de millenarias matarias – primogenitas da terra -, de rios-oceanos, de cordilheiras inacessiveis e de planícies incommensuraveis, todas as phases gradualmente percorridas pela humanidade no antigo hemispherio na sua ascensional intellectualidade. Creaturas ahi havia que do homem só possuíam a feição e a natureza physica; indivíduos que tinham na quase privação da linguagem modulativa e expressora do pensamento, nos gestos toscos e nos costumes simios, boa parte do caracter dos brutos com os quaes conviviam e privavam em promiscua ferocidade. Seriam taes entidades a primeira fórma plastica – o blastoderma psychologico da individualidade humana –, ou representariam pelo contrario o embrutecimento atávico de ascendentes mais perfeitos? Seja como fôr, é certo que, se semelhantes seres viviam em determinadas zonas, do lado oriental e do extremo austral do continente, ninguém hoje ignora que, nas orlas alcantiladas das bandas do poente deste mesmo solo, impérios se erguiam tão poderosos como os que mais o foram primitivamente nas terras asiáticas; prosperavam nações constructoras e arrojadas como as do Egypto e da Assyria, classes letradas e entendidas na sciencia das leis e dos astros, como as dos magos da vetusta Pérsia, seitas religiosas de ascéticos e severos ritos, como as do Indostão, e artífices tecelões e oleiros, como os operários chins e japonezes. E mais ainda, entre estes dous extremos, notavam-se todas as gradações de uma cadêa de progressão crescente, desde o bravio troglodyta até o culto Quichua, o industrioso Azteca e o vidente Maya.

A partir daí o autor – Landislau Netto, diretor do Museu Nacional – passa a dissertar sobre a evolução no uso das armas e na linguagem, utilizando de dados provenientes da comparação de crânios.

A *Revista*, em si, conta com diversos artigos, escritos sobre os mais diferentes temas e cujos autores vão de militares a pesquisadores, mesclados a poesias, vocabulários de línguas indígenas e *descrições* de alguns povos indígenas. Alguns textos chamam particularmente a atenção.

Em um deles, denominado *Do Atavismo*, Landislau Netto escreve sobre os “symptomias atávicos nas pessoas mestiças” com sangue africano, notando-se, além do “desenvolvimento dos labios e das narinas” e do “encrespamento do cabelo”, percebe-se “o apparecimento do cheiro acre e nauseabundo da transpiração axillar, denominado *catinga*” (p. 4). Além dessas, o autor acrescenta

pronunciada indolencia, apathia excessiva e profunda abstracção, ou antes uma inacção intellectual, que lembra muito particularmente a estúpida inaptidão do negro. A esse abatimento, entretanto, antepõe-se um quer que seja de lubrico, e um como desabrochar pujante de bruta sensualidade, a que só podem contrapôr efficiente dique os liames da mais vigorosa educação moral. (p. 4).

Ao contrário, entre os “atávicos de origem indígena”, caracterizar-se-ia não “a féra animalidade”, mas

quasi sempre uma tal ou qual perfectabilidade de caracter moral e um desenvolvimento intellectual, que vem garantindo desde a mais tenra infancia do joven individuo o homem laborioso e honesto, que há de dahi sahir para arrimo da família, para beneficio da patria e bem geral da humanidade. (p. 5).

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

Na página seguinte foi publicado artigo de João Baptista de Lacerda, então subdiretor do laboratório de fisiologia experimental do Museu, intitulado “A força muscular e a delicadeza dos sentidos dos nossos indígenas”. Nele, Lacerda descreve um fato ao seu ver paradoxal: os indígenas, apesar de terem músculos mais desenvolvidos, não teriam energia de contração muscular. Ele chegou a tal conclusão após comparar os resultados obtidos em dinamômetro com três indígenas (um xerente e dois botocudos) com as indicações do aparelho quando aplicado a “indivíduos civilizados da raça branca, de musculatura medíocre, e que jámais se tinham entregado a trabalhos braçaes”. Em seu experimento, apesar de terem musculatura mais proeminente, os indígenas haviam se saído pior do que os “civilizados”, demonstrando menor força muscular. Sua questão passa a ser se esse seria “um caracter de raça, e será elle extensivo a todos os selvagens do Brazil?”.

A conclusão do autor é bastante elucidativa, se analisada à luz do que temos trazido até aqui:

Poder-se-hia antes admitir que o músculo indígena *fadiga-se* mais depressa que o músculo da raça branca civilizada. Ao menos esta interpretação hypothetica estaria de accordo com factos reconhecidos da inaptidão dos nossos selvagens para os trabalhos penosos e prolongados. Trazidos para o meio civilizado, elles continuam a revelar a mesma inaptidão. A consequência importante desse facto seria – que o nosso indígena, mesmo civilizado, não poderia produzir a mesma quantidade de trabalho útil, no mesmo tempo, que os indivíduos de outra raça, especialmente da raça negra. Reduzido o problema physiologico a estes termos, fácil é comprehender-se o seu alcance no aproveitamento das forças indigenas do paiz para os árduos trabalhos da lavoura. O indio não

poderia substituir o negro como instrumento de trabalho; a sua produção seria descontínua, necessitando intervallos maiores de repouso. Eis ahi como de um problema anthropologico deduz-se um problema econômico e industrial, o que mais uma vez demonstra que a anthropologia não é uma sciencia meramente especulativa, mas que ella é susceptível de ter applicações praticas e úteis. (p. 6).

Tal caráter de *raça*, de *ciência* e de *civilização* como perspectivas interligadas é, ao que se vê, uma constante na mais de uma centena de artigos que constituem o volume. Um texto mais nos chama a atenção em relação a temática deste trabalho, por trazer a discussão sobre sexualidade para uma perspectiva *científica*: “A união sexual sob o ponto de vista sociológico”, escrito por Pedro Eunápio da Silva Deiró:

Entre os variados phenomenos sociaes, que entram no plano da sociologia – a união dos sexos – tem sido objecto de aprofundados exames, desde o modo simples nas tribus selvagens até as fôrmas religiosas e legaes nos povos civilizados. Toda severidade do methodo *á priori*, todas as conjecturas da inducção, ainda não conseguiram verificar a multiplicidade dos factos e menos descobrir a lei, que os domina. Os sociologistas, apesar de soberbas pretensões, não conhecem a causa da variabilidade do phenomeno, nem assignalam o termo e a fôrma de sua evolução definitiva. A anthropologia debalde tem investigado os segredos da estructura do vertebrado humano; a physiologia indica em vão as qualidades *affectivas*; a psychologia a acção incontestável da mentalidade; a mesologia não explica pela influencia

do mundo exterior a causa determinante dos actos, paixões e idéas. Assim os sociologistas não podem afirmar a razão, por que o casamento, ou união dos sexos, tem variado, e se a sua evolução se resolverá por novas fôrmas. Tentando apurar todos os elementos, o sociologista arma-se com o archote das sciencias, recolhe os testemunhos, que assig-nalam a passagem das raças humanas por sobre a terra e as praticas, de que usam. Reunir os factos sociaes, desde os mais pequenos grupos ethnicos, até as grandes agglomera-ções de homens, constituindo homogeneamente um povo em qualquer gráo de civilisação, não é por certo resolver o problema. Neste ponto estaca a sociologia. Ella ignora muito, conjectura, e investiga ainda. O estudo do presente assumpto, em cada grupo ethnico, parece indicar soluções contradictorias, umas destruindo as outras de tal modo, que é impossível estabelecer a lei empírica do facto da união sexual. Releva, porém, reconhecer que cada raça procede por impulsos diferentes. Porque os homens e as mulheres se unem? A natureza deu-lhes os órgãos apropriados á união sexual, mas as causas impulsivas divergem de um conti-nente a outro; de um paiz a outro; de uma raça á outra, e na mesma raça não são idênticas e efficazes nos mesmos grupos. Essa união dos sexos, sob as varias fôrmas do casamento, opera-se conforme as necessidades phisicas, as tendências moraes, religiosas, o meio social. Nos povos civilisados o casamento, consagrado pela religião, regulado pelas leis, é uma instituição social, contra a qual principalmente o espirito moderno se revolta, porque parece uma imposição contra a livre natureza do homem. Dahi vem o recurso ao

divorcio, que juristas, philosophos e legisladores, reputam um progresso, e a igreja, que se julga representante da verdade, não pôde tolerar. Estará de accordo cora a natureza humana a união dos sexos segundo as fôrmas do casamento? Pôde a sociologia, examinando os differentes modos, por que os homens, desde os selvagens da America e África até as grandes raças da índia e China, se unem e casam, dizer a ultima palavra nesta questão? Faremos n'outro numero um rápido exame. (p. 26-27).

Infelizmente Deiró não realizou, até onde sabemos, seu intento de escrever sobre o casamento a partir dessa perspectiva de uma sociologia comparada. Do autor sabe-se pouco: baiano, nascido em 1829 e falecido na pobreza em 1909, foi jornalista, historiador e político no período da monarquia. Fora isso, por seus outros escritos na mesma *revista* (notadamente o texto intitulado “A luta pela existência e os costumes guerreiros”), sabe-se que a exemplo de Netto, Ihering e Lacerda, suas ideias também iam ao encontro do darwinismo. Trata-se da busca de um olhar *objetivo* sobre a questão do casamento em relação a natureza humana, o que certamente representa uma clivagem, se comparado ao olhar *religioso* da Igreja católica, apontada por Deiró em seu texto como julgando-se dona da verdade: como já apontamos aqui, o homem, visto como organismo, passava a ser visto não mais sob o prisma da moral, mas da perspectiva científica. De qualquer forma, vale salientar que o autor não põe em xeque o casamento enquanto algo a ser realizado entre homens e mulheres. Ao contrário, questiona textualmente “por que homens e mulheres se unem”: trata-se de uma união entre sexos diferentes, com aparatos físicos diferentemente dispostos pela natureza. A perspectiva de raça, a partir de um olhar científico (fazendo uso da antropologia física e/ou das ideias

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

de Joseph Gall, Charles Darwin, Louis Agassiz ou Paul Broca) buscava compreender justamente o desenvolvimento e formação desse aparato.

Abrindo um parêntesis e ainda que, a princípio, tais questões não sejam diretamente abordadas neste trabalho, é importante apontarmos no que consistia esse projeto de Antropologia, dado seu impacto sobre as teorias raciais às quais nos referimos. Nesse sentido, Faria (1952) nos fornece um panorama do projeto antropológico da época, no Museu Nacional. Segundo ele, já em 1858 estabelecia-se na seção dedicada à antropologia das *Instruções para a comissão científica encarregada de explorar o interior de algumas províncias do Brasil menos conhecidas* a conveniência de se “coligir crânios de tôdas das raças naturais do país, e moldar no vivo algumas cabeças, para à vista de certos dados morais poder verificar conjuntamente o que há de mais positivo no sistema de Gall” (p. 4). Entre as décadas de 1850 e 1870, no Rio de Janeiro e Bahia as faculdades de medicina tinham já entre suas teses defendidas temas como “as raças, os sexos e as idades imprimem caracteres reais na cabeça óssea?”, “As raças humanas provêm de uma só origem?”, bem como surgiam vários artigos acadêmicos sobre craniologia indígena, em revistas estrangeiras. Em 1876 Landislau Neto reforma a estrutura do Museu Nacional, referindo-se pela primeira vez expressamente à Antropologia, com a seção *de antropologia, zoologia geral e aplicada, anatomia comparada e paleontologia animal* (p. 7-8). Assim, em 1877 dava-se início pela primeira vez no Brasil a um curso público de Antropologia, tendo à frente João Baptista de Lacerda, autor do estudo sobre força muscular entre indígenas, mencionado aqui há pouco. No projeto do curso, com previsão de dois anos de duração, Lacerda estabelecia que “no primeiro ano nos ocuparemos com o estudo das raças humanas, principalmente das raças da América, tocando incidentalmente nas questões de herança, mestiçagem e aclimação. As grandes questões gerais de monogenismo e poligenismo e transformismo ficarão para o fim”. Como veremos a frente – e com isso fecha-se este parêntesis – tais questões

nos permitirão contextualizar melhor a relação entre essa perspectiva racial, sexualidade indígena e o processo de colonização.

Como vimos, do casamento e do sexo advinham questões importantíssimas ligadas ao progresso da *pátria*: a depender do cruzamento entre raças, poderiam nascer homens com menor aptidão ao trabalho ou com problemas de inteligência ou temperamento. A regulação que antes passava pelo sangue gradualmente chegou ao controle da população como forma de aperfeiçoamento das raças, buscando o progresso da *nação*. O texto sobre atavismo deixa tal perspectiva clara, passando a caber ao saber acadêmico (especialmente à história natural e à antropologia) transcender o papel de uma “ciência meramente especulativa”, tendo “aplicações práticas e úteis”. Neste ponto, cabe-nos, neste sentido, buscar entender como as teorias raciais e a sexualidade se relacionam em um contexto de colonização.

Algumas respostas podem ser obtidas a partir da leitura de *Desejo colonial*, onde é traçada a genealogia do desejo, desde seu aparecimento até sua refutação ao longo da história do pensamento racial. Nesse livro seu autor, Robert Young, propõe que as teorias raciais fossem teorias dissimuladas sobre o desejo, dado que ao longo do século XIX elas se debruçavam sobretudo em questões relacionadas ao hibridismo – ou seja, sobre a possibilidade, ou não, do cruzamento entre diferentes raças e/ou espécies, sobretudo na sexualidade e nas uniões envolvendo brancos e negros. Descrito pelo autor, o percurso dos argumentos da ciência em apoio ao preconceito racial remete, em larga medida, ao que traçamos até aqui: da “teoria dos ‘tipos’, para questões de diferenças psicológicas, intelectuais e ‘morais’, para as ideias apavorantes do darwinismo social e da eugenia, e para a adaptação da teoria evolutiva a ideias de supremacia racial e da extinção das raças” (YOUNG, 1995, p. 16).

Já apontamos como no Brasil esse debate relacionava-se à caracterização, ou não, do país enquanto nação civilizada. Vimos, também, como as

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

políticas indigenistas dos séculos XVIII e XIX refletiam – seja por meio da retórica da brandura, seja em seu projeto racional de catequese, ou na perspectiva de assimilação pelo trabalho, dentre outras – um propósito de *civilização*. Foi dito aqui – em especial ao discutirmos a influência de José Bonifácio sobre o *Regulamento* de 1845 – que essa perspectiva de “civilidade” deveria ser compreendida a partir de seu sentido etimológico, ou seja, de tornar os indígenas em cidadãos “úteis” e vassalos leais para a Coroa e o Império, fornecendo “braços” e auxiliando na manutenção da integridade territorial do país. De certa forma, o próprio conceito de “civilização” mereceria ser devidamente problematizado, posto que não possui o mesmo sentido entre os séculos XVIII (a partir de um paradigma iluminista) e o final do século XIX (visto já sob uma ótica “científica”, em larga medida ligado ao conceito de “raça”). A vida sexual do Homem (visto como organismo e espécie) deste período, ao contrário daquela dos séculos anteriores (a partir de uma moral religiosa, pautada em S. Tomás de Aquino e Aristóteles), interessava diretamente ao Estado, por relacionar-se diretamente à qualidade do trabalhador de que a Coroa disporia, sendo esta importância não mais tanto pelo receio de uma punição divina (como no caso da sodomia), mas pelas consequências que um eventual híbrido proveniente de seus intercursos poderia ter em termos de economia e política. Seus atavismos, seu temperamento, sua moral e seu pendor para o trabalho ligavam-se à sua natureza e esta ligava-se diretamente à sua raça. Raça, Sexo e Civilização estão estreitamente ligados entre si e aos projetos de colonização indígena tendo como finalidade última o *progresso*, a *nação* e, intrinsecamente, sua incorporação compulsória ao sistema econômico dominante – esse ponto será retomado adiante.

Temos assim um sistema de ideias cuja base é sustentada por duas posições antitéticas: de um lado, a ideia de progresso e, de outro, a de degeneração. Ou seria possível incorporar os indígenas pela educação,

exemplo e trabalho, como se pensava a partir de ideais iluministas; ou o destino dos indígenas seria a extinção, como consequência de um processo de seleção natural, dada sua pouca capacidade mental, intelectual, moral e física, comprovada pelas pesquisas craniométricas. De qualquer forma, caberia ao Estado controlar a vida sexual de seus súditos buscando evitar a decadência moral e possível desaparecimento de seu povo. De certa forma tem-se aí uma variação sobre a ideia de sodomia nos séculos anteriores, como algo a ser reprimido pela Coroa e pela Igreja a fim de evitar a punição divina: agora o controle sobre a vida sexual dos súditos se dava pelo olhar da economia, a partir de uma perspectiva científica sobre raça.

Ao tratar desses dois polos – progresso e degeneração – Young escreve como o primeiro se pauta na perspectiva iluminista, dentro da qual o homem gradualmente evolui de selvagem a civilizado (p. 55). Segundo ele, “civilização” consistia em

fundamentalmente um conceito comparativo, que adquiriu o seu significado de ponto de saturação em uma visão histórica do avanço da humanidade. A civilização expressava não apenas a culminação deste longo processo histórico, uma “condição alcançada de refinamento e ordem”, mas, também, o próprio processo. Essa reformulação da história numa série de estágios significava que aqueles períodos anteriores, que se julgava terem sido superados pela civilização, tinham que ser rapidamente interpretados: a pré-história da selvageria e da barbárie, o Mundo Antigo, a Europa Medieval e Renascentista, todos eram agora parte de uma narrativa que conduzia à civilização do presente. (YOUNG, 1995, p. 38).

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

À essa perspectiva teleológica de progresso da civilização, como processo unilinear e europeu, contrapunha-se a tese da degenerescência, “derivada da Bíblia, segundo a qual o homem havia sido criado branco, civilizado e agraciado com a revelação da religião verdadeira, mas desde então degenerara, sob certas condições, para a selvageria” (YOUNG, 1995, p. 55). Ilustrativa é, nesse sentido, a leitura do *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et Morales de l'espèce humaine et les causes qui produisent ces variétés maladives*, publicado em 1857 por Benedict-Augustin Morel. Em sua seção “O que se deve entender por degenerescência na espécie humana?”, escreve Morel que

a degenerescência é um estado morbidamente constituído e que o ser degenerado, se for abandonado a si próprio, cai numa degradação progressiva. Torna-se (e não temo repetir essa verdade), torna-se, não somente incapaz de formar na humanidade a cadeia de transmissibilidade de um progresso, mas é também o maior obstáculo a esse progresso, por seu contato com a parte sadia da população. A duração de sua existência é enfim limitada, como a de todas as monstruosidades. (MOREL, 2008, p. 501).

As degenerescências, assim, seriam transmitidas hereditariamente, pondo em xeque a própria existência da humanidade, incluindo aí, além da raça, as sexualidades que operavam fora da norma. Para Darwin, por exemplo, em *A Origem das Espécies e a Seleção Sexual*, a “degeneração sexual é uma espécie de ‘anti-evolucionismo’, um retorno a um estado primitivo em que não há diferença entre sexos” (SCURO, 2014, p. 29). As raças e sexualidades que operassem fora dos padrões “civilizados” tinham em comum serem ambas entendidas como uma degradação do ponto de vista evolutivo, pondo a humanidade (cujo parâmetro era europeu, branco, heterossexual e cristão) em risco.

Se o conceito de “civilização” significava o “projeto ideológico do imperialismo” (YOUNG, 1998, p. 60) dentro do qual se inserem o racismo moderno e a ciência da época,³³ e se tais teorias de superioridade racial serviam para justificar, moralmente, a expansão colonial (YOUNG, 1995, p. 111) – tendo inclusive se tornado “o princípio comum do saber acadêmico do século XIX” (YOUNG, 1995, p. 113) –; pode-se sugerir que o caráter heteronormativo das políticas aplicadas aos povos indígenas fossem permeados dessa perspectiva racial,³⁴ operando como princípio ordenador da sociedade e da relação entre Estado e indivíduos.

Na sentença citada, entendo por *heteronormatividade* como um conjunto de procedimentos de naturalização e imposição da heterossexualidade enquanto norma, nos termos expostos por Miskolci:

A heteronormatividade expressa as expectativas, as demandas e as obrigações sociais que derivam do pressuposto da heterossexualidade como natural e, portanto, fundamento da sociedade. [...] a heteronormatividade é um conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle, até mesmo aqueles que não se relacionam com pessoas do sexo oposto. Assim, ela não se refere apenas aos sujeitos legítimos e normalizados, mas é uma denominação contemporânea para o dispositivo histórico da sexualidade que evidencia seu objetivo: formar todos para serem heterossexuais ou organizarem suas vidas a partir do modelo supostamente coerente, superior e “natural” da heterossexualidade. (MISKOLCI, 2009, p. 156-157).

³³ “O racismo moderno é uma invenção acadêmica” (YOUNG, 1998, p. 79).

³⁴ E vice-versa, posto que Raça deriva dos pensamentos e interpretações sobre misturas sexuais e sua descendência.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

Assim, ao usar o termo *colonização das sexualidades indígenas* refiro-me preliminarmente a processos de heterossexualização compulsória e heteronormatividade³⁵ 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

³⁵ 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, p. 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).

conjunto de ações que buscavam normalizar a vida indígena, incluindo aí 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”, 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. Veremos adiante que, ao final e ao cabo, o índio *queer*³⁶ sofre não tanto por sua sexualidade, quanto por sua indianidade. Novamente: retornaremos a esse ponto adiante, após apresentarmos novos dados ao longo deste trabalho.

Em segundo lugar, o uso do termo “colonização” para referir-me ao processo de *colonização* das sexualidades indígenas não é gratuito. Nas páginas a seguir, ao discutirmos a noção de colonialidade, isso ficará evidente, mas 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, a partir de um jogo de poder 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,

³⁶ Neste caso, preliminarmente faço uso do termo para me referir às sexualidades que operam fora do modelo heteronormativo, em consonância com as críticas *two-spirit* a serem apresentadas no próximo capítulo.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

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 findos com a independência das colônias, mas a um processo mais amplo, cujo efeito transcenda 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*.³⁷ 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 racial, revezam-se a níveis diferentes para fazerem, literalmente, do autóctone um objecto nas mãos da nação ocupante. Este homem-objeto, 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

³⁷ 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 crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho de clasificar*” (MIGNOLO, 2007, p. 17; 34).

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 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, comitê, 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,

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

de culturas espezinhadas, 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.

É interessante apontarmos a perspectiva de “colonialidade do poder”, conforme elaborada pelo sociólogo peruano Anibal Quijano (QUIJANO, 2005, p. 107). A colonialidade do poder seria um padrão de poder reproduzido em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser; mantido mesmo ao final da dominação colonial e operando na imaginação dos povos dominados, baseando-se em uma classificação social racial da população mundial, a partir de uma perspectiva eurocentrada. Como aponta Grosfoguel, o termo designa “um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial e com a inscrição de migrantes do terceiro mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais” (2008, p. 126).

A matriz colonial do poder viria, assim, como consequência da colonização das Américas, momento em que há mudanças radicais na história da humanidade. Em escala de orientação, Mignolo e Tlostanova (2008, p. 111 e seguintes) descrevem sinteticamente tais mudanças em quatro esferas inter-relacionadas de organização social: (1) Nível Econômico: Apropriação de terras e de trabalho para produção de *commodities* para o mercado global. A América não foi incorporada a um sistema capitalista já existente mas, ao contrário, a economia capitalista de hoje não seria

possível sem a existência da América; (2) Autoridade: Concomitante a isso, as instituições espanholas e cristãs se estabelecem de modo a controlar a autoridade – ou seja, dismantelar as formas de autoridade aqui existentes; (3) Sexualidades – O controle do gênero e da sexualidade com vistas a se conformar ao controle da economia e da autoridade. A moralidade cristã, a ideia de família e superioridade patriarcal foram impostas ao mesmo tempo em que a homossexualidade foi condenada e posta ao lado do demônio; e (4) Controle do conhecimento e da subjetividade: com colégios, universidades etc., sendo fundados, surge o controle do conhecimento e, conseqüentemente, da subjetividade. Todos esses níveis da matriz colonial do poder seriam inter-relacionados e interdependentes, sendo unidos pelo racismo não tendo significado somente a criação de uma nova “economia mundo”, mas também a formação do primeiro grande discurso do mundo moderno, vinculado à mentalidade aristocrática cristã de “discurso de limpeza do sangue”. Nesse sentido, o imaginário europeu a partir do século XVI já não tinha espaço para a coexistência de diferentes formas de ver o mundo, mas buscava taxonomizá-las conforme uma hierarquia de tempo e de espaço.

Muito poderia ser dito aqui sobre a noção de colonialidade (e esperamos voltar a esse tópico adiante), mas interessa-nos aqui a visão decolonial em torno da ideia de raça.

Aponta Quijano, neste sentido, que

raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. [...] Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos. Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não europeus. (QUIJANO, 2005, p. 107).

O racismo viria a unificar os diversos níveis da matriz colonial do poder (no controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e sexualidade, e da subjetividade e do conhecimento). Ele surge, assim, como termo instrumental para privar os seres humanos de sua humanidade, suprimindo também seu ser e seus saberes: lhes são anuladas quaisquer condições de existência, dentro de seus próprios termos. Como vimos, a ideia de “raça” para Quijano é central, posto ser esse o conceito norteador e ordenador das lutas de poder e dos produtos delas derivadas: sexo, trabalho, autoridade coletiva e a subjetividade/intersubjetividade. Dessa maneira, a ideia de sexualidade estaria subordinada à de raça.

Tais relações virão a se enredar, veremos, ao longo do século XX, após a proclamação da República, em 1889, com novos atores, paradigmas e práticas vindo a marcar este período. A questão passa a ser se os processos aqui descritos permanecem; se sim, de que forma e, finalmente, de que instrumental analítico podemos lançar mão para mais bem compreendê-los? Vejamos.

3.2 Transformando o índio em um “índio melhor”³⁸

Afirmamos que raça, sexo e civilização estariam ligados entre si e a projetos de colonização indígena, engendrando noções de *progresso* e

³⁸ Subtítulo baseado em texto escrito pelo funcionário do SPI, Luiz Bueno Horta Barbosa em seu *Pelo índio e pela sua proteção oficial* (1923), para quem o SPI “não procura nem espera transformar

nação e justificando sua incorporação compulsória ao sistema econômico do colonizador. A proclamação da República, em 1889 e a criação, pela primeira vez, de um ente estatal laico de gestão dos povos indígenas a partir de 1910 não apenas significaram a continuidade desse modelo, mas, em vários aspectos, seu revigoramento: *Ciência e Nação* se interpenetrarão ao longo da República Velha até, aproximadamente, meados do século XX. Valores universais pautados nos saberes científicos em voga tratarão de imprimir uma nova ordem moral a partir da qual território e população virão a ser integrados a um projeto nacional. Em princípio, tendo por base o positivismo, o evolucionismo e o darwinismo social, a ação republicana nas esferas da saúde e educação tratará de inscrever os povos indígenas à nação³⁹ por meio de campanhas sanitárias, rituais cívicos, inserção de novos hábitos alimentares, noções de higiene, trabalho e padrões morais; sendo que tal *modus operandi* repercutirá diretamente na normalização das sexualidades indígenas. Como isso se deu?

No início do século XX, o Brasil era um país repleto de vazios em seu mapa. Uma viagem do Rio de Janeiro a Cuiabá durava mais de um mês, passando por diferentes países percorrendo a bacia do Prata e a fronteira oeste do país era em grande parte desconhecida. Na época, o Mato Grosso correspondia a um quinto do território nacional e, em 1891 o Congresso

o índio, seus hábitos, seus costumes, a sua mentalidade, or uma série de discursos, ou de lições verbais, de prescrições, proibições e conselhos; *conta apenas melhorá-lo*, peoporcionando-lhe os meios, o exemplo e os incentivos indiretos para isso: melhorar os seus meios de trabalho, pela introdução de ferramentas; as suas roupas, pelo fornecimento de tecidos e dos meios de usar da arte de coser, à mão e à máquina; a preparação de seus alimentos, pela introdução do sal, da gordura, dos utensílios de ferro, etc.; as suas habitações, os objetos de uso doméstico; enfim, melhorar tudo quanto ele tem e que constitui o fundo mesmo de toda existência social. *E de todo esse trabalho, resulta que o índio se torna um melhor índio e não um mísero ente sem classificação social possível*, por ter perdido a civilização a quem pertencia sem ter conseguido entrar naquela para onde o queriam levar". (*apud* RIBEIRO, 1979, p. 140, grifo nosso).

³⁹ Não apenas os povos indígenas seriam alvo dessa ação, como veremos adiante, mas também populações rurais, pobres, negras, dentre outras.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

Nacional autorizava o Presidente da República a elaborar um plano geral de linhas telegráficas, sendo que Cândido Mariano Silva Rondon, um jovem militar matogrossense, formado pela Escola Superior de Guerra e recém convertido à religião positivista (1898) se destaca e toma a frente desses trabalhos na região que atualmente compreende os Estados do Acre, Amazonas, Mato Grosso e Rondônia (BIGIO, 2000).⁴⁰ Sua forma de agir e pensar pode nos lançar alguma luz sobre como pensava parcela das elites políticas republicanas na Primeira República, não apenas no tocante à questão indígena, mas com relação ao projeto de construção da Nação.

Rondon escreve, nas primeiras páginas do primeiro volume de seu “Índios do Brasil” – livros com as fotos das expedições da Comissão Rondon desde 1890 –, publicado em 1946 (em um contexto a ser retomado adiante):

Do numeroso arquivo que vimos religiosamente amea-
lhando, através de meio século de intenso trabalho em
que tão ajudado fui por uma plêiade de oficiais do Exér-
cito e pessoal civil, todos vibrantes de entusiasmo cívico
pela Causa Indígena, pelo progresso de nossa Pátria e pelo
bem da Humanidade. [...] Muitas destas fotografias agora
folheadas tranquilamente em ambientes civilizados, e ofe-
recidas aos estudiosos da ciência e aos concidadãos que se

⁴⁰ Conforme aponta Diacon (2006), Rondon, com cerca de 20 anos de idade, teria sido apresentado ao positivismo por Benjamin Constant enquanto cursava matemática na Escola Militar (1885), vindo a se tornar bacharel em matemática e ciências físicas e naturais na Escola Superior de Guerra em 1890, mesmo ano em que seria designado para a Comissão Construtora de Linhas Telegráficas de Cuiabá ao Mato Grosso. Em 1900 ele seria nomeado chefe da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas no Estado do Mato Grosso, vindo a supervisionar 1.746 quilômetros de construção de linhas telegráficas entre 1900 e 1906. Em 1907 Rondon seria nomeado por Afonso Pena para chefiar a Comissão de Linhas Telegráficas estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, ligando por telégrafo Cuiabá à Santo Antônio (nas proximidades da atual Porto Velho).

interessam pelas coisas essencialmente brasileiras e olham com simpatia o “Problema do Índio”, custaram muita abnegação, muito esforço patriótico, muito suor, muito cansaço e quiçá também o sangue e a vida de patrícios nossos, para que ora as pudéssemos contemplar e comentar, acomodados em compartimentos confortáveis. (RONDON, 1946, p. 5).

Chamo aqui a atenção, a partir deste trecho, para alguns aspectos do ideal de construção de nação voltada para o progresso a partir de um discurso de abnegação e patriotismo, o qual viria a marcar fortemente a práxis indigenista ao longo de boa parte da República. Como indica Faulhaber (2011, p. 419), a base do estabelecimento do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN, doravante SPI) em 1910⁴¹ foi o pensamento dos militares positivistas, afirmando “valores relacionados à construção nacional aparece[ndo] como dispositivos do discurso sobre o processo civilizador, considerado como movido por valores universais”, com vistas a “incorporação fraternal do silvícola à coletividade nacional” (FAULHABER, 2011).

Como escreve a autora,

⁴¹ Criado como SPILTN por meio do Decreto 8.072 de 20 de junho de 1910, viria a se tornar apenas SPI (Serviço de Proteção aos Índios) a partir de 1918 até sua extinção, em 1967. A mudança de denominação viria com a Lei orçamentária nº 3.454, de 06 de janeiro de 1918 que em seu Artigo 118 estabelecia que “Fica transferida da verba 16^a – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais –, sub-consignação «Obras, custeio, conservação e desenvolvimento dos centros agrícolas, etc.», para a verba 3^a – Serviço de Povoamento – consignação. «Fundação e custeio dos núcleos coloniais, etc.», a importância de 66:750\$ para o custeio dos centros agrícolas do Maranhão, Piauí, Paraíba, Alagoas, Sergipe e Bahia, que passarão a funcionar sob a jurisdição do Serviço de Povoamento, excluído-se do título da verba 16^a as palavras «e Localização de Trabalhadores Nacionais»”

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

Como para o pensamento naturalista o processo civilizador se apresentara como uma contraposição à barbárie, o esforço do indigenismo positivista de erigir valores de construção nacional se contrapunha a uma alteridade. O que estava em jogo era um processo colonizador de incorporação ao estado nacional de terras e trabalhadores indígenas criando um sistema de interdependências que vinculava os índios à sociedade local ainda enquanto segmentos dominados. (FAULHABER, 2011, p. 425).

Os indígenas seriam, para Rondon, “brasileiros desterrados dentro de sua própria pátria”, sendo sua integração um meio de assegurar a “unidade nacional”, tanto por meio da incorporação indígena como mão de obra, quanto como “guardiões da fronteira” (FAULHABER, 2011).

Tais ideias também aparecem na análise de Souza Lima. Segundo esse autor, a “ideia de transitoriedade do índio teria o peso de um esquema mental profundamente imbricado na prática do Serviço [SPI]” (1992, p. 159). Em outro texto (1995), ao discutir sobre essa transitoriedade ele aponta que

Em primeiro lugar deve-se reconhecer o primado da ideia de que “Os índios” eram um estrato social concebido como transitório, futuramente incorporáveis à categoria dos *trabalhadores nacionais*. Para o SPILTIN as populações classificáveis enquanto indígenas não eram povos dotados de história própria, de tradições que os singularizariam entre si sendo a comunidade nacional brasileira deles distinta: eram brasileiros pretéritos, a comunidade imaginada se antepondo a seus componentes. [...] Em numerosas passagens dos documentos internos ao aparelho, nas diferenças delineadas para suas unidades operativas havia

sempre presente um gradiente de trânsito, de escalas em uma série. A tarefa primordial do *Serviço* seria a passagem entre seus termos, disciplinando o futuro *nacional* como disciplinaria, através de métodos semelhantes, o trabalhador rural. (LIMA, 1995, p. 120-121, itálicos no original).

Essa ideia de transitoriedade será, de certa forma, uma das marcas das políticas indigenistas ao longo da República: o índio ainda não *civilizado* viria a se tornar, nesse processo, *nacionalizado* – e a legislação indigenista do século XX carrega essa marca. Tome-se como exemplo, a título de comparação, o Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928 (que *regula a situação dos índios nascidos no território nacional*) com a Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973 (o Estatuto do Índio, ainda em vigor):⁴²

Art. 2º Para os efeitos da presente lei são classificados nas seguintes categorias os índios do Brasil: 1º, índios nomades; 2º, índios arranchados ou aldeados; 3º, índios pertencentes a povoações indigenas; 4º, índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados. (Decreto 5.484, de 27 de junho de 1928)

Art 4º Os índios são considerados:

⁴² Adicionaria ainda como emblemática dessa visão de etapas sucessivas para a *nacionalização* do indígena a divisão de trabalho dos Postos Indígenas do SPI, proposta pelo Decreto nº 736, de 6 de abril de 1936, Art. 17, em “Postos de Atração, Vigilância e Pacificação” e “Postos de Assistência, Nacionalização e Educação”, sendo os primeiros com a função de atrair e estabelecer contato com “tribos arredias ou hostis” e os últimos de estabelecer instituições de ensino, culto cívico e organizar “a criação e a lavoura e outras ocupações normais” (Art. 19). Para uma comparação entre o Decreto de 1936 e a Lei de 1973, cf Almeida, 1997, p. 51.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

- I – Isolados – Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;
- II – Em vias de integração – Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;
- III – Integrados – Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura. (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973).

Tal perspectiva de uma transitoriedade do indígena em relação a estágios civilizatórios vem a ampliar e a complexificar a forma de classificação em vigor até o início do século XX, a partir de dicotomias entre índios bravos e mansos, catequizados ou não, tapuias e tupis. Aqui, o parâmetro passa a ser o estatuto do índio em relação a um processo mais amplo de nacionalização, pautado em uma matriz de pensamento cujas bases eram dadas pelo entrecruzamento, uma vez mais, das noções de *raça* e *nação* e pelas ideias do darwinismo social, do positivismo e do evolucionismo. Para Libâneo e Freire (2011), no início do século XX a definição de uma “identidade brasileira” passaria por esses três paradigmas (darwinismo, evolucionismo e positivismo) em um contexto a partir do qual o “ocidente” passaria a ser o padrão de civilização a ser seguido, sendo os ideais de ciência da época a “influência primeira e fundamental sobre a construção da identidade brasileira” (p. 170).

A ciência tudo podia, como fica claro nas primeiras linhas de *Rondônia*, escrita por Roquette-Pinto em 1917:

A ciência vai transformando o mundo. O paraíso, sonhado pela gente de outras idades, começa a definir-se aos olhos dos modernos, com as possibilidades que o passado apenas imaginava. O homem culto chegou a voar melhor do que as aves; nadar melhor do que os peixes; libertou-se do jugo da distância e do tempo; realiza em um continente, o que concebeu em outro, alguns momentos antes; ouve a voz dos que morreram, conservada em lâminas, com o seu timbre, e as inflexões da dor e da alegria; immortaliza-se, arquivando a palavra imaculada, com todas as suas características, e as suas formas e seus movimentos com todas as minúcias; e enquanto, mágico e inesgotável, vai modificando a terra e lutando contra a fatalidade da morte, fazendo reviver as vozes que ela extinguiu, as formas que ela decompôs, o homem não consegue transformar-se a si mesmo, com igual vertiginosa rapidez. (ROQUETTE-PINTO, 1975, p. 1).

Obra interessante no sentido de compreender esses movimentos, ao longo das primeiras décadas do século XX é o livro da antropóloga e historiadora Lilia Moritz Schwarcz, *O espetáculo das raças*. Nele, a autora trabalha a questão racial e da mestiçagem na ciência e nas instituições como museus etnográficos, Institutos Históricos e Geográficos, Faculdades de Direito e de Medicina no período entre 1870 e 1930. Entender raça, naquele momento, era essencial para se compreender a representação do que fosse o Brasil. Como aponta a autora,

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

Paradoxo interessante, liberalismo e racismo corporificaram, nesse momento, dois grandes modelos teóricos explicativos de sucesso local equivalente e no entanto contraditório: o primeiro fundava-se no indivíduo e em sua responsabilidade pessoal; o segundo retirava a atenção colocada no sujeito para centrá-la na atuação do grupo entendido enquanto resultado de uma estrutura biológica singular. (SCHWARCZ, 2005, p. 14).

Assim, tais modelos viriam a inspirar fortemente tanto a concepção de Estado quanto as formas de atuação política no país, vindo a influenciar a produção científica e cultural no Brasil. Como ela aponta, o darwinismo social viria a colocar a questão de uma hierarquia natural entre grupos sociais, enquanto o evolucionismo viria a enfatizar a possibilidade da evolução e aperfeiçoamento da espécie (p. 18). Segundo Schwarcz tais modelos teriam inclusive se popularizado como justificativas teóricas para a dominação europeia, sobretudo na África e Ásia,⁴³ estando o ideário evolutivo-positivista associado à modernidade e sua contraparte: a ciência. A adoção desse modelo, “de forma crítica e seletiva, transforma-se em instrumento conservador e mesmo autoritário na definição de uma identidade nacional e no respaldo de hierarquias sociais já bastante cristalizadas” (p. 40).

Temos visto até aqui a clara influência que o pensamento positivista comteano teve sobre a noção de civilização e de raça no Brasil, tendo influenciado fortemente tanto a ciência quanto as políticas públicas no país ao longo das primeiras décadas do século XX. Entretanto ainda que haja um amplo terreno a ser explorado no tocante a aplicação das ideias comteanas em temas como sexualidade no período, minha hipótese é

⁴³ Cf Kuper, 1978.

que tal conjunto de representações não apenas era levado a sério pelos membros do SPI enquanto ideal filosófico, moral e/ou religioso, mas também levados a cabo como *modus operandi* na colonização das sexualidades indígenas no país.⁴⁴

Exemplo disso é a referência a Augusto Comte na obra, já citada aqui, de Viveiros de Castro na primeira linha do prefácio à 1ª edição de seu *Attentados ao pudor*, de 1895:

O eminente chefe da philosophia positiva, Augusto Comte, demonstrou que ha no homem dois instintos fundamentais, primeiros na ordem de seu aparecimento e ainda hoje os que mais fortemente inflem na conduta. São os instintos

⁴⁴ Um exemplo ilustrativo dos ideais de gênero positivistas, nesse sentido, diz respeito ao losango amarelo da bandeira brasileira: originalmente desenhada por Debret a bandeira do Império do Brasil era composta de um fundo verde (referência a dinastia do Bragança, à qual pertencia D. Pedro I) e um losango amarelo, sendo sua cor referência a dinastia dos Habsburgos, à qual pertencia D. Maria Leopoldina da Áustria e sua forma referência às bandeiras dos regimentos do exército de Napoleão Bonaparte (JURT, 2012). Com a Proclamação da República, após um breve período tendo como bandeira uma versão brasileira do estandarte estadunidense – como forma de agradar os liberais paulistas – os positivistas cariocas, influenciados pelos franceses, reorganizaram a bandeira imperial a partir da filosofia comteana, mantendo o losango central como forma de representar os quatro papéis desempenhados pela mulher na sociedade: mãe, esposa, irmã e filha. Breve consulta ao *portal* da Igreja Positivista do Brasil (Disponível em: <http://www.igrejapositivistabrasil.org.br/igreja.html>. Acesso em: 28 abr. 2015. Em junho de 2019 a página estava desativada) expõe como uma das cinco *máximas positivistas*, que “a mulher deve ser posta ao abrigo das necessidades materiais para que possa se dedicar às atividades próprias do lar”. Dificilmente haveria espaço, dentro da visão positivista, para algo que fugisse ao esquema “natural” de à mulher caberem as funções domésticas enquanto ao homem caberiam os papéis de sustento da família. Veremos adiante exemplos de como isso se deu ao longo dos esforços no sentido de se *nacionalizar* os índios por meio de políticas de saúde e educação de tal maneira que “integrar” e “normalizar” os indígenas tornam-se eixos complementares nas políticas indigenistas. Mais do que a ideia de *heterobomemaking* (RIFKIN, 2011) a ser apresentada adiante, tem-se aí pela primeira vez na história esforços sistematicamente feitos por uma agência laica ligada ao Estado para gerir a sexualidade indígena, de modo a garantir sua reprodução física e assim manter seus territórios e garantir mão de obra a partir de ideais de *raça e nação* baseados em um saber científico. O caso das medidas de fomento à “reprodução” dos Bororo visto mais a frente, é bastante emblemático nesse sentido.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

nutritivo e sexual; o primeiro garante a conservação do indivíduo, o segundo assegura a reprodução da espécie. O homem e a humanidade seriam felizes, realizariam o ideal sonhado pelo médico grego – *mens sana in corpore sano* – se estes instintos funcionassem sempre de um modo normal. Mas infelizmente assim não acontece. Apresentam aberrações as mais extravagantes, que afetam não somente a vida, a honra e a liberdade de suas infelizes vítimas, como também comprometem a segurança social. (CASTRO, 1934, p. V).

Apesar do “natural sentimento de repulsa” causado pelo tema – as *aberrações do instinto sexual* – o autor aceita escrever sobre o assunto em um período no qual “têm augmentado o alcoolismo, o suicidio, a loucura, a criminalidade, as nevroses em suas innumeras manifestações de Proteu, desde a hysteria até a epilepsia, as aberrações do instinto sexual tambem se desenvolvem espantosamente como um dos syndromas da degenerescencia agravada pela hereditariedade” (p. V-VI). Raça, sexo e ciência: as *degenerescências* teriam caráter hereditário – o que, posteriormente, viria a influenciar fortemente as políticas eugênicas no Brasil. De certa forma a nação que se buscava construir dependia do controle sobre esses males – alcoolismo, histeria, sexualidades desviantes: economia, política e *nação* viriam a se juntar a esses três termos – raça, sexo e ciência – de forma indestrinçável.

Este argumento – já exposto aqui em parte – ao encontro do que propõe Schwarcz, fica ainda mais claro ao lermos o que escreve Viveiros de Castro algumas páginas além:

Procurarei trazer ás observações dos sabios da Europa o contingente de factos exclusivamente nacionaes. O Brazil

offerece n'esse momento de sua evolução historica, a um observador competente, um phenomeno curioso a estudar, uma raça que se forma pela fusão de tres raças differentes, o portuguez, o africano e o indio. E aqui na Capital Federal o problema ainda mais se complica pela concurrencia de estrangeiros, vindos de toda a Europa, que aqui se demoram nas explorações da industria e do commercio. Assistimos a mais uma confirmação da lei de Darwin, a raça mais forte supplantando a mais fraca na lucta pela existência. Os negros tendem a desaparecer, absorvidos na raça branca e desse cruzamento surge o typo genuinamente nacional, influenciado pelo clima, o mulato, desde o bem escuro até o que se diz descendente de barões feudaes, trahindo porém a origem nos labios e nas unhas. Uma escriptora illustre afirmou no segundo congresso de anthropologia criminal que as épocas de mestiçagem são as mais fecundas na criminalidade e na corrupção dos costumes, porque os mestiços, a par de uma intelligencia largamente desenvolvida, são baldos de senso moral e propensos á lubricidade. (p. VII).

Assim, entre as causas das “aberrações do instinto sexual”, Francisco José Viveiros de Castro enumeraria a hereditariedade (“um epiléptico pôde gerar um criminoso como o alcoolico pôde gerar um suicida ou um ciumento”, p. 279); a degenerescência adquirida; a tuberculose (“eu conheci um desses loucos effeminados, descendente de tuberculosos e congestivos, que soffreu todas as influencias do meio, mesmo as ridículas e absurdas”, p. 280), a menopausa nas mulheres; e as causas sociais.

Tais ideias viriam a ser recuperadas alguns anos mais tarde, com a chegada das ideias eugênicas no Brasil na década de 1910, e com a criação

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

de organizações como a Sociedade Eugênica de São Paulo (1917); a Liga Brasileira de Higiene Mental, no Rio de Janeiro (1922); e do Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia (1929). No fulcro da discussão sobre eugenia entre os anos 1910 e 1930 estavam questões relacionadas a matrimônio, raça, degenerescência e saúde, mas também analfabetismo, educação e problemas de higiene. No início do século XX a eugenia era associada à modernidade e à vanguarda do conhecimento científico, sendo vista como uma saída para o atraso cultural no país. Nesse sentido, a eugenia viria a aprimorar não apenas os aspectos mentais e físicos da *raça* brasileira, mas também os morais. Se, como afirmamos anteriormente, o pensamento racial adotado no Brasil no período repercute diretamente sobre a gestão da vida sexual dos indivíduos – por repercutir diretamente no *progresso* da nação – bem como demonstra ser um instrumento de manutenção de hierarquias sociais, interessar-nos-á uma visada mais detida sobre o tema. A eugenia, escreve Schwarcz, viria a incentivar “uma administração científica e racional da hereditariedade, introduzindo novas políticas sociais de intervenção que incluíam uma deliberada seleção social” (SCHWARCZ, 2005, p. 68).

Nesse sentido, Nancy Stepan (2004, p. 335-339) enumera quatro elementos importantes para se compreender o surgimento e adesão à eugenia nos meios científicos brasileiros a partir de 1918: em primeiro lugar, a entrada do Brasil na Primeira Guerra Mundial, dada a associação entre eugenia e patriotismo no país; em segundo lugar, como uma resposta à questão social, ou seja, as condições de saúde e pobreza dos pobres, em especial da população negra e mulata; em terceiro lugar, a eugenia teve boa aceitação no país dado o momento em que a ciência brasileira se encontrava, estando cada vez mais presentes e visíveis na cena pública médicos e cientistas como Oswaldo Cruz e Carlos Chagas, dando à ciência um *status* de modernidade e redenção; e, finalmente, devido a

situação racial do país, sendo raça o centro das discussões ideológicas e científicas no Brasil a partir de questionamentos sobre qual o lugar, na formação da nação, a ser ocupado por negros e mulatos – muitos deles escravos libertos três décadas antes –, sertanejos, caboclos, mestiços e indígenas. A eugenia “era um atrativo óbvio para uma elite convencida do poder da ciência para criar ‘ordem e progresso’ e perturbada pela composição racial do país” (p. 339). Dentre os males associados à raça e sujeitos a transmissão por hereditariedade estariam o alcoolismo, a sífilis, a tuberculose, além de doenças mentais e males morais.

Contudo, no início do século XX, parte das elites brasileiras viria a “buscar maneiras de reinterpretar suas próprias condições climáticas e raciais de modo a se permitirem uma visão mais otimista do país, compatível com o que acreditavam ser os imensos recursos naturais e a singular composição racial do Brasil”, levando a uma “adaptação particular da ciência racial da época” em uma tentativa de reconciliar a realidade social com as descobertas científicas (p. 356). Surgem discursos em prol do clima tropical e contra a degenerescência mestiça: “nos anos [19]20, as elites eram, cada vez mais, ideologicamente, ‘assimilacionistas’ no discurso público, ainda que social e racialmente discriminadoras na esfera privada” (p. 358):

Em um contexto de profunda preocupação com o fato de que o Brasil deixara de alcançar um tipo nacional homogêneo e de que o país estaria, na verdade, ameaçado de degeneração racial, a tese do branqueamento começou a adquirir significados mais positivos e a conformar o movimento eugênico de maneiras interessantes. Segundo essa tese, o histórico de miscigenação entre as três “raças” que povoaram o país – os índios, os negros e os europeus – impediu o desenvolvimento dos conflitos raciais e dos padrões de segregação que

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

caracterizavam as relações raciais nos Estados Unidos. Mais ainda, a mistura racial era vista como causa, não de degeneração, mas de regeneração, porque levava a um progressivo branqueamento da população por meios naturais. As populações negras e indígenas “puras” que restavam estavam desaparecendo, argumentava-se, devido à seleção natural e social entre elas, à alta mortalidade, às baixas taxas de reprodução e à “desintegração” social que se seguira à abolição. Enquanto isso, a imigração branca era vista como meio de aumentar rapidamente a proporção de brancos. Os cruzamentos entre mulatos e brancos favoreciam o branqueamento não só pela superioridade biológica dos brancos como também pelo fato de que os mulatos preferiam parceiros mais brancos que eles próprios. (STEPAN, 2004, p. 358).

Dessa maneira, segue a autora, o diretor do Museu Nacional, João Batista de Lacerda viria a calcular, com base no censo brasileiro, que até 2012 não haveria mais negros no Brasil, estando os mulatos reduzidos a 3% da população (STEPAN, 2004). Ela aponta, ainda, que o mito do branqueamento repousaria sobre uma idealização da branquidade, representando “um raciocínio orientado pelas aspirações de uma elite que governava uma sociedade multirracial em uma época dominada pelo racismo, um anseio por um sentimento real de brasilidade em um país partido por clivagens raciais e sociais” (p. 359). Assim, as repostas ao problema nacional viriam não do pessimismo racial, mas, segundo Stepan (STEPAN, 2004), da educação, da reforma social e do saneamento: o problema do Brasil não era racial, mas higiênico:

Talvez ainda mais emblemático da eugenia brasileira seja o Jeca-Tatu, figura da ficção literária introduzida pelo escritor Monteiro Lobato para representar a condição de atraso da raça brasileira. Jeca-Tatu era um indivíduo pobre, ignorante e mestiço. Por volta de 1918, no entanto, Monteiro Lobato havia mudado de ideia sobre seu significado. Seu livro *O Problema Vital* foi escrito expressamente para popularizar o saneamento como salvação do Brasil, em um esforço por desviar a atenção da explicação racial para a desintegração social. Nessa obra, Monteiro Lobato reviu seu ensaio sobre a decadência de Jeca-Tatu, que primeiro analisara em termos de raça e depois em termos de doenças epidêmicas. (STEPAN, 2004, p. 360).

Assim, o saneamento, a limpeza, a abstenção ao álcool, a higiene pessoal, o exercício físico e a prática de esportes, além da educação, começaram a ser associados com medidas eugênicas, adotadas no país (também em aldeias indígenas, como veremos adiante). Como aponta a autora, já no Estado Novo “educação física e esportes de equipe eram encorajados nas escolas como forma de ‘nivelar as disparidades étnicas.’” (p. 376). Tais noções de branqueamento e de harmonia racial vieram a ser amplamente utilizadas, inclusive, pelo Estado Novo a fim de reforçar o sentimento de “identidade nacional” e de uma “civilização brasileira”.

Nesse sentido, também vale a pena mencionar outro exemplo de técnicas simbólicas de construção da nação baseadas em pressupostos científicos a partir da gestão da sexualidade pautada em critérios raciais: a sífilis. É conhecida dos cientistas sociais brasileiros a discussão sobre sifilização e civilização em *Casa Grande e Senzala*, notadamente no capítulo “O escravo negro na vida sexual e de família do Brasileiro”, na qual Freyre discute a relação intrínseca entre a escravidão negra e a devassidão sexual

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

dos senhores. Contudo a discussão sobre a sífilis, a raça e a “civilização” brasileira chegaria aos meados do século XX com força a partir de um processo, por parte das elites intelectuais do Brasil, de construir para si uma nova identidade (CARRARA, 2004).

Da mesma forma que Stepan, Carrara (2004, p. 436 ss.) indica os anos 1920 como um ponto de inflexão por parte da intelectualidade brasileira. Primeiramente, “a explicação climática para a decadência moral foi criticada e descartada”: eventuais impulsos poderiam ser controlados a partir de intervenções sanitárias e educativas – como vimos, é característica do período a percepção de que a inferioridade cultural, intelectual e moral do brasileiro dava-se devido à ignorância, e não por questões relacionadas à miscigenação. Como indica o autor:

O “problema brasileiro” não seria sem solução e eles [os intelectuais] teriam o poder de resgatar a nação. Mesmo assim, isso não esclarece o processo enigmático através do qual atributos negativos – como o excesso sexual e a extrema difusão da sífilis – eram quase valorizados nessa atmosfera de crescente nacionalismo. Do meu ponto de vista, para compreender esse processo, devemos estar atentos para a centralidade do ideal de miscigenação que, depois dos anos 1920, começa a ser considerada pelas elites brasileiras como o passo fundamental para a criação de uma raça única ou unificada, brasileira, quase branca. (p. 442).

Exemplo desse processo, segundo o Carrara, são os esforços, por parte de intelectuais brasileiros do período (dentre eles, Gilberto Freyre) para desconstruir a imagem de que negros e indígenas eram libidinosos e/ou responsáveis pela existência das doenças venéreas no Brasil: a

promiscuidade havia se originado do sistema escravista ibérico (note-se que não “europeu” ou “branco”, mas *português*, especificamente) e não do negro ou índio, raízes da *raça brasileira*. Contudo, essa mesma promiscuidade teria garantido a miscigenação necessária aos descendentes de portugueses para sua manutenção nas regiões tropicais, bem como o povoamento do território – ou, como sintetiza Carrara, “foi apenas misturando-se a raças mais bem adaptadas aos trópicos que os portugueses puderam encontrar um ‘corpo’ apropriado sobre o qual imprimir sua cultura europeia” (p. 444). Assim, a sensualidade do brasileiro passaria a ser representada como um aspecto positivo da brasilidade na formação e consolidação dessa *raça*.

No tocante especificamente aos povos indígenas ecos dessa discussão se fariam sentir ainda por vários anos. Exemplo claro disso é o folheto de sessenta e uma páginas intitulado *Moral Ameríndia*, publicado na “Coleção Brasileira de Divulgação”,⁴⁵ Série 1, nº 1, *Etnologia*, pelo Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Saúde em 1946 e escrito por Heitor Marçal.⁴⁶ O que torna este livreto particularmente relevante não é seu impacto na produção brasileira sobre sexualidade indígena, mas o fato

⁴⁵ Outros títulos da Coleção Brasileira de Divulgação publicados naquele ano seriam *A antropofagia entre os indígenas do Brasil* (de José Fernando Domingues Carneiro, série Etnologia); *Dr Alexandre Rodrigues Ferreira* (conferência de Rodolfo Augusto de Amorim, série Biografia); *Primeiros aldeamentos da Baía* (José de Anchieta, série História), dentre outros.

⁴⁶ Nasceu em Fortaleza, 14 de julho de 1910. Foi para o Rio de Janeiro, ingressou no Jornalismo, e trabalhou como Redator do “Diário de Notícias”. Funcionário do Ministério da Fazenda, serviu no Rio Grande do Sul e São Paulo; radicou-se no Rio de Janeiro, atingindo posto de Diretor-geral da Fazenda Nacional. Atuou na imprensa do Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre. Professor da Escola Superior de Comércio do Rio de Janeiro. Publicou: *Na Quietude do Claustro* (poesia, 1928); *Sinhá Dona* (romance, 1934, tendo versão para o japonês, feita por Yoshiaru Shimada, publicada em folhetim em “Notícias do Brasil”, jornal da colônia japonesa em São Paulo); *Estrela Perdida no Fundo da Noite* (romance, 1939); *Martim Soares Moreno – O Guerreiro Branco de Iracema* (biografia, 1943); *Moral Ameríndia* (ensaio, 1946); *Quarteto de Cordas* (romance, 1961); *O Lago de Fogo*; *A Noite no Espelho* (romance, 1961). Fonte: *Portal da História do Ceará* (Acesso em: 29 abr. 2015).

de haver sido produzido no âmbito do Estado por meio de uma publicação oficial de divulgação científica. No texto, após discorrer sobre práticas indígenas vistas como “licenciosas” por parte dos cronistas e missionários (como a nudez, a oferta de mulheres e a poligamia) Marçal reserva um capítulo sobre a corrupção indígena pelo colonizador concluindo, ao final de cada capítulo, que não havia devassidão indígena, como fica claro em passagens como “Diante das opiniões de todos os cronistas não há como prevalecer o pensamento dominante de devassidão dos selvícolas do Brasil” (p. 49) e “A taba indígena não era em absoluto êsse serralho [prostíbulo] em que muitos cronistas intentaram transforma-la” (p. 55).

Nesse contexto, a *nacionalização* do indígena passa a ter um duplo sentido. Em primeiro lugar, trata-se de “tornar o índio a base da identidade nacional”, em um movimento – agora científico – de redescoberta dessa raiz formadora da *raça* brasileira. Uma implicação direta disso era serem os indígenas brasileiros antes mesmo de o Brasil existir, consequentemente tornando suas terras parte incontestável do território brasileiro. Há, contudo, outro sentido nessa *nacionalização*, referindo-se a certo conjunto de técnicas – sobretudo educacionais e sanitárias – de manipulação do corpo e do território dos povos indígenas como forma de inseri-los em um sistema de crenças, práticas e valores em torno da ideia de *nação* e baseando-se no conjunto de saberes mencionados anteriormente. De certa forma o processo de *nacionalização do índio* encontra sua contrapartida no conceito de *poder tutelar* (LIMA, 1995), vindo a incidir de forma direta ou indireta na normalização e colonização das formas de ser e de saber dos povos indígenas – inclusive em suas sexualidades. Vejamos.

Segundo Oliveira e Freire (2006) com vistas a transformar os indígenas em trabalhadores nacionais “seriam adotados métodos e técnicas educacionais que controlariam o processo, estabelecendo mecanismos

de homogeneização e nacionalização dos povos indígenas”, estando os regulamentos e normas do SPI

voltados para o controle dos processos econômicos dirigidos aos índios, estabelecendo uma tipologia que permitisse disciplinar as atividades a serem desenvolvidas nas áreas. Tal classificação definia o modo de proceder e as intervenções a serem adotadas, disciplinando a expansão da cidadania. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 113-114).

Como os autores apontam, parte dessa política de nacionalização baseava-se na preparação dos indígenas (especialmente crianças) para a integração no mercado regional (p. 125) remetendo-se, uma vez mais, aos indígenas enquanto povos em estágio transitório.

Antônio Carlos de Souza Lima irá expor dessa forma a questão, retomando vários dos pontos aqui expostos:

Em numerosas passagens dos documentos internos ao aparelho, nas diferenças delineadas para suas unidades operativas havia sempre presente a ideia de um gradiente num processo de trânsito, de escalas em série. A tarefa primordial do *Serviço* seria a passagem entre seus termos, disciplinando o futuro *nacional* como disciplinaria, através de métodos semelhantes, o trabalhador agrícola. O sistema de definições e discriminações suportando pressupostos, e através do qual se definia a categoria índio, não pode, porém, ser reduzido às ideias positivistas quanto ao estágio *fetichista* em que os povos indígenas no Brasil se encontrariam. Assumindo tal postura acaba-se por imputar à retórica rondoniana de não

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

intervenção e *respeito pela família indígena*, pelos seus *usos e costumes*, as concepções atuais sobre a autodeterminação dos povos e respeito pela diferença étnica. Tampouco a explicação pelo solo comum do evolucionismo, e de outras matrizes do pensamento mais disseminadas à época, é solução suficiente para o problema. É preciso ir além, mesmo reconhecendo a proximidade das questões mais gerais relativas às concepções de época sobre a formação – histórica, racial e cultural – do mercado de trabalho, ou, dizendo de outro modo, do *povo* no Brasil. A visão da transitoriedade do “ser indígena” achava-se ancorada em recortes mais antigos, como os relativos à capacidade de *perfectabilidade e civilização* desses povos [...] (LIMA, 1995, p. 121, itálicos no original).

A perspectiva de Schwarcz sobre o período na análise que faz sobre a eugenia no país, converge – e amplia – em parte com o argumento anteriormente apresentado:

A antiga noção de “perfectabilidade” do século XVIII continua presente no século XIX, mas ganha uma acepção diversa. Nesse caso, implica pensar não em uma qualidade intrínseca ao homem, mas em um atributo próprio das “raças civilizadas” que tendem à civilização. Por outro lado, o conceito ganha um sentido único e direcionado, já que parece existir só uma “perfectabilidade possível, e da outra parte apenas a degeneração”. (SCHWARCZ, 2005, p. 61).

Assim como os conceitos de *raça*, *civilização* e *progresso* são dinâmicos e significam diferentes coisas em diferentes contextos e momentos

históricos, algo análogo parece dar-se com o conceito de “perfectabilidade”: Lima o articula em relação à transitoriedade indígena enquanto Schwarcz o pensa a partir da perspectiva eugênica. Penso que ambas as perspectivas estejam ligadas pela concepção de uma possível manipulação racional e científica por parte do Estado em questões relacionadas a formação racial de uma mão de obra capacitada para o *progresso* moral, mental e material da *nação*. Os modos pelos quais essa manipulação seria feita foram já apontados aqui: por meio da educação (inclusive da educação sexual), de políticas sanitárias e de higiene, da gestão da vida sexual e matrimonial dos indivíduos (por sua relação direta com a hereditariedade e, por conseguinte, com a degenerescência, alcoolismo, sífilis etc.) e com os ideais de patriotismo, progresso, ordem e nação.⁴⁷ Se o discurso racial era uma variante do discurso sobre cidadania (SCHWARCZ, 1995, p. 43), as técnicas de normalização e gestão das sexualidades eram-lhes intrínsecas.

Isso remete novamente às questões levantadas a partir de Stoler e Young: a manutenção da ordem social passa pelo manejo da sexualidade e no caso indígena, especificamente, isso significava a formação de um aparato burocrático-administrativo voltado para a manutenção de uma gramática moral subscrita à ordem colonial – nacionalizante, progressista e civilizatória. O vestir, o trabalhar, o proletarizar-se, o casar-se, o reproduzir-se: tudo se tornava parâmetro da passagem dos indígenas não apenas rumo à incorporação à estrutura de poder estatizada, mas também ao padrão de comportamento desejado dentro de uma ordem moderna – heteronormativa, monogâmica, dentro dos parâmetros de produção e consumo desejáveis etc.

Nesse sentido, a educação funciona como algo fundamental: com os indígenas educados nos moldes preconizados pelo Estado essa transição rumo ao embranquecimento estaria garantida. Desde o início, quando o Decreto de

⁴⁷ À luz da Rogers (2006) penso que várias das questões aqui colocadas podem também ser problematizadas no que diz respeito também ao contexto camponês no Brasil.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

Criação do Serviço estabelece, por exemplo, que se lhes ministre “elementos ou noções que lhes sejam applicaveis, em relação as suas occupações ordinárias”, ou que se “envide esforços por melhorar suas condições materiaes de vida, despertando-lhes a attenção para os meios de modificar a construcção de suas habitações e ensinando-lhes livremente as artes, officios e os generos de producção agricola e industrial para os quaes revelarem aptidões”; ou que se forneça aos índios “instrumentos de musica que lhes sejam apropriados, ferramentas, instrumentos de lavoura, machinas para beneficiar os productos de suas culturas, os animaes domesticos que lhes forem uteis e quaesquer recursos que lhes forem necessarios; introduzir em territorios indigenas a industria pecuaria, quando as condições locaes o permittirem” (Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, mantido pelo Decreto 9.214 de 15 de dezembro de 1911).

O Decreto 736 de 6 de abril de 1936 é, no entanto, um dos mais ricos nesse sentido. Publicado durante o governo Vargas e quando o SPI estava sob a responsabilidade do Ministério da Guerra, é bastante ilustrativo do ideal de nacionalização do indígena característico do período. Em seu primeiro artigo estabelecia ser uma das finalidades do *Serviço* “pôr em execução medidas e ensinamentos para a nacionalização dos selvícolas, com o objectivo de sua incorporação á sociedade brasileira”, havendo ainda o cuidado de “reeducar [os indígenas] habituados ao nomadismo pelas cidades e povoados e nacionalizar os índios em geral, especialmente os das regiões de fronteiras” (Art. 5.º). O capítulo II desse Decreto (Da nacionalização e incorporação dos índios) estabelece que

Art. 7º As medidas e ensinamentos a que se refere a letra b do art. 1º, têm por fim a incorporação dos indios sociedade brasileira, economicamente productivos, independentes e educados para o cumprimento de todos os deveres civicos; e podem ser assim classificados:

- a) medidas e ensinos de natureza higienica;
- b) escolas primarias e profissionais;
- c) exercicios physicos em geral e especialmente os milltares;
- d) educação moral e cívica; e
- e) ensinos de applicação agricola ou pecuaria.

Tais práticas são atribuição dos *Postos de Assistência, Nacionalização e Educação*, cujas atribuições incluíam a “instituição de um serviço de tratamento das endemias e molestias occorrentes e ensinamentos higienicos”; a “organização da lavoura e da pecuaria, nos moldes e no gráo mais intensivo e mais technico a que os indios possam attingir”; e “pelo culto cívico á bandeira e por outras instituições destinadas a incentivar o civismo brasileiro entre os indios, sem distinção de sexo, inclusive o ensinamento da historia patria e a explicação das datas nacionais”, recomendando-se que nos Postos “os indios aprenderão a trabalhar sem constrangimento, sendo levados a isto, por conselhos, premios, demonstrações e outros meios suasórios” (Artigos 19 e 20). As escolas indígenas poderiam ainda ser frequentadas por crianças não indígenas (Art. 26, item e), sendo lá ensinadas, além de técnicas agrícolas, “educação física e instrucção militar, organizando-se para essa instrucção nas terras de fronteiras e nas de sertão linhas de tiro, sempre que a população indígena for sufficientemente densa e que seu estado social o permitta”. Finalmente, esse Decreto garante ainda a plena liberdade aos indígenas de praticarem “suas crenças e ritos”, sendo, porém, permitida a intervenção dos funcionários do SPI – por “meios suasorios”, evidentemente – nesses rituais “para modificar praticas anti-hygienicas e anti-sociaies” e “para dar aos aborigenes a esse respeito, tão somente, educação cívica e profissional e pol-os em contacto com os methods mais apropriados de trabalho” (Art. 45, §5).

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

Essa ênfase na nacionalização do indígena diminuiria consideravelmente no Regimento do SPI a ser publicado alguns anos depois, quando o Serviço estava já sob responsabilidade do Ministério da Agricultura, ainda sob a gestão de Vargas e em pleno Estado Novo (Decreto nº 10.652, de 16 de outubro de 1942). A nacionalização do indígena aparece pulverizada entre inúmeras outras finalidades do SPI, havendo gradualmente mais lugar para aspectos relacionados à tutela e à exploração das riquezas naturais em territórios indígenas (os informativos do SPI do período reservam espaço razoável para a discussão em torno do *patrimônio indígena*). O tema *nacionalização* surge entre as finalidades do Serviço somente no item *h* do primeiro Artigo em um total de quinze itens: “dar ao índio ensinamentos uteis, procurando despertar nele os sentimentos nobres, incutir-lhe a ideia de que faz parte da nação brasileira e, ao mesmo tempo, prestigiar as suas próprias tradições e manter nele, bem vivo, o orgulho de sua raça e de sua tribo”.⁴⁸ Ainda assim, a existência de categorias como *nação* e *raça* em um texto legal em meados do século XX não são algo que se possa desconsiderar.

⁴⁸ Entretanto, seria uma temeridade pensar que a *nacionalização* havia perdido terreno na política indigenista brasileira a partir da década de 1940, como se poderia supor a partir da leitura comparativa desses dois Decretos (de 1936 e de 1942). Uma olhada sobre o Decreto de criação do Conselho Nacional de Proteção ao Índio (1939-1967) deixa claro a adoção de um novo paradigma de *nacionalização*: a *integração*. Dessa forma, por meio do Decreto-lei nº 1.794, de 22 de novembro de 1939 estaria instituído o *Conselho* a ser constituído de sete membro “dentre pessoas de ilibada reputação e comprovada dedicação à causa da integração dos selvícolas à comunhão brasileira” (Art. 1º). Da mesma forma, o último Regimento do SPI (Decreto nº 52.688, de 11 de outubro de 1963) já sob o governo João Goulart traria também em seu primeiro artigo ser finalidade do SPI proteger e assistir aos indígenas “visando a sua integração na sociedade nacional”. O mesmo se dá com a Lei nº 5.371 de 5 de dezembro de 1967 (que extingue o SPI e o CNPI, criando a Fundação Nacional do Índio, Funai), bem como com o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973): aquela estabelece entre as diretrizes da política indigenista “promover a educação de base apropriada ao índio visando à sua progressiva integração na sociedade nacional” (Art. 1º, item V) enquanto este tem como propósito integrar os indígenas “progressiva e harmoniosamente, à comunidade nacional” (Art. 1º). Retornaremos a essas questões adiante.

Esses ideais estarão ainda bastante arraigados no *modus operandi* das políticas indigenistas brasileiras nesse momento. Um exemplo disso pode ser obtido pela leitura de um dos boletins do SPI daquele mesmo ano (Boletim 8, de 31 de julho de 1942), no qual constam como recomendações que não se entregue indistintamente roupas e alimentos aos índios, a fim de que eles não percam “a atividade”, tampouco a “noção, normal e indispensável, do trabalho e comércio”, incorporando-se à “sociedade brasileira com mentalidade de parasita e mendigo, como se vê frequentemente”. Seguem-se algumas recomendações: “nos casos das tribos já estarem com algum hábito de lavoura e criação, cumpre aos encarregados desenvolvê-lo e encaminhá-lo, fornecendo o SPI gratuitamente todo o tratamento de saúde, higiene e dieta que carecem durante as suas enfermidades”.

Como se vê, o objetivo era tornar o índio um instrumento de construção e integração nacionais através do trabalho, sendo nesse sentido intensivamente educados, saneados e higienizados. Nota-se a partir da leitura dos Boletins do SPI que o peso das ideias nacionalistas, eugênicas, raciais, higienistas e sanitárias – vistas aqui como diretamente interligadas – se fez sentir fortemente na gestão das políticas indigenistas implementadas pelo órgão até sua extinção, em 1967.

É, de certa maneira um desdobramento do movimento, já referido aqui, de implantação de serviços básicos de saúde pública no Brasil no início do século XX, em larga medida por fatores econômicos (como a necessidade de aumentar as exportações, garantir força de trabalho etc.) ou ideológicos (como vimos até aqui, pelas noções de raça, nação, ciência etc.), ligados inicialmente às ações de combate ao cólera e à febre amarela. Neste contexto, encontram-se quatro elementos apontados por Lima e Hochman como significativos e fundantes do movimento sanitarista no país: a divulgação do relatório, em 1916, da comissão chefiada por Belisário Penna e Arthur Neiva; a repercussão do discurso de Miguel Pereira (também em 1916,

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

com a célebre frase de que o Brasil seria um imenso hospital); a repercussão de artigos escritos por Penna sobre saúde e saneamento e a Liga Pró-Saneamento, entre 1918 e 20 (2000, p. 316). Segundo os autores,

O diagnóstico de um povo doente significava que, em lugar da resignação, da condenação ao atraso eterno, seria possível recuperá-lo, através de ações de higiene e saneamento, fundadas no conhecimento médico e implementadas pelas autoridades públicas. Não bastava ter encontrado este [...] *povo que ainda há de vir* (Penna e Neiva, 1916), era urgente transformar esses estranhos habitantes do Brasil em brasileiros. A medicina, aliada ao poder público, era instrumento fundamental para operar essa transformação. A ciência, em especial a medicina, propiciaria um alívio para intelectuais, que, até então, não enxergavam alternativas para um país que parecia condenado, dada sua composição racial. (LIMA; HOCHMAN, 2000, p. 317).

Assim, a crescente preocupação com higiene, puericultura e políticas sanitárias levam a uma gradativa necessidade de institucionalização da saúde pública no país. Se a problemática não era racial,⁴⁹ a questão de fundo passava a ser educar aquelas populações de indígenas, sertanejos e caboclos a fim de integrá-las a um Brasil “saudável” – limpo, higiênico, embranquecido e o mais próximo possível do ideal “ocidental”, ainda que a partir de uma *raça* “autenticamente” brasileira. Há, pois, nesse período, alguns marcos importantes para se pensar a implantação dos programas de educação sanitária no interior do país.

⁴⁹ Cf. Skidmore, 1998, p. 117.

Em primeiro lugar, a instalação da Fundação Rockefeller no Brasil, em 1916, auxiliando no combate à febre amarela e malária, especialmente na região norte.⁵⁰ A entidade viria a agir até 1942, quando suas ações são incorporadas pelo SESP. Outro marco é a criação do Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP), criado em janeiro de 1920. No regulamento do DNSP, já havia a preocupação com a institucionalização da Educação Sanitária, que ficaria a cargo da Seção de Propaganda e Educação Sanitária, anexa à Inspetoria de Demografia Sanitária, Educação e Propaganda. Já a Diretoria de Saneamento e Profilaxia Rural teria a seu cargo os “serviços de propaganda dos preceitos de higiene geral e educação profilática das populações do interior da República”.

Como se pode observar no período, a questão da educação sanitária passa a ocupar lugar nas políticas do Estado voltadas, particularmente, para a educação profilática da população rural do Brasil. Até aqui, as ações de Saúde Pública são basicamente realizadas nos espaços urbanos e quase sempre com perfil policialesco. Como aponta Bueno (2005, p. 134), a criação do DNSP representa “a primeira iniciativa com alguma chance de sucesso de transformar a saúde pública, de fato, em questão pública”.

Do ponto de vista metodológico, pouco mudaria quanto à forma como se pensava educação sanitária no Brasil entre as décadas de 1920 a de 40. Se nas décadas de 1920 e 1930 temos paradigmas positivistas e escolanovistas no campo educacional, pode-se dizer, para efeitos de síntese, que ambas compactuavam de um cunho essencialmente nacionalista, voltado para o progresso e formação de uma sociedade brasileira na qual o indivíduo seria transformado a partir da educação e das políticas sanitárias.

Podemos perceber como essas perspectivas convergiam com o que era feito nas aldeias pelo Serviço de Proteção ao Índio desde a década de

⁵⁰ Para uma discussão sobre a influência da Fundação Rockefeller sobre as políticas eugenistas brasileiras, cf. Kobayashi *et al.*, 2009.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

1910, no que tange a alcançar seus objetivos institucionais de nacionalizar e proteger os indígenas. O propósito da nacionalização do indígena estava bastante presente, vindo a aumentar ainda mais a ênfase nos trabalhos agrícolas e domésticos no currículo, com criação de clubes agrícolas em 1953 buscando transformar os indígenas em “produtores de bens de interesse comercial” (CRAVEIRO, 2004, p. 44). Como também observam de Oliveira e Freire:

Dos antigos aldeamentos missionários aos postos indígenas do SPI, passando pelos índios contatados pela Comissão Rondon, a alfabetização de crianças e adultos procurava consolidar a sedentarização de um povo indígena. Era parte de um processo pedagógico que envolvia esses cultos cívicos [o canto de hinos oficiais e militares, hasteamento de bandeira, etc.], e o aprendizado de trabalhos manuais, da pecuária e de novas práticas agrícolas. Envolvia também novos cuidados corporais, como o uso de vestimentas e o aprendizado de práticas higiênicas. Desde o início, o SPI investia na educação para transformar os índios em trabalhadores nacionais. Os postos indígenas recebiam instalações de oficinas mecânicas, engenhos de cana, casas de farinha, treinando os índios em diversos ofícios. [...] Essa política de “nacionalização” do indígena esteve presente em quase todos os postos indígenas, onde a professora dos índios era quase sempre a esposa do encarregado do posto, frequentemente uma pessoa sem qualquer qualificação para esta prática. Os postos preparavam as crianças indígenas para a integração no mercado regional à medida que aceitavam também como alunos os filhos de colonos, dos empregados

do posto e de fazendas vizinhas. As escolas dos postos não se diferenciavam das escolas rurais, do método de ensino precário à falta de formação do professor. O uso de material didático padronizado, do ensino artesanal e da alfabetização não permitiram o sucesso de qualquer reformulação educacional. Do início ao fim do SPI, predominou uma escola indígena formadora de produtores rurais voltados para o mercado regional, havendo baixo aproveitamento educacional das crianças indígenas em tais condições. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 124-125).

Em muitos sentidos, como se pode notar, a educação indígena parece ter se estagnado desde a fundação do SPI (LTN), mantendo o mesmo paradigma: educar para criar novos trabalhadores e bons cidadãos – higiênicos, cívicos, morais e inseridos na *nação*. Na verdade, o órgão indigenista havia se enfraquecido muito entre as décadas de 1910 e 1940, com cada vez menor espaço político e orçamento, tendo ainda passado por diferentes Ministérios: Agricultura, Indústria e Comércio (1910-1930); Trabalho (1930-1934); Guerra (1935-1939); e Agricultura (a partir de 1942). Como observa Souza Lima (2006, p. 107), após a revolução de 1930, o SPI passa por uma fase de desorganização: a geração dos fundadores do Serviço havia falecido ou se aposentado, o positivismo era uma filosofia já decadente e, desta forma, a maneira pela qual os índios se integrariam à sociedade nacional deveria ser revista – uma vez que não mais se acreditava em estágios de desenvolvimento da humanidade nos termos comteanos (SOUZA LIMA, 2006).

O indigenismo ganha vida nova com as políticas nacionalistas de Vargas: volta o discurso de interiorização e conquista dos sertões, com iniciativas como a Fundação Brasil Central, por exemplo. Como indica

Souza Lima (2006), “a proteção ao índio como prerrogativa do Estado obteve novos recursos, sendo integrada a uma retórica mais ampla sobre a colonização do interior do Brasil, rebatizada de “Marcha para o Oeste”, com iniciativas como a Fundação Brasil Central, por exemplo.

Mas o próprio conceito de indigenismo e as práticas do governo com relação ao “Problema Indígena” deveriam passar por uma rápida revisão, de modo que foi fundado em novembro de 1939 o Conselho Nacional de Proteção aos Índios, CNPI, como instância consultiva do Governo com relação a assuntos referentes aos povos indígenas. Temos, ainda, que entender a criação do CNPI no âmbito de “um vasto movimento de construção de conselhos de Estado (de Geografia, de Controle das Expedições Científicas e Artísticas, de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e dos Assuntos Florestais etc.) relacionados a um certo número de ‘tarefas nacionais’” (SOUZA LIMA, 2006). No entanto, as contribuições do CNPI podem ser mais percebidas a médio prazo, sendo muito mais teóricas do que práticas.

Pode-se dizer que com a “marcha para o oeste” e os projetos nacionalistas do Estado Novo, o Serviço de Proteção ao Índio atinge seu auge no início da década de 1940. Na época, ocorre a publicação do primeiro volume da série “Índios do Brasil”, com as fotos das expedições de Rondon. Também se publica a edição brasileira do livro escrito por Theodore Roosevelt, *Through the Brazilian Wilderness*. O livro, baseado na viagem que o ex-presidente dos Estados Unidos fizera com Rondon, alguns sertanistas, o filho de Roosevelt e cientistas norte-americanos entre dezembro de 1913 e março de 1914 permanecera sem divulgação no Brasil, até o Estado Novo, 30 anos após sua publicação (ENDERS, 2006, p. 33). O livro ganha duas edições no país, em 1943 (coincidência, ou não, no ano em que o sobrinho de Theodore, Franklin Delano Roosevelt, era presidente dos Estados Unidos), intitulado de “Nas Selvas do

Brasil”, publicado pelo Ministério da Agricultura; e novamente em 1944, pela Companhia Editora Nacional, com o sugestivo título “Através do sertão do Brasil”. O prefácio, escrito pelo então Ministro da Agricultura (mesmo Ministério ao qual se jurisdicionava o SPI), Apolônio Salles, é emblemático quanto ao contexto da época: “O interesse de Roosevelt pelas questões sociais e sua capacitada de administrador patenteiam-se claramente [...] quando preconiza as possibilidades e a necessidade de colonização do Oeste brasileiro”. Segue Salles, adiante: “dir-se-ia que o grande estadista americano anteviu o que hoje o presidente Vargas, com visão não menor das necessidades sociais do país, está aí a indicar, como solução para nossa desorganização agrícola” (*apud* ENDERS, 2006).

A ocupação do interior do país era, como fora décadas antes, tratada como uma questão agrícola, tanto quanto de integração nacional, como o trecho anteriormente apresentado permite perceber. Isso ficava claro nas políticas indigenistas levadas a cabo pelo SPI, inclusive no que dizia respeito ao trato da educação e da saúde indígenas.

Inúmeras são as menções feitas à educação nos Boletins do SPI, nos quais o tema chegou a ter, inclusive, uma seção própria. À luz das questões colocadas anteriormente, as ações educacionais do Serviço eram evidentemente inseridas nos ideais de nação, raça, civismo e progresso da época. Há vários exemplos dessa perspectiva nos Boletins de Serviço do SPI

Um *Boletim* de 1937 apontava que

A – O índio dado seu estado mental, é uma espécie de criança grande a educar, muito susceptível de receber conselhos, aplausos, dádivas e outros estímulos, para habituar-se a “proceder bem” e modificar hábitos nocivos. Como no geral têm bom senso e são muito razoáveis para as pessoas em quem confiam, é quase sempre possível convencer-o e melhorá-lo.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

B – É obrigação do S.P.I. de agir sobre o índio para cural-o do hábito da embriaguez e de outros vícios igualmente anti-sociaes ou anti-higyenicos

C – É uma tarefa de execução difficil, como todas as demais, que tenham de ser executadas” realmente pelos serventuários do mesmo Serviço, mas tem que ser feita, sob pena delles e o dito Serviço falharem nobre missão para que a Nação os mantém. (*apud* OLIVEIRA, 2011, p. 59).

Alguns anos mais tarde, o *Boletim* nº 8 (31 de julho de 1942) solicitava aos Chefes de Inspetorias em seção denominada *Atitude de encarregados de Postos Indígenas em relação a índios* (p. 8) que convencessem seus subordinados a não serem eles “feitores de fazendas destinadas a explorar os índios, e sim mestres pacientes e paternais que enviamos aos selvícolas para dar-lhes ensinamentos, cuidados, auxílios em geral e hábitos de trabalhos, por meios suasórios, e também para reeduca-los quando viciados no alcoolismo, na prostituição e em outras desgraças devidas ao contato com os civilizados”, devendo o funcionário agir de forma enérgica apenas “nos extremos de crime ou de tornar-se um índio elemento incurável de desordens e imoralidade”.

Meses depois o *Boletim* nº 10 (30 de setembro de 1942) trazia em sua primeira página recomendações para a nacionalização do indígena – referida no texto como a “emancipação e incorporação á sociedade brasileira”. Segundo escreve o Coronel Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca Vasconcelos, então Diretor do SPI, não bastaria “fundar Postos” nos quais o indígena “aprenda trabalhos e officios ‘civilizados’, a amar a bandeira e a cantar hinos, seja alfabetizado e receba auxílios e ajudas para seu estabelecimento econômico ligado a sua terra”. O desafio, rumo a “emancipação” indígena devia se dar por meio de ações que incluíam “repressão ao

alcoolismo, da prostituição, da mendicância, da perambulagem e outros costumes e atos degradantes ou inconvenientes”. No mesmo *Boletim* tem-se um exemplo de como operava o *Serviço* no tocante ao ensino – referido anteriormente – do amor à pátria e do culto ao civismo:

Os alunos [de um dos postos indígenas no Rio Grande do Sul, rumo a Porto Alegre para participarem de um desfile de 7 de setembro] viajaram uniformizados de escoteiros e levaram uniforme de parada – o combinado com o Estado, como formarão toda as escolas; calça azul, sapato de tênis branco e blusa branca tipo esporte. Saíram às 8 horas da manhã, tendo antes cantado o hino nacional. Via-se em todos os indiosinhos a alegria e o contentamento. (p. 18).

Na página seguinte, as recomendações às escolas indígenas eram que enviassem mensalmente boletins de aproveitamento e de frequência, sendo tais escolas destinadas “à alfabetização dos índios e a ensinamentos elementares de trabalhos rurais para os meninos e domésticos para as meninas”. Vinte anos depois, o SPI manteria essa perspectiva de divisão sexual do trabalho já na escola, ao apresentar como parte do planejamento na educação indígena a

aquisição de material destinado à instalação de oficinas de sapataria, correaria, selaria, mecânica, carpintaria, marcenaria, tendo em vista o aprendizado profissional dos moços. Para as moças: máquinas de costura e o indispensável ao aprendizado do corte, bordados, etc. (*Boletim interno do SPI* nº 55, maio/junho de 1962, p. 7).

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

Educação moral, cívica, sanitária e treinamento para futuros trabalhos na roça ou em casa (para meninos e para meninas, respectivamente) eram os pilares da educação indígena. Sua nacionalização (ou “emancipação”) passava necessariamente por um processo de embranquecimento e normalização cuja finalidade última era formar trabalhadores cuja inserção no mercado seria sempre de forma subalterna. Essa perspectiva fica clara em um texto denominado *Evolução do SPI*, publicado no *Boletim* nº 28, em 31 de março de 1944. Naquele momento o SPI estaria cuidando (1) “da saúde dos selvícolas, no sentido de libertá-los das indemias, que os dizimam”; (2) da alfabetização dos índios, posto que “aprendendo a ler o índio está no caminho de mais rápida apreensão do que lhe falta para que possa dirigir-se por si mesmo” e (3) direção e autossuficiência econômica dos indígenas, rumo à emancipação e com o auxílio de “conselhos tribais”, já que “a auto-suficiência econômica das tribos num padrão de vida caracterizado pela alimentação suficiente, moradia e roupas de feição rural é mui fácil de ser obtida, desde que as mesmas tenham uma direção conveniente” (p. 64-65).

O futuro dos indígenas, esse estado transitório, era serem trabalhadores rurais. Um exemplo vívido disso pode ser encontrado no *Boletim Interno do SPI* nº 27, publicado em abril de 1959 no qual consta o *Programa educacional indígena* (p. 1). Nele se estabelece “a maior ênfase aos ensinamentos rurais”, sendo que metade dos horários das aulas deveria ser reservada a esse tipo de conteúdo. Assim, o *Programa Educacional Indígena a ser aplicado nas escolas dos diversos Postos Indígenas do Serviço de Proteção aos Índios* consistia em quatro partes: (1) formação de uma horta e criação de animais pelos alunos; (2) Noções elementares de Ciências Naturais, Aritmética, Português, Geografia e “principais fatos da história do Brasil”; (3) Educação Cívica (“conhecimento da bandeira nacional, ensino do hino nacional, organização de festividades cívicas nas principais datas nacionais”) e Educação Moral (“criação de bons hábitos para a formação do

caráter”); e (4) Higiene (“asseio corporal”), recreação, trabalhos manuais, organização de uma biblioteca na escola e a realização de uma exposição dos trabalhos dos alunos ao final do ano. Em dezembro daquele ano o *Boletim* nº 35 traria o texto *Um fato novo: distribuição de instrumentos agrícolas infantis* (p. 7) comunicando “com prazer” que vinte e oito escolas indígenas haviam recebido “um jôgo de instrumentos agrícolas infantis, composto cada um de foices, regadores, pás de jardim, sachos, enxadas, etc.” a fim de “levar adiante a parte principal do Programa Educacional Indígena: a parte das atividades rurais”.

O assunto seria novamente tratado em janeiro de 1960 (*Boletim interno do SPI* nº 36, p. 9), incentivando professoras e professores na criação de Clubes Agrícolas. Na década de 1950 o desenvolvimento e a organização comunitária eram parte de uma estratégia utilizada pelos EUA e adotada na América Latina, sistematizada e difundida por organizações como a Unesco, OEA e OMS (OSHIRO 1988, p. 143) vindo a nortear uma série de convênios que seriam assinados entre Brasil e Estados Unidos ao longo daquela década (como a criação da Campanha Nacional de Educação Rural, em 1952; ou a criação do Serviço Nacional de Endemias Rurais, em 1956).

No fundo, apesar da mudança no discurso e em vários aspectos metodológicos, a lógica presente nas ações ainda era a mesma: a partir da participação da comunidade, obtinha-se “contribuição material e de mão de obra, barateando o custo total do processo. Está subjacente a idéia de que na ‘ausência da identidade de interesses e objetivos, é possível criar ou recriar uma comunidade [...] A interpretação dos fenômenos sociais [em estudos nessas comunidades] limita-se à descrição da manifestação e expressão imediata desses fenômenos. Não se consideram as contradições que

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

governam os fenômenos sociais; logo, as comunidades são desprovidas de relações de classes, predominando relações de solidariedade. (OSHIRO, 1988, p. 144-145).

Dessa forma, os *Clubes Agrícolas* viriam ainda a ser objeto de um extenso texto intitulado *A importância dos clubes agrícolas*, publicado no Boletim seguinte (*Boletim interno do SPI* nº 37, p. 6-8), baseados em um modelo não necessariamente voltado para os povos indígenas, mas para comunidades rurais: “os clubes agrícolas deveriam ser considerados de interesse nacional” sendo “instrumento de preparação e orientação das novíssimas gerações brasileiras para uma futura reforma da estrutura agrária do país”. Assim, os objetivos do Clube Agrícola (novamente, vistos aqui de modo geral, não sendo mencionadas no artigo as especificidades de se adaptar o modelo às realidades indígenas); a “formação no menino do campo de uma consciência do valor do trabalho agrícola como fator positivo de economia”; “formar uma mentalidade aberta às inovações da ciência, no concernente aos problemas do campo”; “levar as novas gerações a compreenderem as vantagens do cooperativismo, interessando-as na solução dos problemas coletivos”; “formar e cultivar hábitos de economia e de bom emprego de capital”; “fomentar o interesse pela casa alegre, limpa e agradável”; necessidade de se imprimir ao trabalho um amplo sentido de socialização”; “o aluno participa como um verdadeiro sócio, trabalhando e recebendo parte do produto de seu trabalho em espécie ou em dinheiro”; etc. No *Boletim* seguinte (nº 37, fevereiro de 1960) os Clubes Agrícolas serão novamente tratados, enfatizando a importância em nele se organizar um Pelotão da Saúde, no qual os alunos se responsabilizariam pela higiene dos demais (p. 12).

Isso nos remete à outra questão: a gestão sanitária dos povos indígenas. Há, vimos, diversas menções esporádicas a saúde indígena, sendo

comuns nos relatórios das Inspetorias e Postos Indígenas a menção ao “Estado Sanitário” dos índios atendidos, com informações sobre nascimentos e óbitos, bem como possíveis epidemias nas aldeias. “Alcoolismo”, “mendicância”, “prostituição” e “perambulagem” são constantemente referidos nos relatórios sobre saúde, tratados como “degradantes e inconvenientes”. A seguir, um pequeno exemplo dos textos desses relatórios, retirado de um documento encaminhado pelo Posto Indígena Guarita, RS, no *Boletim* n.º 10 do SPI (30.09.1942):

Felizmente, o estado sanitário é bom. Com a execução do programa do SPI, a embriaguez desapareceu, há fartura nos lares indígenas e as enfermidades vão, cada vez mais, se reduzindo. Contudo o Posto mantém uma farmácia variada com que atende aos doentes. [...] Nasceram 4 crianças Caingangues, às quais o Posto forneceu pelúcia para agasalhá-las. [...] As crianças, bem alimentadas como são, frequentam a escola com entusiasmo e proveito.

Percebemos aqui algumas coisas interessantes, dentre as quais destaco a menção a um certo “programa do SPI”, por meio do qual “a embriaguez” desapareceu. Apesar de, infelizmente, o autor do relatório não explicitar no que se baseava tal programa, isso indica que havia uma certa preocupação referente a aspectos sanitários e profiláticos entre os indígenas dentre as quais incluíam-se medidas de controle moral por parte do aparato estatal.

Outro exemplo curioso está no *Boletim* nº 14 do SPI, publicado em 31 de janeiro de 1943 (p. 6-7), em um texto escrito a partir do relato de um Chefe de Posto Indígena no Mato Grosso, preocupado com a baixa natalidade dos índios Bororo:

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

Os índios Borôros, a cargo desse Serviço, gosam de todas as facilidades e garantias para o natural desenvolvimento de sua vida: alimentação suficiente, plena liberdade, segurança absoluta, trabalho livre e moderado e tratamento em suas molestias. E vivem satisfeitos e alegres. Apesar disso, a sua natalidade, embora sem o caráter alarmante do que se dá com os que se encontram nas fazendas Salesianas, continua baixa. Nos inquéritos procedidos na Inspetoria apurou-se a existência da mentalidade entre as índias, talvez produto de propaganda dos “bares”, contrária ao nascimento de filhos. Os “bares” negam qualquer interferência, mas as índias confessam que tomam remédios para abortar. Para atenuar o mal a Inspetoria adotou as seguintes providências: (a) Intensa e amistosa propaganda, feita pela professora e mais senhoras civilizadas sediadas nos Postos, junto das índias, para que não abortem e não deixem matar os seus filhos; (b) Idêntica propaganda entre os “bares”, chefes indígenas e maridos índios, feita pelo Encarregado e empregados dos mesmos Postos para que não aconselhem nem permitam semelhantes práticas; (c) Instituição de prêmios, a gosto dos índios e das índias, para que cada criança que venha a nascer e a vingar além dos socorros e auxílios que as gestantes e parturientes índias possam carecer. Como se sabe o SPI está incentivando a criação como um dos elementos básicos para a independência econômica dos índios. Tal criação mantém-se ainda sob a administração das Inspetorias, até que eles tomem interesse nela e se tornem capazes de mantê-la. Então a distribuição de gado será feita mediante o critério mais justo e adequado. Felizmente os Borôros, os

Bacaeris e os Umotinas (Barbados), já vão tomando gosto pela criação e posse de bovinos e equinos. Aproveitando essa circunstancia foram instituídos por essa IR 6 [Inspetoria Regional] os seguintes premios para os casais que tiverem filhos, tanto Borôros, como de outras tribos da Inspetoria: (a) Uma novilha ao nascimento de cada filho; (b) Uma dita ao completar cada filho mais um ano de idade, até aos cinco, quando já estará livre, certamente, de qualquer tentativa contra a sua vida, o que aliás acarretará a perda de todos os premios até então concedidos; (c) Um cavalo de campo quando a posse de gado chegar a mais de 10 cabeças.

Como vimos, a chave para a questão indígena estaria na falta de educação e de saúde adequados – corroborando, em parte, a instituição do modelo tutelar e paternalista aplicado aos povos indígenas no país – mais do que na raça. Em larga medida, os paradigmas e metodologias do SPI no que tinham como projeto integrar a cultura indígena “numa economia competitiva e em padrões de consumo e de vida considerados civilizados” (LIMA; HOCHMAN, 2000, p. 324 ss). Os indígenas deveriam se reproduzir e constituir famílias nucleares como unidades de produção à medida em que aprenderiam ofícios agrícolas que os permitissem se “emancipar”.

Os chefes de Posto Indígena tinham, por função, realizar o que Lima e Hochman (2000) chamam de um “processo de mudança dirigida” – o que ficará evidente nos escritos do antropólogo norte-americano Charles Wagley. Bastante conhecido na etnologia brasileira, Wagley seria o chefe da Divisão de Educação Sanitária do Sesp a partir de agosto de 1944. Segundo ele, por exemplo,

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

A educação sanitária, como qualquer outra forma de educação em qualquer campo, não deve apenas visar à interpretação dos fatos científicos para o povo, mas deve trabalhar para modificar seus hábitos e atitudes relativos à saúde. Com frequência o indivíduo não usa os alimentos que estão ao seu dispor [...] porque seus hábitos e costumes tradicionais lhes ensinaram de maneira diferente. Estes costumes e hábitos que melhor são “meias verdades”, ou completamente falsos, constituem em certas ocasiões barreiras ao processo educativo. (WAGLEY *apud* OSHIRO, 1988, p. 114).

Chama a atenção a visão de prática educativa enquanto forma de correção. Além disso, pode-se notar como tal visão convinha às políticas implementadas no Estado Novo: a educação poderia servir para moldar um cidadão que servisse aos interesses do país enquanto mão de obra satisfatória: sua cultura e suas formas particulares de construção de conhecimento eram mais que um erro, mas um obstáculo. A única visão de mundo aceitável era a hegemônica, sem espaço para o questionamento da ordem social vigente, havendo apenas como alternativa a sua reprodução.

A educação, a saúde, a higienização, o civismo, as campanhas sanitárias, os padrões morais, a disciplinarização dos corpos, as mudanças nos hábitos alimentares etc., entram formas de imprimir nos indivíduos a marca da *nação* e de sua respectiva ordem moral. Remetendo ao que foi dito aqui, tratava-se de se integrar território e população manipulando corpo e território a fim de se inscrever o ideal civilizatório que se buscava.

Após a década de 1940 tal terminologia seria gradualmente substituída pela perspectiva de *integração*, mas – veremos – sem que houvesse uma mudança mais fundamental nas práticas dos órgãos responsáveis pela gestão indígena junto ao Estado até recentemente. Um dos efeitos das

políticas indigenistas ao longo de sua institucionalização em torno das ideias expostas anteriormente durante o século XX, a partir da consolidação de seu aparato administrativo (SPI, Funai, DNERu, SESP, Funasa, além de Ministérios diversos, nas áreas de agricultura, educação, interior, entre outros) é o que Mark Rifkin chamará de *heterohomemaking*⁵¹ (2011, p. 9): um efeito heteronormativo ao longo do processo de colonização sobre as estruturas de parentesco nativas, principalmente. Penso que a discussão aqui amplie essa proposta à heteronormatividade compulsória, uma das faces obscuras do processo de colonização, reorganizando redes de parentesco indígenas, como também refazendo arranjos de poder, cosmologia, divisão do trabalho etc. Mais que isso, tratam-se de mecanismos de incorporação compulsória ao sistema colonial em todas as suas matizes – morais, políticas, sociais, econômicas etc. – baseadas em um sistema de poder cuja base reside em um ideal de civilização amparado em ideais de progresso, nação e raça. Justifica-se assim a formação de um aparato legal, burocrático, administrativo e ideológico a partir do qual mantem-se o controle e normalização das sexualidades, do desejo, do casamento, da moradia e da vida doméstica enquanto forma de manutenção da ordem desejada. O SPI dispunha de mecanismos de controle da vida nativa não apenas por razões de cunho estritamente burocráticos, mas porque tais mecanismos se baseavam nos discursos que sustenta[va]m a existência do aparato estatal, dando-lhe sentido. Tais mecanismos persistiram mesmo com o fim do *Serviço*, já na decadente, com denúncias de corrupção e sendo investigado por uma Comissão Parlamentar de Inquérito.

Como apontam Oliveira e Freire (2006), como resultado dessas investigações mais de cem funcionários do órgão foram demitidos e, no contexto de reformulação do aparato estatal pós-golpe militar, o SPI e o CNPI são

⁵¹ Termo que poderíamos traduzir, no espírito deste trabalho, de “enquadramento doméstico”.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

extintos e é criada em 1967 a Fundação Nacional do Índio (Funai), tendo mais de 600 funcionários do SPI transferidos para o novo órgão, apesar das irregularidades constatadas. Apontam os autores que as práticas institucionais e paradigmas que norteavam as ações da Funai foram, em larga medida, pautadas pelos mesmos modelos que orientavam o SPI. Várias das práticas paternalistas e disciplinadoras do SPI se mantiveram na Funai após 1967: o paradigma da *proteção* viria a ser absorvido pela Doutrina da Segurança Nacional adotada pelo regime militar no Brasil entre meados das décadas de 1960 e 1980 e cujo peso entre os povos indígenas se fez sentir em iniciativas governamentais de implantação de infraestrutura, integração e desenvolvimento (como o Polonoroeste, Operação Amazônica, Transamazônica, para citar algumas). Nesse contexto houve um recrudescimento das ações de repressão e controle sobre os povos indígenas, como se percebe a partir da leitura de documentos como o *Relatório Figueiredo*⁵² e do relatório final da Comissão Nacional da Verdade.⁵³

O Estatuto do Índio (Lei n.º 6001, de 19 de dezembro de 1973) permite perceber a ressonância das velhas práticas de nacionalização e emancipação indígenas, sob a roupagem da integração. Essa Lei, ainda em vigor, estabelece já em seu primeiro Artigo como propósito preservar a cultura indígena e integrá-los, “progressiva e harmonicamente”, à comunhão nacional. Como vemos, não houve ruptura entre esse modelo e o que lhe deu origem, o que fica evidente no Artigo referente à educação: “A educação do índio será orientada para a integração na comunhão

⁵² Relatório redigido pelo então procurador Jader de Figueiredo Correia, após investigação realizada a pedido do Ministro do Interior, Albuquerque Lima, em 1967. O relatório traz inúmeras denúncias de assassinatos e massacres desferidos contra indivíduos e comunidades indígenas, estando disponível para consulta e *download* no site http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/institucional/grupos-de-trabalho/gt_crimes_ditadura/relatorio-figueiredo. Acesso em: jun. 2019.

⁵³ Criada pela Lei nº 12.528 de 2011 para averiguar violações em Direitos Humanos entre 1946 e 1988. Está disponível para consulta e *download* no site http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf. Acesso em: jun. 2019.

nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais” (Art. 50).

Encontramos na revista *Atualidade Indígena*, publicada pela Funai no final da década de 1970 alguns artigos que permitem vislumbrar a tensão inerente aos paradoxais movimentos de “se integrar” e “se proteger”: ao mesmo tempo em que a revista publicava os avanços da implantação de projetos de monocultura mecanizada de arroz entre os Xavante, um artigo escrito por Paulo Botelho Vieira Filho, da Escola Paulista de Medicina, chamava a atenção para o aparecimento de diabetes entre os indígenas, por conta de alimentação inadequada (nº 3, 1977).

Entretanto, não são esses artigos os que mais chamam a atenção no escopo deste trabalho, publicado por Francisco Salzano em maio de 1979, intitulado “Contato agride saúde do índio”, é emblemático do período:

Chegamos aqui, a um dilema. É óbvio que os índios brasileiros não podem permanecer, como objetos de museu, na idade da pedra, enquanto o resto do país se encontra na era atômica. Por outro lado, repetir erros do passado através de um processo desordenado e demasiadamente rápido de aculturação, só poderá levar a consequências desastrosas. É necessário montar esquemas de integração gradual, nos quais sejam respeitadas as peculiaridades de cada grupo, bem como o direito de estabelecerem o ritmo que considerem mais conveniente. Isso só pode ser feito através de equipes multidisciplinares que incluam, pelo menos, antropólogos sociais, médicos e especialistas em desenvolvimento de comunidades. (SALZANO, 1979, p. 24).

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

Em 1978 foi divulgada a intenção do então presidente Ernesto Geisel de “emancipar os indígenas, extinguindo as obrigações tutelares da Funai para com indivíduos e comunidades”. A isso se seguiu um movimento de oposição de diversas entidades ligadas ao movimento indígena, que conseguiram barrar o projeto (BIGIO, 2000, p. 64) – especialmente por ação da igreja católica e do movimento de teologia da libertação – sendo o período compreendido entre 1972 e 1983 marcado pela intensificação da organização de movimentos indígenas no país, em contraponto à política desenvolvimentista dos governos militares. Por sua vez, Bicalho (2010, p. 155) aponta que entre abril de 1974 e agosto de 1984 haveriam sido realizadas cinquenta e sete Assembleias Indígenas, muitas delas organizadas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) criado em 1972. Em 1980 seria criada a primeira organização nacional indígena, a UNIND, a qual viria a se consolidar “como organização indígena nacional” a partir de um encontro de lideranças ocorrido em São Paulo em 1981, contando com a presença de 73 líderes indígenas e com o apoio de 32 entidades (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 193), vindo a se chamar apenas UNI a partir de então. Tanto nos encontros organizados pelos CIMI quanto naquele organizado pela UNI, destacam esses autores que ganhariam projeção lideranças indígenas com escolaridade e domínio da língua portuguesa, confrontando a tutela e as políticas oficiais, bem como projetos de mineração em áreas indígenas, surgindo também divergências no tocante às suas formas de ação e objetivos (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

A leitura do volume *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*, organizado pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI, atualmente parte da organização não governamental Instituto Socioambiental) dá um bom retrato desse momento, atribuindo à “presença de representantes de muitos povos indígenas em Brasília, com o apoio de

organizações civis e eclesiásticas e respaldo da opinião pública nacional e internacional” um capítulo especial sobre os direitos indígenas na Constituição (p. 7). Assim, essa articulação dos povos indígenas garantiu no texto da Constituição de 1988 ter o respeito a suas culturas garantido:

Pela primeira vez o Estado reconhecia aos povos indígenas seu direito a manter sua própria cultura. O que se segue, ao longo da década de 1990 é quase inevitável. No início dos anos 90, um conjunto de decretos veio a transferir da FUNAI para os ministérios específicos as atribuições de assistência ao índio no que tange à educação, à saúde e ao desenvolvimento. Sobretudo no campo da saúde, muitas organizações indígenas da Amazônia vieram a fortalecer-se e a ampliar o seu escopo de atuação através de parcerias com a FUNASA no estabelecimento de Distritos Especiais de Saúde Indígena/DSEIs. [...] Também na esfera educacional surgiram articulações novas envolvendo o MEC, as secretarias estaduais e municipais, bem como as associações de professores indígenas, que precisam ser tomadas em consideração. Atualmente, existem programas e carteiras voltadas para o atendimento a indígenas em diferentes ministérios – Meio Ambiente (MMA), Desenvolvimento Agrário (MDA) e Desenvolvimento Social (MDS). (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 197).

Pela primeira vez na República, as políticas indigenistas não mais se encontram centralizadas em torno de um órgão – o que não significa, necessariamente, que tenha havido uma grande ruptura com os modelos pré-existentes no tocante às ações governamentais. Retomando a trajetória

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

do movimento indígena no Brasil no contexto pós-1988, apontam Oliveira e Freire (2006) que ao longo dos anos 1990 a UNI viria a perder força, com o surgimento de outras organizações indígenas de caráter mais regional ou étnico, como o Conselho Geral da Tribo Tikuna (CGTT), a União das Nações Indígenas do Acre (UNI-Acre), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), o Conselho Indigenista de Roraima (CIR) e, com atuação mais geral, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). O movimento indígena entra na “fase de profissionalização política”, predominando a “administração rotinizada dos projetos de desenvolvimento sustentável, marcado por um discurso étnico atento à globalização das questões relativas ao meio ambiente desde os anos 80” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 196).

Assim apresentada, a trajetória das políticas indigenistas nas últimas décadas parece ter sido uma sucessão de concessões de cunho progressista inseridas em um novo contexto democrático, sem que houvesse maiores intempéries ou conflitos tanto nos órgãos oficiais quanto nos movimentos indígenas. Olhando de forma mais detida, no entanto, percebe-se que o contexto pós democratização do Brasil, em meados da década de 1980, ainda manteve traços autoritários. A leitura de Diniz (1994), por exemplo, deixa clara a relação entre o Conselho de Segurança Nacional e a Política Indigenista durante o Projeto Calha Norte, já com José Sarney como Presidente da República, com medidas que em muito lembram a política indigenista realizada no início do século, tais como aumento da militarização visando “integração dos silvícolas à sociedade nacional” (ao lado de medidas como inibição do trânsito ilegal de estrangeiros e combate ao narcotráfico); e uma “nova política indigenista” (em especial entre os Yanomami, no Alto Rio Negro, ao Leste de Roraima, na região do rio Solimões e no Pará, visando as regiões de fronteira) (p. 88-90). Nesse sentido, o fortalecimento do Conselho de Segurança Nacional

– exemplificado, por exemplo, pelo Projeto Calha Norte – indicaria a existência de uma estrutura repressiva e conservadora (o texto de Diniz aponta cooptação e intimidação de lideranças indígenas) concomitante ao discurso de um projeto político de abertura e democracia. A indicação de Íris Pedro de Oliveira para a Presidência da Funai entre o final de 1988 e o início de 1990, vinculado ao Conselho de Segurança Nacional durante o período em que se promulgava a mesma Constituição Federal (1988) que garantia aos indígenas o reconhecimento a “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (Art. 231), demonstra como as políticas indigenistas do período eram repletas de paradoxos.

Um ano antes do texto Constitucional ser promulgado (5 de outubro de 1988), por exemplo, saía o Decreto nº 94.946 (23 de setembro de 1987) estabelecendo a diferença entre área indígena (“ocupada por silvícolas não aculturados, ou em incipiente processo de aculturação”) e *colônia indígena* (“ocupada por índios aculturados ou em adiantado processo de aculturação”).⁵⁴ Note-se que, enquanto no Congresso se discutia o reconhecimento da cultura indígena, culminando no art. 231, mencionado anteriormente, esse Decreto estabelecia ser incumbência da Funai “quando se tratar de colônia indígena, coordenar as ações dos diferentes órgãos governamentais que visem ao desenvolvimento do silvícola e a sua integração progressiva”. Por outro lado, em se tratando de áreas indígenas, nas quais habitariam os “silvícolas não aculturados”, o Decreto estabelecia que ações fossem tomadas no sentido de “não causar impactos negativos a sua cultura e tradições”, ainda refletindo a ideia de “graus civilizatórios” enquanto base para as políticas indigenistas: a uns

⁵⁴ Esse Decreto buscava regulamentar parte da Lei nº 6.001/73, e deve ser compreendido a partir dos esforços de parte do Legislativo brasileiro de regulamentar, na Constituição, uma diferenciação nas políticas a serem implementadas entre indígenas “aculturados” e “não aculturados”.

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

era garantida a proteção a sua cultura, a outros, a integração progressiva e o desenvolvimento. Como se vê, a trajetória das políticas indigenistas é repleta de contradições e conflitos, mesmo recentemente.

Em 24 de abril de 2012, por exemplo, foi realizada uma reunião no Ministério Público Federal em Palmas (Tocantins) para se discutir os casos de suicídio e o alto índice de alcoolismo em uma comunidade indígena.⁵⁵ Enquanto antropólogos discutiam as causas e consequências do alcoolismo, propondo ações de “saúde, educação, esporte e fiscalização” (uma visão que certamente nos remete algumas das práticas empregadas historicamente em comunidades indígenas, como vimos nos trechos dos Boletins do SPI aqui mencionados), as lideranças indígenas reivindicavam “o retorno da ‘guarda indígena’,⁵⁶ com a argumentação de que quando o ‘controle social falha’, há necessidade de outras formas de controle”. Segundo uma das lideranças Karajá ali presentes, “as mulheres e as crianças vão agradecer” a volta da guarda indígena, sendo que “sociedade sem lei é sociedade em desordem”.

Nos próximos dois capítulos enfrentaremos de forma mais direta as contradições encontradas nesses discursos e técnicas político-administrativas, mas podemos desde já adiantar algumas ponderações.

Mais do que pensar tais discursos e técnicas reforçando seus eventuais aspectos negativos – a partir de ideias de perda cultural, autoridade, opressão etc. – penso ser mais produtivo pensarmos com base em autores e filósofos como Frantz Fanon, Walter Dignolo e Gloria Anzaldúa, já mencionados aqui, partindo de ideias como *fratura, pensamento fronteira*

⁵⁵ A ata da reunião encontrava-se acessível em <http://www.abant.org.br/file?id=573>. Acesso em: 5 maio 2015. Em junho de 2019 o *link* encontrava-se fora do ar.

⁵⁶ Instituída pelo primeiro presidente da Funai, José Queiroz Campos no final da década de 1960, a Guarda Rural Indígena transformaria indígenas em policiais em suas aldeias, recebendo treinamento inclusive de técnicas de tortura. Recentemente foi um dos pontos levantados pelo relatório final da Comissão Nacional da Verdade, mencionado anteriormente.

e *ferida colonial*, por exemplo. Em comum nesses conceitos a ideia de um *deslocamento de si* a partir das práticas racistas, normalizadoras e/ou heteronormativas impostas ao longo do processo de modernização, nacionalização e proletarianização que constituem a colonização. Tal deslocamento é, dessa forma, um dos aspectos da colonialidade, no que toca a imposição não apenas de um padrão de trabalho e poder, mas também nas esferas intersubjetivas, transcendendo os limites estritos da atuação do aparato burocrático-administrativo colonial.

Trata-se de se voltar o olhar sobre as “feridas coloniais” (nos termos da feminista chicana Gloria Anzaldúa), de se decolonizar epistemologicamente permitindo uma troca de experiências a partir de outras racionalidades e paradigmas; de se captar justamente os espaços onde são produzidas novas formas de convívio e reflexões, marcadas por espaços de trocas e redefinições. Não me refiro aqui, evidentemente, à noção geográfica de fronteira (ao menos não somente), mas certamente essa perspectiva deve ir além da assunção de uma separação estrita entre pessoas, saberes, subjetividades etc. – mesmo porque, ao mesmo tempo em que separa pessoas, a fronteira também as agrega. A fronteira deve ser compreendida como um espaço intersticial e móvel, a partir do qual pessoas e coletividades se identificam.

Conforme o pensamento decolonial, vimos que foram criadas identidades sociais baseadas na raça no decorrer da expansão colonial, servindo como base para a distribuição de trabalho e, por consequência, da exploração de mão de obra, do controle das subjetividades, afetos, conhecimentos etc. Assim, a cada grupo de pessoas racialmente classificadas equivalia uma forma de trabalho, de tal maneira que o controle dessa força de trabalho e desse grupo de pessoas passou a entrelaçar-se, criando uma nova forma de dominação baseada na raça.

Dessa maneira, pensando a partir dos pressupostos aristotélicos e tomistas que motivaram os primeiros passos da colonização da América,

Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação

o padrão desejado era o do homem católico europeu que praticava sexo com sua esposa para fins de reprodução. O que escapava a este padrão era classificado e hierarquizado como inferior, de modo que a categoria “europeu” passou a ser relevante como forma de classificação social e marcador de desigualdade, surgindo como contraponto aos “negros”, às mulheres, e, no caso específico da América, aos selvagens, antropófagos, nus, ateus, sodomitas, idólatras... povo sem Fé, Lei, ou Rei; ou aos indígenas ainda não civilizados, nacionalizados e embranquecidos (e proletarizados).

Assim, não há identidade possível fora do padrão de poder imposto ao longo do processo de colonização e, uma vez que tais relações de colonialidade persistem, perduram tais identidades. Isso torna viável a possibilidade de existência de um discurso acerca da homossexualidade indígena como perda cultural, vista nos exemplos apresentados em nosso capítulo introdutório. O surgimento de um discurso de preconceito aos indígenas *queer* por parte dos próprios indígenas pode ser compreendido não apenas no contexto das técnicas de dominação dos povos indígenas do Brasil mas também da formação dos movimentos indígenas, com suas divisões e conflitos internos.

Contudo, tais identidades, mesmo que em trânsito, seguem conduzindo a uma posição de subalternidade e deixando claro que o padrão de distribuição e usufruto do poder segue inexoravelmente, atuando em todas as esferas da vida dessas coletividades, transcendendo fronteiras geográficas ou temporais, operando além da Europa Moderna, mas constituindo a própria noção de modernidade em sua gênese, sendo constitutiva dessas identidades. Nesse sentido, a fronteira como algo móvel e intersticial não se refere a uma suposta fluidez das categorias de identidade, mas às formas e estratégias de existência que coletividades ontologicamente distintas adotam frente à retórica da modernidade e à lógica da colonialidade. O poder opera, como temos afirmado aqui, entre esses dois elementos (a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade). Como uma face de Jano,

eles vislumbram o padrão de poder que marca o saber, o ser e o conhecer da América desde seu nascimento, mas mesmo o olhar de Jano tem seus pontos cegos e é dentro destes pontos cegos que opera a retórica decolonial enquanto estratégia emancipatória – epistemicamente, inclusive. Trata-se de buscar um olhar não enquadrado sobre os enquadramentos. Uma direção, nesse sentido, é indicada pelas ideias e provocações de ativistas e pensadores *two-spirit*, a serem exploradas no próximo capítulo.

Quando existir é resistir: *two-spirit* como crítica colonial

Entre 28 de agosto e 1º de setembro de 2008, ocorria em Sandstone, Minnesota, o 20º encontro intertribal de representantes gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros de comunidades nativas,¹ onde estavam presentes mais de 3 mil representantes de 36 etnias. Após a abertura do evento, o então candidato democrata à Presidência, Barack Obama, enviou aos presentes uma mensagem de apoio, à qual Richard LaFortune, representante da instituição que organizava o evento (*Two Spirit Press Room*), responde: “Nós recebemos bem a expressão de apoio do senador Obama, que certamente não esperávamos. É totalmente apropriado para nossos participantes tribais terem-na ouvido de um candidato à presidência dos EUA, porque os participantes do encontro representam Nações Soberanas e nós sempre fomos conhecidos como líderes entre nossas culturas”.²

Notam-se certamente algumas diferenças entre esta situação e aquela, dos indígenas homossexuais no Brasil, retratada nos capítulos precedentes, não apenas em termos da mobilização do movimento indígena em

¹ Além desses encontros internacionais, organizações *two-spirit* mais ativas (como as de Denver, Montana e Tulsa) promovem encontros anuais.

² “*We welcomed Senator Obama’s expression of support, which we certainly hadn’t expected. It is completely appropriate for our tribal participants to have heard from a US presidential candidate, because the Gathering participants represent Sovereign Nations,*” stated LaFortune, “*and we have always been known as leaders among our cultures.*”

torno de demandas específicas – em especial estratégias de combate a DST/HIV, saúde mental e preconceito, como no caso norte-americano – como do espaço que esses indígenas conquistaram em suas próprias comunidades. Enquanto, no Brasil, parte dos relatos mais recentes se dão em torno ou a partir da estigmatização dos indígenas homossexuais, os representantes homossexuais indígenas norte-americanos³ fazem questão de salientar seu papel de “líderes tradicionais em suas culturas”. Mais que isso: enquanto no Brasil a homossexualidade indígena é apresentada como sendo vista pelos indígenas enquanto “perda cultural”, povos indígenas nos Estados Unidos e Canadá a teriam em conta, como veremos, de marcador de autodeterminação e estratégia de combate ao discurso colonizador. Isso significa que os indígenas brasileiros (ou parte deles) sejam “homofóbicos”? Em princípio, penso que não.

Em primeiro lugar uma assertiva nesse sentido seria obviamente problemática, por fazer sentido sobretudo dentro de uma lógica de heteronormatividade coerente com o sistema de valores moderno/colonial. Vimos já, a partir do vasto material histórico e etnográfico disponível, que práticas homossexuais, por si só, não pareciam causar surpresa em vários povos indígenas no Brasil. Como escreve Gilley, tratando do assunto,

A “homofobia nativa” existe dentro do domínio da tradição, não no domínio ideológico que estrutura o *tradicional* (como o termo é utilizado por povos tribais para referir-se a sua

³ O termo “norte-americano” será utilizado neste capítulo para referir-se aos habitantes dos Estados Unidos ou, a depender do contexto, incluirá os Canadenses. Isto justifica-se dada a relação estreita construída historicamente entre os movimentos *two-spirit* desses dois países. Neste sentido, confesso que a inclusão do México, aqui, apresentaria outros desdobramentos do ponto de vista da comparação, dado não haver – até onde pude constatar, ao menos – movimentos *two-spirit* no México, ainda que lá haja organizações bastante consolidadas de indígenas *queer*, como no caso do Muxhe, em Oaxaca.

visão de mundo). Deste modo o colonialismo transformou com sucesso as formas pelas quais essas ideias imanentes foram representadas nas práticas sociais, mas falharam em permanentemente obliterar a lógica cultural que uma vez produziram múltiplos gêneros e sexualidades. Nativos GLBTQ e/ou *two-spirit* culturalmente conservadores são plenamente conscientes desse fato e buscam acessar aquela lógica subjacente para reassociar a tradição de múltiplos gêneros e sexualidades às práticas sociais da comunidade. (GILLEY, 2010, p. 49, tradução nossa).⁴

Essa discussão será retomada adiante, mas, desde já, nos parece importante estabelecermos que, embora sejamos da opinião de que a ausência de um movimento *two-spirit* aos moldes dos Estados Unidos, no Brasil não se deva a uma “homofobia nativa” dos indígenas brasileiros, temos por certo que essa ausência seja reflexo de – e se reflita em – relações de poder específicas estabelecidas não apenas dentro das aldeias mas no âmbito do que denominamos adiante de zonas de interstício, referindo-nos aos espaços discursivos de disseminação de identidades e resistências às categorias coloniais. Há, supomos, algo que permita que a dinâmica descrita por Gilley possa operar na América do Norte que, caso exista por aqui, tenha escapado a indígenas e antropólogos.

⁴ “Native homophobia’ exists within the realm of tradition, not within the ideological realm that scaffolds the traditional (as this term is used by tribal peoples to refer to their worldview). Thus colonialism successfully changed the ways in which these immanent ideas were acted out in social practices, but failed to permanently obliterate the cultural logic that at one time produced multiple genders and sexualities. Culturally conservative GLBTQ Natives and/or Two-Spirit people are fully aware of this fact and attempt to access that underlying cultural logic to reassociate the tradition of multiple genders and sexualities with tribal community social practices.”

O argumento que buscar-se-á defender aqui, seguindo o raciocínio de diversos intelectuais e escritores *two-spirit*, é o de que a atualização dessa identidade não pode ser compreendida fora do contexto colonial, ainda em curso. Assim, para compreendermos a emergência, ou não, de movimentos indígenas homossexuais, faz-se necessário buscar entendê-los não apenas enquanto demandas de gênero ou sobre o corpo mas, sobretudo, como fenômenos políticos relacionados à forma como sua relação com o Estado, com os próprios indígenas e com a sociedade envolvente se mantém. A emergência de movimentos homossexuais a partir, muitas vezes, de um discurso tradicionalista, nos diz algo sobre relações de poder e políticas de identidade.

As ponderações do ativista Cherokee, Qwo-Li Driskill vão nesse sentido:

David Eng, Judith Halberstam e Muñoz questionaram, “o que os estudos *queer* têm a dizer sobre império, globalização, neoliberalismo, soberania, e terrorismo? O que os estudos *queer* nos dizem sobre imigração, cidadania, prisões, bem-estar, luto e os direitos humanos?” Embora esses movimentos em estudos *queer* estejam criando teorias produtivas, eles não têm tratado das complicadas realidades coloniais dos povos indígenas nos Estados Unidos e Canadá. Em uma tentativa de responder às perguntas acima postuladas em contextos especificamente nativos, as críticas *two-spirit* apontam para a incumbência de os estudos *queer* examinarem o colonialismo em curso, o genocídio, a sobrevivência e a resistência das nações e povos indígenas. Além disso, eles desafiam os estudos *queer* para confundir as noções de nação e de diáspora, prestando

atenção às circunstâncias específicas das nações indígenas nos fundamentos territoriais dentro dos quais Estados Unidos e Canadá colonizam. Para levar as perguntas acima mais adiante, eu gostaria de perguntar o que as críticas *two-spirit* podem nos dizer sobre essas mesmas questões. Além disso, *o que essas críticas podem nos dizer sobre nação, diáspora, colonização e descolonização? O que elas têm a dizer sobre os nacionalismos nativos, dos tratados de direitos, cidadania e não cidadania? O que elas podem nos dizer sobre os internatos e escolas residenciais, a biopirataria, o Allotment Act,⁵ o Removal Act,⁶ o Relocation Act,⁷ e o Indian Act?⁸ Como elas podem instruir a nossa compreensão dos papéis de misoginia, a homofobia, a transfobia, e heterossexismo na colonização?*

⁵ No final do séc. XIX o *General Allotment/Dawes Act* (1887) marca a passagem da política de concentração e isolamento em Reservas (ver nota sobre o *Removal Act*, a seguir) para uma política de assimilação, que virá a marcar o relacionamento entre o governo dos Estados Unidos com os povos indígenas até o último quartel do séc. XX (tais questões serão retomadas em nosso último item, neste capítulo). O principal objetivo do *Allotment Act* foi acabar com as políticas de garantir maiores porções de terra para povos inteiros, buscando dar pequenos lotes de terra para membros individuais do grupo. Dessa forma, os indígenas seriam pressionados a tornarem-se fazendeiros, sendo “assimilados”, além de seus territórios ficarem disponíveis para a ocupação por colonos brancos. Tal política continuou até 1934 (*Reorganization Act*).

⁶ Também será tratado no último item deste capítulo, o *Indian Removal Act* (1830) autorizava o Governo a negociar com vários povos indígenas do sul dos Estados Unidos sua remoção para um território federal a oeste do rio Mississippi, localizado onde hoje é parte do Estado de Oklahoma. Tal atitude marcou a passagem das políticas de miscigenação e conversão para as de remoção, que perdurariam até metade do século XIX. Como resultado do *Removal Act*, os indígenas que não foram mortos ou deslocados, foram concentrados em pequenas áreas e pressionados a assinarem tratados cedendo seus territórios.

⁷ Também será tratado no final deste capítulo. O *Relocation Act* (1956) deve ser compreendido no contexto de intensificação das políticas de término ou assimilação que marcaram as relações entre o Governo dos Estados Unidos após a segunda guerra mundial, sobretudo a partir de 1953 (*Public Law* 280). Tratava-se de uma iniciativa no sentido de fazer os indígenas saírem de seus territórios para buscarem treinamento profissional em áreas urbanas, onde seriam realocados e “assimilados”.

⁸ Assinado em 1876 pelo parlamento canadense, diz respeito à competência para legislar sobre assuntos indígenas.

O que eles têm a dizer sobre a restauração do idioma nativo, o conhecimento tradicional e sustentabilidade? O que as críticas two-spirit podem nos ensinar sobre a resistência, sobrevivência e continuidade? (DRISKILL, 2010, p. 86-87, tradução nossa, grifo nosso).⁹

Assim, nosso fio condutor neste capítulo será buscarmos vislumbrar a gênese do movimento *two-spirit* nos Estados Unidos a fim de recuperá-lo, em seguida, enquanto crítica ao colonialismo em curso. Dessa maneira, ao contrário do movimento que realizei nos capítulos anteriores, nos quais busquei sistematizar as formas pelas quais o enquadramento das sexualidades indígenas moldou sua colonização a partir de um olhar diacrônico, este capítulo não buscará realizar um histórico exaustivo de como as práticas *queer* dos indígenas norte-americanos foram perseguidas e reprimidas ao longo da colonização – há excelentes textos que trazem, de modo bastante convincente, tal levantamento: Hemillä (2005),

⁹ “David Eng, Judith Halberstam, and Muñoz have asked, ‘what does queer studies have to say about empire, globalization, neoliberalism, sovereignty, and terrorism? What does queer studies tell us about immigration, citizenship, prisons, welfare, mourning and human rights?’ While these moves in queer studies are creating productive theories, they haven’t adressed the complicated colonial realities of Native people in the United States and Canada. In an attempt to answer the questions posited above within specifically Native contexts, Two-Spirit critiques point to queer studies’s responsibility to examine ongoing colonialism, genocide, survival, and resistance of Native nations and peoples. Further, they challenge queer studies to complicate notions of nationhood and diaspora by paying attention to the specific circumstances of nations Indigenous to the land bases the United States and Canada are colonizing. To push the above questions farther, I would like to ask what Two-Spirit critiques can tell us about these same issues. In addition, what can Two-Spirit critiques tell us about nationhood, diaspora, colonization and decolonization? What do they have to say about Native nationalisms, treaty rights, citizenship, and noncitizenship? What can they tell us about the boarding/residential schools, biopiracy, the Allotment Act, the Removal Act, the Relocation Act, and the Indian Act? How can they inform our understanding of the roles of misogyny, homophobia, transphobia, and heterosexism in colonization? What do they have to say about Native language restoration, traditional knowledge, and sustainability? What do Two-Spirit critiques teach us about survival, resistance and continuance?”

Quando existir é resistir

Katz (1992), Thoms (2007), Roscoe (1995) e Trexler (2002) são excelentes exemplos neste sentido.

Buscaremos, de certa forma, descentrar nosso ponto de vista, olhando através do espelho: nos interessa como os próprios indígenas articulam e constroem críticas aos nossos *enquadramentos* – como eles enquadram/enxergam nossa obsessão por enquadrá-los/discipliná-los? Desta forma, nosso intuito aqui será o de trazer a perspectiva dos próprios *two-spirit* a respeito destes processos, de modo que eles saiam da eventual condição de objeto de pesquisa e passem a fornecer, por meio de suas experiências e perspectivas, o deslocamento epistêmico necessário para compreender os processos pelos quais categorias como colonialismo, poder, raça e saber foram e são operacionalizadas. Desse modo, como apontamos em nosso capítulo introdutório, em nossos próximos dois capítulos a comparação com o contexto brasileiro não será exercida partir de uma narrativa equivalente a anteriormente feita, buscando a compreensão desses fenômenos por meio de um “arco interpretativo”, buscando os excedentes de sentido que nos permitam acessar os lugares e saídas possíveis para as sexualidades indígenas sob a vigência heteronormativa desse processo de enquadramento/*straightening*.

Vejam.

4.1 O movimento *two-spirit* nos Estados Unidos: revendo a literatura

Mais que uma vasta produção sobre o tema, o contexto estadunidense revela também vários textos escritos pelos próprios indígenas, possibilitando não apenas uma revisão bastante aprofundada do fenômeno, como também a crítica a pressupostos etnocêntricos em algumas análises, bastante reveladores de como o deslizamento semântico de categorias discursivas podem se apoiar na consciência moderna/colonial, inclusive

no que se refere a perspectivas antropológicas – como no uso do termo *berdache*, como veremos.

No que tange à produção bibliográfica sobre a temática, da década de 1980 até aqui inúmeros livros foram escritos sobre o tema, revelando uma produção relativamente consolidada ao longo dos últimos trinta anos: *The spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* foi escrito por Walter Williams, em 1986. Vinte anos depois, o mesmo autor editaria *Two-Spirits: A story of life with the Navajo*, um livro de ficção histórica ambientado na década de 1860. Outro livro – *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*, publicado em 1998, escrito por Sabine Lang – explora as diversas atitudes das diferentes culturas indígenas norte-americanas frente aos “homens-mulheres” e “mulheres-homens”, à luz das perspectivas de gênero dessas sociedades, incluindo mitologias nativas. A mesma autora virá a participar da edição, juntamente com Sue-Ellen Jacobs e Wesley Thomas do livro *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality* (1997). O livro, que inclui vários de seus 21 capítulos escritos por indígenas autoidentificados como *two-spirit*, busca situar os vários aspectos da discussão relacionados ao tema até então, buscando situar conceitos como “*berdache*”, “*two-spirit*” e homofobia em povos nativos, por exemplo. Outro autor que se destaca pela produção sobre o tema é o ativista Will Roscoe. Em 1984, chamado pela organização *Gay American Indian*, coordenou um projeto intitulado *The History Project of Gay American Indians*, que culminaria, em 1988, com a publicação do livro *Living the Spirit: A Gay American Indian Anthology*. O livro é um compêndio de textos (inclusive poemas e pinturas) de indígenas das mais diversas etnias (Sioux, Mohawk, Navajo, entre outros) dividido em duas partes: “Artists, healers and providers: The berdache heritage” e “Gay American Indians Today: Living the Spirit”. Apesar de haver sido escrito antes da adoção

Quando existir é resistir

do termo *two-spirit*, o livro já deixa claro, desde seu prefácio (escrito por Randy Burns, indígena Paiute, que funda em 1975 juntamente com Bárbara Cameron, uma Lakota Sioux, a associação *Gay American Indian*, primeira do gênero nos Estados Unidos), a agenda de lutas do movimento daquele momento para frente:

Indígenas gays e lésbicas eram especiais em várias tribos. Temos raízes aqui na América do Norte. Ao mesmo tempo, os gays nativo-americanos enfrentam uma *dupla opressão* – tanto racismo quanto homofobia. [...] Como gays, nossas necessidades de saúde não são levadas a sério pelo governo. Como indígenas, percebemos frequentemente que os programas de AIDS negligenciam importantes diferenças culturais e falham em atingir qualquer povo indígena. Muitas agências sequer possuem estatísticas para os índios que atendem, ou nos incluem na categoria “outro/desconhecido”. (ROSCOE, 1988, p. 2-5, tradução nossa, grifos no original).¹⁰

Assim, alguns dos principais pontos que viriam a marcar o movimento *two-spirit* seriam, justamente, a luta contra o racismo e a homofobia, a busca por políticas eficazes de combate à AIDS, a articulação de

¹⁰ “*Gay and lesbian Indians were special to a lot of tribes. We have roots here in North America. At the same time, gay American Indians face double oppression – both racism and homophobia. [...] As gay people, our health needs are not taken seriously by the government. As Indians, we often find that AIDS programs overlook important cultural differences and fail to reach any Indian people. Many agencies do not even have statistics on the Indians they serve, or they count us in the ‘other/unknown’ category. We are working to change this situation by educating and training our own community about AIDS, and educating AIDS funding sources and service providers about the needs of Indian people. Above all, GAI [sigla da organização Gay American Indian] has become an extended family for gay Indians – not only those of us who live in San Francisco Bay area, but for our many family and friends who regularly visit from other areas, as well. GAI has re-created the kinship ties of traditional Indian family in an urban setting, and this has made all of us stronger.*”

uma rede de movimentos *two-spirit* e, finalmente, o fortalecimento de uma identidade ligada a um discurso tradicionalista pan-indígena.

É necessário entender, no tocante à AIDS, que até 1990 o Centro de Controle de Doenças (CDC) dos Estados Unidos ainda não tinha uma categoria separada para indígenas, tendo sido criado naquele ano o *National Native American Aids Prevention Center* (NNAPC) – no site da organização¹¹ há diversos materiais voltados diretamente ao trabalho junto a indígenas *two-spirit*, como a cartilha *Safe and Caring Schools for Two-Spirit Youth: A guide for teachers and students*. Mesmo esse material reproduz o discurso de tradicionalidade em torno do *two-spirit*.

Pessoas *two-spirit* têm uma longa história entre os povos indígenas no Canadá. Antes do primeiro contato com colonizadores Europeus, a maioria dos povos indígenas reconhecia a importância dos indivíduos *two-spirit* e a responsabilidade especial concedida a eles pelo Criador. Às vezes eram videntes, curandeiros ou líderes em suas comunidades. [...] Apesar disso, o impacto da colonização tem tido longa duração: suprimindo as tradições e papéis *two-spirit* e deixando gerações de pessoas *two-spirit* sofrendo de várias formas de discriminação e estigma. (GENOVESE; ROUSELL, 2011, p. 2, tradução nossa).¹²

¹¹ Disponível em: <https://www.nnaapc.net/>. Acesso em: jun. 2019.

¹² “*Two Spirit people have a long history among Indigenous people across Canada. Before first contact with European colonizers, most Indigenous people recognized the importance of Two Spirit individuals and the special responsibility bestowed on them by the Creator. [...] Nevertheless, the impact of colonization has been long lasting; suppressing Two Spirit traditions and roles and leaving generations of Two Spirit people suffering from multiple layers of discrimination and stigma*”.

Quando existir é resistir

Retomando nosso levantamento da literatura *two-spirit*, é fácil notar como os autores vão gradativamente assumindo que a prática seja não apenas tradicional, mas diretamente ligada ao mundo espiritual.

Nesse sentido, em 1991, Will Roscoe publica o livro *The Zuni-Man-Woman: We'wha and the Zuni third gender role*. O livro trata da vida de We'wha, um(a) *lhamana* (termo traduzido como “terceiro gênero” ou “*two-spirit*”, pelos pesquisadores) Zuni, que exercia papel de mediador(a) e embaixador(a) dos Zuni. We'wha, como bem descreve Roscoe, foi membro de uma comissão que visitou o presidente norte-americano Grover Cleveland, em 1886, tendo passado seis meses em Washington sem que ninguém, inclusive o presidente, percebesse que aquela índia havia nascido homem.

Roscoe defende assim, em seu livro, que os *two-spirit* não sejam apenas homens travestidos de mulheres (ou vice-versa), mas uma síntese única entre os dois universos, não sendo nem uma coisa, nem outra. Anos depois, Roscoe desenvolveria seus argumentos sobre terceiro gênero em seu livro *Changing ones: third and fourth genders in native North America*, publicado em 1998. No livro, Roscoe faz um apanhado de práticas classificadas por ele como *berdache* (ver sobre isso adiante) em mais de 150 etnias, mas centra seu foco de análise em três estudos de caso: um(a) Crow que lutou na batalha de Rosebud (1876), um(a) Navajo chamado/a Hastiin Klah e uma guerreira Crow com três esposas.

Também na década de 1990 temos a publicação do livro escrito por Richard C. Trexler, intitulado *Sex and conquest: Gender Construction and Political Order at the time of European Conquest of the Americas* (1995). O livro possui uma estrutura e argumentação bastante dissonantes daquela levantada até aqui. Trexler passa em revista, nos seus primeiros capítulos, as práticas homossexuais na Europa mediterrânea à época da “conquista” europeia, bem como as narrativas de cronistas (como Cabeza de Vaca, Lopez de Gomara, entre outros) de práticas sexuais entre os nativos.

Contudo, o autor argumenta que a prática do *berdache* (ver adiante) teria como função servir sexualmente aos homens, de modo a evitar o estupro de mulheres. Dessa forma, os *berdaches* teriam também papel econômico e político, operando sistemas de trocas entre famílias proporcionando jovens “noivas” temporárias aos homens jovens. O argumento, contudo, não parece ter feito eco entre os pesquisadores – ao contrário, cada vez mais a literatura parece dar voz às reivindicações do movimento *two-spirit*.

Exemplo disso é o livro editado por Lester B. Brown, intitulado *Two Spirit People: American Indian Lesbian Woman and Gay Men* (1997). A obra se divide em três partes (“Identity”, “Social services” e “AIDS and American Indians”) que são, de certa forma, resultado das preocupações do movimento *two-spirit* à época, como mostramos há pouco. O livro peca, contudo, por trazer em certas passagens uma visão bastante genérica e ideologizada das sexualidades indígenas, chegando a afirmar, por exemplo, que os indígenas norte-americanos possuem “crenças muito simples sobre sexualidade humana e tais crenças foram baseadas em suas experiências” (1997, p. 7).

Entretanto, os livros mais recentemente organizados sobre a temática vão em outra direção. Ao longo dos últimos anos, como veremos, surge uma literatura mais madura sobre o tema, da mesma forma que se multiplicam os textos escritos por indígenas *two-spirit*.

Dentre os livros mais recentes, merece destaque *Becoming Two-spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country*, escrito por Brian Joseph Gilley (2006). O livro baseia-se em cinco anos de trabalho de campo do autor entre nativos *two-spirit* e busca responder “por que os homens *two-spirit* tentam conciliar uma divisão forçada em seus mundos sociais e como eles atingem seu senso de quem são, em meio às ideias contemporâneas de identidade e cultura indígenas” (2006, p. 4). Assim, ao longo de seus sete capítulos, Gilley trata da formação das redes de formação e consolidação do movimento *two-spirit* frente ao movimento

Quando existir é resistir

LGBT (majoritariamente formado por brancos) e ao movimento indígena (segundo ele, marcadamente homofóbico). Dessa forma, o autor analisa esse duplo movimento (o qual vai, como vimos, no sentido da “dupla opressão”, nos termos de Randy Burns), descrevendo de que forma o movimento *two-spirit* interage com as comunidades nativas, confrontando a homofobia e o legado colonial. A narrativa de Gilley, nesse sentido, descreve

como a identidade *two-spirit* atravessa fronteiras da sexualidade e indianidade, ao contrastar a assimilação de “índios gays” à “responsabilidade tradicional” *two-spirit* à herança nativa, ou envolvendo-se na ‘conscientização gay da comunidade’ a fim de não incorporar os desejos do movimento LGBT não indígena por diversidade, mas de atrair os gays Nativos para os espaços Nativos. (MORGENSEN, 2008, p. 2.078, tradução nossa).¹³

De fato, parte considerável da literatura mais recente sobre o tema trata não mais (ou pelo menos não somente) de discutir a terminologia mais adequada para a descrição do fenômeno – boa parte da literatura da década de 1990, produzida no mesmo momento em que se (re)configuravam as redes e identidades *two-spirit* giravam, como vimos até aqui, em torno dessa questão. O movimento agora vai, justamente, em outra direção: em se caracterizar a assunção da identidade *two-spirit* também como um movimento anticolonial.¹⁴ Dessa forma, a negativa dos indígenas *two-spirit* ao rótulo de “gays” vai nesse sentido: mais do

¹³ “How *two-spirit* identity traverses boundaries of sexuality and indigeneity, as when contrasting a perceived assimilation of ‘gay Indians’ to *two-spirit*’s ‘traditional responsibility’ to Native heritage, or engaging ‘gay community awareness’ not to embody white GLBT desires for diversity but to draw away Native gay men into Native spaces.”

¹⁴ Como veremos adiante (cf. 4.3)

que o combate à heteronormatividade, há o entendimento de que essa heteronormatividade esteja enquadrada em um discurso e práticas colonialistas – o movimento LGBT, dessa maneira, por se construir nesse contexto, não teria condições de representar as demandas indígenas.

Assim, o movimento *two-spirit* busca reafirmar uma tradicionalidade pan-indígena subsumida a essas práticas. Morgensen, em sua análise do livro de Gilley, argumenta nesse sentido, ao afirmar que os *two-spirit* “também atravessam as fronteiras da indigeneidade – aparência, percentual de sangue, registro – por diversas vezes marcando sua construção ou reforçando seus efeitos marginalizantes, [...] explora[ndo] como o embranquecimento coloca a identidade nativa em debate” (MORGENSEN, 2008). Ou seja, mais do que simplesmente operar no âmbito de políticas nativas de gênero, o fenômeno nos diz – e muito – sobre as políticas indígenas de identidade, etnicidade, de construção da tradição e de fronteiras etc. Trata-se de buscar sair da condição de invisível tanto no que diz respeito às demandas dos movimentos indígenas quanto nos LGBT (cf. GILLEY, 2006, p. 5-6).

Muito do que foi dito aqui é o argumento de Morgensen, em livro intitulado *Space between Us: Queer Settler Colonialism and Indigenous Decolonization* (2011). O autor tem dedicado seus estudos à forma como o racismo e o colonialismo estruturaram as políticas LGBT nos Estados Unidos e Canadá. Neste livro, Morgensen trabalha justamente com a relação entre a história colonial, do movimento LGBT e do movimento *two-spirit*, focando sua análise no ativismo *two-spirit* enquanto movimento pela descolonização indígena.

Morgensen também participou da organização, em 2011, do livro *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics and Literature*, juntamente com Brian Joseph Gilley, Qwo-Li Driskill (*Two-spirit* Cherokee) e Chris Finley (membro do Colville Confederated Tribes, Washington).

Quando existir é resistir

O livro, em suas primeiras páginas, aponta uma série de questões as quais buscará responder:

Como uma geração anterior de estudos antropológicos e gays e lésbicos definiam o conhecimento acadêmico sobre gênero, sexualidade e povos indígenas? Como antigas descrições foram substituídas por décadas de organização e escrita indígena LGBTQ2 [Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis, Transgêneros, Transexuais, *Queer* e *two-spirit*]? Como nós compreendemos as culturas e políticas que os indígenas LGBTQ2 criam, incluindo a reivindicação de identidades como *fa'afafine*, *asegi*, e *takatapui*? Como a atual teoria em estudos *queer* e indígenas informam nosso trabalho, da promoção da teoria *queer* de uma “crítica sem sujeito”, aos esforços dos estudos indígenas em centralizar os conhecimentos indígenas e investigar criticamente o colonialismo? (DRISKILL; FINLEY; GILLEY; MORGENSEN, 2011, p. 2, tradução nossa).¹⁵

Os autores buscarão, assim, ao longo dos doze capítulos que compõem o livro, responder a essas questões, unindo críticas *two-spirit* e *queer* indígena (2011, p. 22), por entenderem que ambas se complementem: o *queer* na crítica à heteronormatividade, o *two-spirit* enquanto crítica ao projeto colonial.

¹⁵ “How did a prior generation of anthropology and gay and lesbian studies define scholarship on gender, sexuality, and Indigenous people? How have old accounts been displaced by decades of Indigenous LGBTQ2 [LGBT, *Queer* e *two-Spirit*] organizing and writing? How do we understand the cultures and politics that Indigenous LGBTQ2 people create, including the reclaiming of identities such as *fa'afafine*, *asegi*, and *takatapui*? How does current theory in *queer* and Indigenous studies inform our work, from *queer* theory's promotion of a 'subjectless critique', to efforts in Indigenous studies to center Indigenous knowledges and critically investigate settler colonialism?”

Na verdade, a opção por trazer aos estudos *two-spirit* à teoria *queer* contém, em si mesma, uma crítica aos usos acadêmicos do termo *two-spirit* – em especial após a publicação de *Two-Spirit People*, em 1997, sobre o qual já tratamos. Driskill, Finley, Gilley e Morgensen (2011, p. 13^{ss}) criticam o livro de Jacobs *et al.*, por ele não refletir a mudança nos métodos de produção de conhecimento nos estudos nativos, bem como pelo fato de que vários colaboradores do livro organizado por Jacobs *et al.* haverem simplesmente substituído o termo *berdache* (como veremos, isso seria algo equivalente a “pederasta” ou “sodomita”) por *two-spirit*, como se fossem equivalentes. Além disso, Driskill e os demais criticam o fato de que, naquele livro, Jacobs e seus colaboradores teriam deixado em segundo plano as contribuições dos autores indígenas, dando especial atenção aos colaboradores acadêmicos – reproduzindo, assim, a lógica de dominação.

Dessa maneira, vários estudiosos do assunto que teriam tomado o livro de Jacobs como referência acabaram colocando o uso do termo *two-spirit* em xeque, sem perceber que isso ia diretamente de encontro às demandas dos ativistas *two-spirit* que buscavam, justamente, um termo que agregasse uma identidade pan-indígena, mais do que – como queriam os antropólogos – acentuasse especificidades locais e/ou culturais. Dessa forma, à medida que o ativismo *two-spirit* se distanciava da academia, se aproximava da literatura e das teorias *queer*, justamente pelo fato de que a

teoria *queer* não é um quadro de referência singular, conceitual ou sistemático, mas sim uma coleção de compromissos intelectuais com as relações entre sexo, gênero e desejo sexual. Se a teoria *queer* é uma escola de pensamento, então ela é uma escola com uma visão bastante heterodoxa de disciplina. O termo descreve um leque bastante diverso de práticas e prioridades críticas: leituras da representação do

Quando existir é resistir

desejo pelo mesmo sexo em textos literários, filmes, música e imagens; análise das relações de poder sociais e políticas da sexualidade; críticas do sistema sexo-gênero; estudos de identificação transexual e transgênero, de sadomasoquismo e de desejos transgressivos. (SPARGO, 2006, p. 8-9).

Assim, a opção pela teoria *queer* no lugar da Antropologia reflete um desejo – e possivelmente a necessidade – de se obter maior visibilidade da (e na) própria produção *two-spirit*, inclusive artística.

Isso nos ajuda a entender por que esse livro foi lançado em conjunto com aquele organizado por Driskill, Daniel Health Justice (Cherokee), Deborah Miranda (*two-spirit* da nação Ohlone/Costonoan-Esselen), e Lisa Tatonetti, intitulado *Sovereign Erotics: A collection of Two-Spirit Literature*. O livro pretende dar continuidade aos propósitos de *Living the spirit*, consistindo basicamente em uma coletânea de textos de autores *two-spirit*. À medida que esses autores vão se aproximando da teoria *queer* e se distanciando do debate antropológico sobre a questão, é notável como gradativamente os textos sobre o tema passam a figurar em coletâneas organizadas por indígenas e/ou pesquisadores da área de literatura. Exemplo disso é o número do periódico *GLQ: A journal of Lesbian and Gay studies* intitulado “Sexuality, Nationality, Indigeneity: Rethinking the State at the Intersection of Native American and Queer Studies” e organizado em 2010 por Daniel Health Justice (um dos organizadores da obra anterior), em conjunto com Bethany Schneider e Mark Rifkin. Apesar de alguns artigos tratarem de heteronormatividade e colonialismo em uma perspectiva histórica, parte considerável do volume é composto por histórias de vida e análises de obras literárias e filmes, partindo da teoria *queer*.

Além dessas obras, mais uma reforça a recente aproximação dos estudos *two-spirit* com a teoria *queer*: o livro de Mark Rifkin intitulado *When did Indians become straight? Kinship, the history, and Native Sovereignty* (2011).

Como o autor relata, seu livro

demonstra como o imperialismo americano contra os povos nativos ao longo dos últimos dois séculos pode ser compreendido como uma forma de torná-los “enquadrados” [*straight*, no original] – ao inserir os povos indígenas em noções anglo-americanas de família, lar, desejo e identidade pessoal. (RIFKIN, 2011, p. 9, tradução nossa).¹⁶

Como vemos, até aqui, mais uma vez surge a questão das identidades indígenas fora do esquema heteronormativo colonial como uma forma de resistência política. Contudo, Rifkin oferece-nos em seguida uma explicação de por que o foco dos estudos sobre a temática se voltou, gradativamente, para as obras artísticas desses indígenas, a partir da teoria *queer*: “Seus trabalhos enfatizam o papel desempenhado pela ‘sexualidade’ nativa em formas tradicionais de identificação política e tomada de posição enquanto também localizam a violência em curso nos EUA em suas tentativas de traduzir a vida social nativa em termos euro-americanos” (RIFKIN, 2011, p. 9).

Dessa forma, o autor trata em seu livro dos textos escritos por nativos a respeito das mudanças na política indigenista nos Estados Unidos entre os séculos XIX e início do XX, comparando-os com os textos de autores *queer* contemporâneos – nativos ou não. No percurso, alguns conceitos como soberania, heteronormatividade, parentesco e raça serão

¹⁶ “Demonstrates how US imperialism against native peoples over the past two centuries can be understood as an effort to make them ‘straight’ – to insert indigenous peoples into Anglo-American conceptions of family, home, desire and personal identity.”

Quando existir é resistir

desenvolvidos a partir das teorias *queer*. Como Gilley irá notar, a análise de Rifkin demonstra a “intrusão capilar de ideias assentadas nos conceitos fundamentais sobre os quais muitas atividades a nível nacional baseiam suas reivindicações por soberania. Dessa forma, o autor nos lembra que a soberania é um conceito seletivo, excludente e hetero” (GILLEY, 2012, p. 572). A questão, dessa forma, passa a ser novamente (ainda que não necessariamente à luz da Antropologia) a relação política mantida entre o Estado – desde sua formação até os dias de hoje – e os povos indígenas, bem como a própria trajetória que tornou possível a formação de uma identidade *two-spirit* frente à própria trajetória do movimento indígena.

Trata-se, como vimos, de algo mais além da assunção de uma identidade individual pautada em hábitos sexuais, mas de uma demanda anticolonial a partir de um discurso tradicional pan-indígena. O que os vários escritos aqui trazidos nos permitem perceber é o deslocamento do eixo de discussões a partir do conceito de *two-spirit* em si (em princípio visto apenas como uma alternativa politicamente correta para *berdache*) para a expressão dessa identidade, já assumida e ostentada. Nesse sentido trataremos de, na próxima seção, expor brevemente os caminhos que foram trilhados até chegar-se ao *two-spirit* para depois retornarmos com algumas considerações em face ao que foi exposto até o momento.

4.2 De *murejado* a *two-spirit*: emergência de uma identidade

Nesta seção apresentaremos brevemente alguns dos termos até aqui utilizados – como *two-spirit* e *berdache*, por exemplo – e de que maneira as mudanças de terminologia corresponderam, quase sempre, a uma mudança na perspectiva das práticas homossexuais indígenas na América do Norte. Dessa maneira, em um primeiro momento temos termos como *mujerado* e *joyas*, passando a *berdache*, *gay*, terceiro gênero e, finalmente, *two-spirit*.

Deixo claro desde já que os termos não são, de forma alguma, sinônimos entre si: sua compreensão passa necessariamente pela compreensão do momento pelo qual os povos indígenas passavam frente ao agente colonial e, mais a frente, em relação aos movimentos LGBT e indígena.

Com esse intuito tomaremos como ponto de partida o artigo de Roscoe publicado no *GLQ* em 1995.¹⁷ Nele, o autor parte de uma pergunta aparentemente simples, feita por um índio Zuni quando o autor passava pelo Novo México. Sabendo que Roscoe alguns anos antes havia publicado o livro sobre We'wha, Alex Seotewa, liderança Zuni, lhe pergunta: “Você acha que We'wha era homossexual”? O questionamento serve como desencadeador da análise, feita por Roscoe, sobre até que ponto a expressão “homossexualidade” se adequa à descrição do que era We'wha, por exemplo. Mais que isso, a esta segue-se, inevitavelmente, outra pergunta: os indígenas homossexuais hoje podem evocar uma identidade *two-spirit*? A questão é, por si só, complexa e depende de desnaturalizar a própria noção de homossexualidade como compreendida no ocidente, enquanto categoria que somente viria a surgir no século XIX, como bem demonstra Foucault em seu primeiro volume de *História da Sexualidade*.

Se nosso próprio conceito de homossexualidade não é unívoco, por que as práticas dos povos indígenas, compreendidas por nós, hoje, como “homossexuais”, seriam? Roscoe fará assim um levantamento da vasta literatura de cronistas com referências ao tema a fim de mostrar como o uso de diversas categorias em variados momentos da colonização norte-americana revela uma heterogeneidade nas práticas levadas a cabo pelos agentes coloniais.

Da mesma forma, os povos indígenas também demonstram dinamismo na forma como classificam, elas mesmas, as práticas homossexuais. Um exemplo

¹⁷ Recomenda-se também a leitura dos textos de Goulet (1996) e Epple (1998), para uma discussão pormenorizada das categorias *berdache*, *gay*, *two-spirit* e *third gender* entre povos indígenas norte-americanos.

Quando existir é resistir

disso é dado por Roscoe, a partir de sua própria experiência, ao afirmar (1995, p. 198) que em 1987 a expressão Zuni *lha'ma* ou *lhamana* ainda era utilizada para referir-se a pessoas como We'Wha, enquanto um novo termo – *lhalha* – era utilizado para referir-se a homossexuais. Anos depois, em 1993, o autor soube que *é'tsawak'i* (garota-garoto) era usado para referir-se aos *two-spirit* tradicionais, enquanto *lha'ma* passou a ser utilizado para designar “gay”.

O autor sintetiza seu argumento da seguinte forma:

De fato, uma revisão da extensa literatura de contato – relatos de exploradores europeus, comerciantes, missionários e assim por diante – sugere que os intercâmbios culturais entre os conceitos nativos e branco de sexualidade seguiram conforme os modelos de Sahlins previam. **Os papéis *two-spirit* eram tanto reproduzidos quanto transformados.** No que se segue, virei esboçar essa “conjuntura da estrutura” em dois cenários distintos: na fronteira norte-americana, onde europeus e *two-spirits* se encontraram cara-a-cara; e na Europa, onde aqueles que liam os relatos sobre *two-spirits* criaram um vasto discurso sobre eles que eventualmente contribuiu para os discursos médicos e políticos sobre homossexualidade no final do século XIX. (ROSCOE, 1995, p. 197, tradução nossa, negritos, itálico no original).¹⁸

¹⁸ “In fact, a review of the extensive contact literature – accounts by Europeans explorers, travelers, traders, missionaries, and so forth – suggests that the cultural exchange around white and native concepts of sexuality proceeded much as Sahlins’s model predicts. Two-spirit roles were both reproduced and transformed. In what follows, I will outline this ‘conjuncture of the structure’ in two distinct settings: on the North American frontier, where Europeans and two-spirits met face-to-face; and in Europe, where those who read accounts of two-spirits created an extensive discourse about them that eventually contributed to the medical and political discourses on homosexuality of the late nineteenth century.”

Neste ponto, uma coisa chama a atenção: o fato de que em diversos relatos os *two-spirit* descritos mantêm o papel de mediadores. A noção, na etnologia brasileira, não é tão estranha assim. Remeto aqui à clássica análise de Roberto DaMatta sobre o mito timbira de *Auké*, e à sua assunção de que, nos mitos, os jovens e as mulheres exerçam, note-se, papel de mediadores:

a categoria mulher parece ficar situada numa área onde é possível a sua conexão com o plano da natureza. A categoria mulher, portanto, estaria situada entre homens e animais, donde sua ambiguidade, isto é, sua capacidade de, em certas circunstâncias, organizar ou desorganizar relações sociais. (DAMATTA, 1970, p. 94).

Deixo esse trecho a título de provocação para pesquisadores interessados em investigar de que forma a homossexualidade indígena pode se articular com as perspectivas indígenas de gênero à luz de suas cosmologias, noções de pessoa, corpo, parentesco etc. É possível, hipoteticamente, que o homossexual (ou, pelo menos, o homossexual masculino) acabe incorporando a ambiguidade feminina ou, por outro lado, que seja, ele mesmo, um elemento ambíguo. Alguns textos, citados anteriormente sobre Krembegi, avançaram nessa direção, mas, para os fins deste trabalho, especificamente, nos interessam as eventuais consequências desse papel de mediador assumido pelo *two-spirit* no que diz respeito às relações interétnicas.

Lembremos, novamente, do que diz LaFortune respondendo a Barack Obama, no encontro em Tombstone: “nós sempre fomos conhecidos como líderes entre nossas culturas”. O papel, justamente, que figuras como We’wha (Zuni, 1850-1896) e Hastiín Klah (Navajo, 1867-1937) desempenham reforça nosso argumento de que a compreensão da assunção

Quando existir é resistir

da identidade *two-spirit* passa, necessariamente, pela compreensão das políticas interétnicas – por isso, voltemos a Roscoe.

O autor dedica boa parte de seu artigo (1995, p. 201 e seguintes) a fazer uma exegese dos termos utilizados por cronistas e autores diversos (padres, comerciantes, aventureiros etc.) para referirem-se à homossexualidade indígena, por entender que esses termos deem pistas sobre a influência das categorias nativas e europeias umas sobre as outras. Ele destaca num primeiro momento que esses termos são quase sempre derivados da palavra francesa *berdache*, da espanhola *mujer*, do inglês *hermaphrodite* e da palavra de origem nativa, *joya*. Vejamos o que ele nos diz sobre cada uma dessas categorias.

Berdache (e suas variações, como La Berdach, Berdash, Bundosh, Broadash etc.) seria utilizado desde o século XVII, tendo sido adotado por vários antropólogos, como vimos, para referir-se à prática. O termo provém do persa e refere-se ao prisioneiro ou escravo jovem, sendo incorporado por diversas línguas europeias vindo a significar o parceiro mais jovem em uma relação homossexual com acentuada diferença de idade. Aos poucos o termo caiu em desuso na Europa, continuando a ser utilizado nas colônias e, com a etimologia da expressão se perdendo, os estudiosos seguiram utilizando-o.

Já a expressão *mujerado*, bem como suas variações (*hombres mugeriegos*, *amejerado*, *mojara*, *mujerero* etc.), pode ser traduzida como “afeminado”, sendo utilizada principalmente entre os séculos XVII e XVIII, chegando, contudo até o século XX. Outro termo ao qual nos apresenta Roscoe é *joya*, utilizado entre o final do século XVIII e início do século XIX, relacionado etimologicamente a povos nativos da Califórnia Central. Como o autor aponta, apesar dessa expressão ser tributária de um termo nativo, ainda assim é possível perceber em seu uso relações de poder. Segundo ele (ROSCOE, 1995, p. 203), em censos promovidos por órgãos oficiais ou missões, o termo *joya* aparecia ao lado de homens que realizavam

ações usualmente femininas, como a confecção de potes, por exemplo. Nesse caso, seus nomes eram algo como “Juan Amujerado”, refletindo justamente a perspectiva europeia de configurar os *two-spirit* como desviantes, marginais – o mesmo se pode dizer quando do uso da expressão *hermaphrodite* e suas variações, utilizadas entre os séculos XIX e XX, sendo já reflexo de uma perspectiva classificatória pautada em termos médicos, mencionada anteriormente.

Relevante, para os fins deste trabalho, é a pergunta feita por Roscoe: “Qual foi o impacto desses termos [*joyas, mujerados, berdaches* etc.] nos conceitos de sexualidade e gênero mantidos pelos nativos e europeus que deles se utilizavam?” (1995, p. 204). Um dos efeitos, sustenta o autor, seria a percepção de que cada um desses casos de variação de gênero seria parte de um problema “indígena” genérico, mas apenas característico deste ou daquele grupo. Isso criou uma situação interessante:

Quando os nativos começaram a se comunicar com os europeus muitos deles já tinham um **conceito pan-tribal da condição de terceiro gênero**. De fato, a assunção de que os papéis de terceiro gênero era um fenômeno universal levou alguns nativos a buscar – e encontrar – tais papéis em pessoas do mundo branco. Na década de 1930 os velhos Navajo comentaram com o antropólogo Willard Hill, “deve haver muito mais travestis [*nádleehé*] entre os brancos que entre os Navajo porque tantas mulheres brancas usam calças” (ROSCOE, 1995, p. 205, tradução nossa, grifo nosso).¹⁹

¹⁹ “When natives began to communicate with Europeans many of them already had a pan-tribal concept of third-gender status. Indeed, the assumption that third-gender roles were a universal phenomenon led some natives to look for-and find-such roles and persons in the white world. In the 1930s older Navajos commented to the anthropologist Willard Hill, “There must be a great many more transvestites [i.e., *nádleehé*] among the whites than among the Navaho because so many white women wear trousers.”

Entretanto, não apenas os indígenas foram gradativamente tomando consciência da prática enquanto fenômeno, pela disseminação desses termos genéricos: o discurso europeu também seguiu esse caminho. Dessa forma, em um primeiro momento esse discurso produziu descrições pautadas em uma perspectiva moral da diversidade cultural (a prática, condenada pela Igreja, era vista como clara prova da inferioridade dos nativos); em seguida, da monstrosidade (a partir do uso de categorias como hermafroditismo e sodomia); um discurso histórico-filosófico; e, no século XIX, a partir das Ciências Sociais e da Medicina – com autores como Cornelius de Pauw, por exemplo, questionando sobre as eventuais causas do hermafroditismo em nativos americanos (1995, p. 212 e seguintes). Dessa forma, Roscoe consegue fazer de forma bastante convincente uma exegese dos diversos autores – e seus usos – que se debruçaram sobre a problemática, traçando um roteiro detalhado desde as descrições do século XVI até as mais recentes, demonstrando como essas perspectivas, polívocas de ambos os lados, entrecortam-se continuamente. Como aponta o autor, “não há papel *two-spirit* ‘puro’ nem categoria ocidental ‘pura’ de homossexualidade; após cinco séculos de contato, uma se refere à outra” (p. 217).

As diversas categorias em jogo – *berdache*, *gay*, *mujerado* etc. – são produtos híbridos de um processo histórico, frutos de interações em uma zona de fronteira com símbolos e identidades sendo constantemente ressignificados e renegociados. Exemplo claro disso é, justamente, a assunção da identidade *two-spirit* por indígenas norte-americanos a partir, principalmente, de 1990.

Naquele ano, por ocasião da *Third Native American/First Nations Gay and Lesbian Conference*, em Winnipeg, estudiosos, indígenas e ativistas resolveram substituir o termo *berdache* por *two-spirit* – preferência ratificada quando da realização, pela American Anthropological Association em 1993, da conferência *Revisiting the North American Berdache, Empirically and Theoretically*. Contudo, a escolha pela expressão *two-spirit*,

proveniente da expressão ojibwa *niizh manitoag* possui implicações-chave para a investigação a que me proponho.

Como escrevem Jacobs *et al.*,

A decisão pelos nativos americanos (indígenas dos Estados Unidos) daqueles das Primeiras Nações (povos indígenas do Canadá) que participaram da conferência de Winnipeg e da seguinte em usar a identidade de dois-espíritos foi deliberada, com uma clara intenção de se distanciar dos não indígenas gays e lésbicas. Parece-nos uma coincidência interessante que esse distanciamento marcado tenha acontecido num momento em que os governos dos Estados Unidos e Canadá estavam apenas começando a responder à epidemia da AIDS na comunidade gay. Muitos homens nativo-americanos urbanos tentaram voltar para casa em suas reservas para passar seus últimos anos com suas famílias antes de morrer por complicações da infecção pelo HIV. Cada um de nós ouviu histórias pessoais de homens que não eram bem-vindos em “casa” porque eles tinham “doença de gay branco” e que homossexualidade não era parte da cultura tradicional. Usando a palavra “dois-espíritos”, enfatiza-se o aspecto espiritual da vida e minimiza a *persona* homossexual. (1997, p. 3, tradução nossa).²⁰

²⁰ “The decision by Native Americans (indigenous people of the United States) and those of the First Nations (indigenous people of Canada) who attended the Winnipeg and subsequent conference to use the label two-spirit was deliberate, with a clear intention to distance themselves from non-Native gays and lesbians. It seems to us of interesting coincidence that this marked distancing happened at a time when the governments of United States and Canada were just beginning to respond to the AIDS epidemic in the gay community. Many urban Native American men attempted to return home to their reservations to spend their last years with their families before dying from complications of HIV infection. Each of us has heard personal stories from men who were not welcome ‘home’ because they had that ‘white gay man’s disease’ and that gayness was not part of traditional culture. Using the word ‘two-spirit’ emphasizes the spiritual aspect of one’s life and downplays the homosexual persona”.

A fim de entender esse movimento parece importante situarmos que tipo de articulação tornou possível, dentro do movimento homossexual indígena norte-americano, sua própria existência.

Roscoe (1998, p. 100 e seguintes) traça um panorama dos caminhos que levaram a essa articulação – advinda tanto das lutas pelos direitos homossexuais em San Francisco (Califórnia) quanto das lutas indígenas na América do Norte, bem como, posteriormente, pelas demandas surgidas com o aparecimento da AIDS. O autor situa como marco dessa luta justamente a fundação, como apontamos anteriormente, da GAI (*Gay American Indian*), em 1975. Segundo os indígenas por ele ouvidos ao longo de seu trabalho, a articulação que levou à criação dessa organização apenas foi possível após a ocupação de Alcatraz por ativistas indígenas, em novembro de 1969: o movimento *Red Power* deu aos grupos indígenas – inclusive aqueles marginalizados, como os homossexuais – coragem para organizarem-se e enfrentarem o aparato colonial.²¹ Até então, os indígenas homossexuais eram vistos como párias, mesmo pelos indígenas; e como resultado da ação colonial (que incluía práticas como conversão forçada, integracionismo sexual, corte de seus cabelos como forma de humilhação e, eventualmente, assassinatos). O discurso que então as lideranças indígenas proferiam era, majoritariamente, no sentido de que a homossexualidade corresponderia à depravação. Um exemplo disso ocorre quando o editor da revista indígena *Akwesasne Notes* escreve ao jornal gay *RFD*: “Não queremos receber suas publicações, pois elas encorajam um tipo de comportamento o qual nossos anciãos não consideram normal e é uma decadência de nossa forma de vida” (ROSCOE, 1998, p. 102).

Assim, como Roscoe descreve nas páginas seguintes, entre as décadas de 1970 e início de 1980 a GAI cresceu em número de participantes

²¹ Como veremos à frente (cf. 4.4).

sendo, no entanto, até 1985, a única associação do gênero na América do Norte. Contudo, em 1987, um dos fundadores do grupo foi diagnosticado com AIDS, sendo o primeiro filiado a receber o diagnóstico. A comunidade indígena homossexual tomara consciência de que a doença não era restrita aos não indígenas, sendo que a GAI funda o *Indians AIDS Project*, em 1988, para atendimento dos indígenas na região de San Francisco. Da mesma forma, é criada em 1987 a *American Indian Gays and Lesbians* (AIGL) em Minneapolis, com vistas a criar uma infraestrutura, baseada nos valores tradicionais, aos nativos gays, chegando a representar membros de até 30 diferentes etnias. Mais tarde o grupo participaria da formação do *Minnesota American Indian AIDS Task Force*, do *National Indian AIDS Media Consortium*, entre outros. Outra organização, fundada em Toronto em 1989 (a *Gays and Lesbians of the First Nations*) também viria a trabalhar com assuntos relacionados a HIV/AIDS, vindo a ter, em 1992, mais de 300 membros ativos de 16 povos Inuit e indígenas, vindo inclusive a patrocinar o *Two Spirits Softball Team*. Também em 1989 foi fundado o *WeWah and BarCheeAmpe* na cidade de Nova Iorque, também voltado para assuntos relacionados à AIDS, participando da implantação do projeto *American Indian Community House*, em 1990, e, em 1991, sediando a *Two spirits and HIV: A Conference for the Health of Gay and Lesbian Native Americans* (ROSCOE, 1998, p. 103). O autor aponta ainda outras organizações fundadas nesse período: a *Nichiwakan*, em Winnipeg; a *Tahoma Two Spirits*, em Seattle; a *Vancouver Two-Spirits*; e a *Nations of the Four Directions*, em San Diego, além de outras em Washington DC e Nashville.

Uma das dificuldades encontradas por estas organizações, já mencionada aqui, foi a completa falta de dados concernentes à AIDS entre indígenas, o que somente viria a mudar com a criação do *National Native American AIDS Prevention Center*, citado aqui. Em 1997 havia 1.677 casos

Quando existir é resistir

oficiais de índios infectados com AIDS nos Estados Unidos – a título de comparação, havia no Brasil em 2001, conforme dados da Funasa, 50 indígenas com diagnóstico confirmado de AIDS (ver BRITO, 2011).²²

Contudo, como resultado indireto desse percurso, Roscoe (1998, p. 107-108) sinaliza que a luta contra a AIDS significou também a luta contra a homofobia, tornando possível que vários indígenas homossexuais despontassem como lideranças, bem como vários índios diagnosticados com a doença retornaram às suas comunidades. Mais que isso: crescia também a consciência de tradições de gêneros alternativos, não apenas pela memória oral, mas livros que buscavam retratar essas realidades – como *Living the Spirit* e *The Spirit and the Flesh*, ambos tratados aqui. Assim, as organizações homossexuais indígenas começaram a ter como bandeira de luta recuperar o papel “tradicionalmente sagrado” dos *two-spirit* em suas culturas (1998, p. 108-109).

Em 1988 a AIGL organiza o *The Basket and the Bow: A gathering of Lesbian and Gay Native Americans*, em Minneapolis – chamo a atenção para o nome do encontro, se comparado ao clássico capítulo “O arco e o cesto” escrito por Clastres sobre o assunto. O encontro daria origem aos encontros internacionais que ocorrem anualmente, reunindo *two-spirits* do Canadá e Estados Unidos. Todos esses acontecimentos levaram a uma redescoberta das práticas então descritas como *berdache*, sendo que, por motivos já expostos aqui, o movimento resolve abraçar o termo *two-spirit*, com organizações como a *Gays and Lesbians First Nations*, de Toronto, mudando seu nome para *2-Spirited People of the 1st Nations*.

Nas palavras de Sue Beaver (Mohawk):

²² Em entrevista realizada em setembro de 2013, na Secretaria de Saúde Indígena em Brasília, ouvi que 37% dos indígenas soropositivos foram infectados com HIV a partir de relações homossexuais, destes, 11% habitam em aldeias e os 89% restantes, em cidades.

Acreditamos que existam interiormente espíritos tanto de homens quanto de mulheres. Nós nos achamos muito privilegiados. O Criador fez seres muito especiais ao criar os *two-spirit*. Ele deu a certos indivíduos dois espíritos. Somos pessoas especiais, e isso foi negado desde o contato com os europeus.... O que os heterossexuais obtêm no casamento, nós alcançamos dentro de nós mesmos. (ROSCOE, 1998, p. 109, tradução nossa).²³

Na verdade, mais do que a adoção de termos como *gay*, *gênero alternativo*, *berdache* etc., o termo *two-spirit* recuperava um papel tradicional e, mais que isso, sagrado – diferentemente dos demais termos. Além disso, ao fazê-lo, tomava-se uma postura anticolonial, por não mais aceitar as categorias ocidentais de classificação de determinadas práticas. Este será o aspecto a ser trabalhado em nosso próximo item.

4.3 *Two-spirit* como crítica colonial: algumas considerações

Em 23 de junho de 2014 tive a oportunidade de passar uma tarde bastante agradável conhecendo Nova Iorque tendo, como guia, um dos então diretores da *NorthEast Two-Spirit Society* (NE2SS, atualmente *East Coast Two Spirit Society*), sediada naquela cidade. Havíamos estabelecido contato desde o final de 2012, por conta da organização, pela NE2SS, do 25.º Encontro Anual Internacional *Two-Spirit*, entre 18 e 24 de setembro de 2013. A primeira chamada para o Encontro havia sido feita em um

²³ “We believe there exists the spirits of both man and woman within. We look at ourselves as being very gifted. The Creator created very special beings when he created two-spirited people. He gave certain individuals two-spirits. We’re special people, and that’s been denied since contact with Europeans... What heterosexuals achieve in marriage, we achieve within ourselves.”

Quando existir é resistir

grupo fechado da *internet*, e a discussão que se seguiu sobre os rumos a serem tomados naquele encontro certamente merecem um espaço aqui.

Após a convocação, um indígena do Leech Lake Band of Ojibwe (Minnesota), sintetizou um desabafo que, de uma forma ou de outra, é relativamente comum nas várias comunidades e fóruns virtuais *two-spirit*:

É só uma sugestão. Fui a alguns desses encontros e os achei bem tediosos. Eu não preciso viajar milhares de milhas para ver algumas pessoas dançando em volta de um tambor. Eu quero algo que possa levar dos encontros e reuniões. Gostaria de ver algum tipo de treinamento sendo oferecido: ou então uma direção sobre como eu posso trazer mudança social na minha comunidade, prevenção ao suicídio entre jovens indígenas e buscar dar a eles um programa que combata o suicídio, transformar questões indígenas em questões políticas para os atuais e futuros candidatos políticos, prevenir o *bullying* da juventude LGBT. Acho que se vamos a esses encontros eles tem que evoluir para algo que desenvolva as habilidades daqueles presentes. Deveríamos ter oficinas para aconselhamento, etc. Essa deve ser a razão porque eu gostaria de gastar dinheiro para estar presente em um encontro, mais do que apenas para ver outros como eu. Eu posso ficar em casa e fazer isso.²⁴

²⁴ *"This is just a suggestion. I've attended several of these gatherings and I found them to be really boring. I don't need to travel a thousand miles to see the same people dancing around a drum. I want something I can take away from the meetings and gatherings. I would like to see some type of training being offered: either leadership on how I can bring about social change in my community; suicide prevention of young Native people and reaching out to the tribes to give them a program to prevent suicide; making Native American issues political issues with current and future political candidates; preventing bully of LGBT youth. I think if we are going to have these gatherings it has to evolve into something that builds the skills of those attending. We could have workshops on counseling skills, etc. There has to be some reason why I would be willing to spend money to attend a gathering other than just see others like myself. I can stay home and do that."*

À longa discussão que se seguiu, destaco aquela, escrita pelo representante da NE2SS, responsável pela organização do Encontro – o mesmo personagem que surge no início desta seção ao qual retornaremos em seguida:

[...] concordo que o tambor e alguns outros itens como a maraca são a batida do coração de nossa cultura e a dança e alguns outros gestos e movimentos trazem vida à nossa cultura. Isso dito, espero que tenha sido fácil reaver o que nos foi tirado pela colonização. Eu também sei que a colonização segue bem e viva com a estratégia de dividir e conquistar, sendo nós mesmos por vezes nossos piores inimigos: “encontros são tediosos”, “tambor vs. maraca”, “indicando não indígenas para posições de liderança como Agentes Indígenas – para falar em nosso nome”... há inúmeros exemplos. Eu também tenho um período difícil percebendo como os encontros podem ser chatos. É quase sempre o caso de muitos indígenas LGBT urbanos que deixaram suas reservas e famílias por conta da vergonha ao ser dito que ser LGBT é errado e isso não é ser indígena. Como líder de uma organização *two-spirit*, é uma missão criar um lugar seguro para companheiros que veem o termo/identidade de *two-spirit* como aquela que afirma sua orientação sexual e/ou de gênero **E** sua identidade nativa. Mas isso é apenas metade da jornada. A partir daí trata-se de mostrar a esses mesmos indivíduos a rica história que existia em muitas de nossas nações antes do contato, que honravam e respeitavam seus “*two-spirit*” (uma vez mais poderíamos também usar uma das centenas de palavras e nossas próprias linguagens no lugar do termo “*two-spirit*”). Posso lhe relatar poderosas experiências que

tenho testemunhado nos eventos como o Encontro que o NE2SS está preparando. Tome como exemplo o jovem gay Sioux que compareceu ao nosso último encontro. Ele havia dado as costas à sua própria cultura por ser gay e se mudou para a cidade de Nova Iorque. Ele fez isso porque alguns de seus familiares e muitos de seus amigos viraram as costas para ele por ele ser gay. Como resultado de sua vinda ao encontro, ele abraçou sua identidade *two-spirit*, sua identidade *wintke* [palavra Lakota para referir-se a uma categoria social *two-spirit*]. Agora ele está trabalhando em sua indumentária para *grass-dance* para o próximo encontro [...]. Hoje ele sabe que ele não escolheu entre ser gay ou indígena – ele é *wintke/two-spirit*, uma identidade que condiz integralmente com seu ser. Eu mal posso esperar até nosso próximo encontro para vê-lo dançar em nosso Pow-Wow. São histórias como estas e muitas outras que me motivam a fazer o que eu faço por minha comunidade.²⁵

²⁵ *“Thank you Auntie Steven for responding. I totally agree with you that the drum or some other item like a shaker is the heart beat of our culture and the dancing or some other motion or movement is bringing to life our culture. That said, I wish it was the easy for to restore that what was taken from us by colonization. I also know that colonization is well and alive with the divide and conquer strategies; we are sometimes our own worse enemy: ‘gatherings are boring’; ‘drum vs shaker’ ‘appointing Non-Natives into leadership positions like Indian Agents – to speak on our behalf’... there are countless examples... I too have a difficult time understanding how gatherings can be boring. It is often the case that many of the LGBT urban Indians have left their reservation and families because of the shame of being told that being LGBT is wrong and is not being an Indian. As leader of a Two-Spirit organization, it is a mission to create a safe space for folks to see the term/identity of Two-Spirit as one that is affirming of their sexual orientation and/or gender AND their Native identity. But this is only half the journey. Then it is to show these same individuals of the rich history that existed in many of our Nations pre-contact that honored and respected their ‘two-spirit’ (once again we could also use one of the hundreds of words in our own languages in place of the term ‘two-spirit’) people. I can’t tell you how powerful experiences that I have witnessed at events like the Gathering that NE2SS is working on. Take for example of a young gay Sioux guy who attended our last gathering. He had turned is back on his culture because he was gay and moved to NYC. He did this because some*

Neste longo trecho ficam claros já dois pontos, devidamente destacados aqui, mas que seriam recorrentes na conversa que houve entre essa liderança e eu, naquele verão nova-iorquino.

O primeiro ponto é o aspecto sagrado reivindicado pelos *two-spirit*. Nesse sentido, meu interlocutor lançou mão da *medicine wheel* em sua explicação: trata-se de uma representação simbólica utilizada por alguns povos indígenas dos Estados Unidos e Canadá para diversos conceitos espirituais, também chamada de *Sacred Hoop* (Arco Sagrado). Um exemplo claro disso é *Medicine Wheel* exposta atualmente no Smithsonian Museu of Indian History, Washington, onde os visitantes podem ler o seguinte texto: “Na filosofia Lakota, o modo de vida das pessoas comuns e todas as coisas que são espirituais estão dentro do círculo. O povo Lakota ensina a suas crianças, seus netos e às futuras gerações que tudo está dentro do círculo sagrado, o *Hacoka*. No *Wirwayang Wacipi*, nossa sagrada Dança do Sol, formamos um círculo e rezamos para as quatro direções, começando com o oeste. Cada direção está associada com um ciclo da vida, uma estação, uma nação animal, e um valor humano. Usamos as cores preta, vermelha, amarela e branco para representar as quatro direções. O azul representa o céu e o verde representa nossa avó Terra” (tradução nossa).

No que diz respeito aos *two-spirit*, há fontes que chamam a atenção para esse círculo: a revitalização de seu papel sagrado é vista, por exemplo, pelo ativista Richard Lafortune, como “um concerto dos Arcos Sagrados, ou do Círculo da Vida” (LAFORTUNE, 2010, p. 46).²⁶ Também nesse sentido

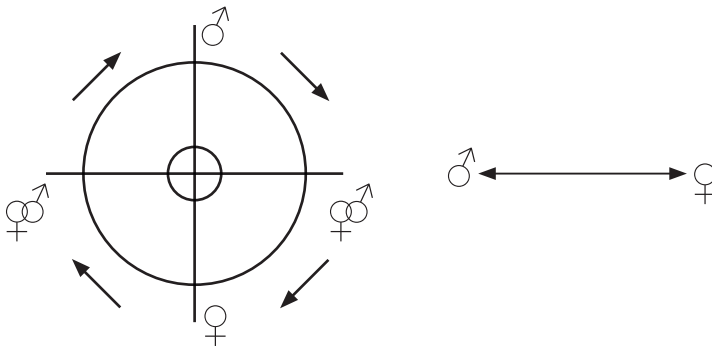
in his family and his many of his friends turned their backs to him because he was gay. As a result of coming to the gathering, he embraced his two-spirit his winkte identity. Now he's working on his grass-dance regalia for our upcoming gathering [...]. For today, he knows that he doesn't have to choose between being gay or Native – he's winkte/Two-Spirit, an identity that is totally affirming of his entire being. I can't wait until our next gathering to see him dance at our Pow-Wow. It is stories like this one and many others that is my motivation to what I do for my community.”

²⁶ “The transformation from introduced homophobia to mutual respect has taken decades of patient work, as we all recall at the same time, slowly, that Two Spirit people have a place in the circle. Some people

Quando existir é resistir

escreve Giley (2006, p. 169), em sua referência à *medicine wheel*: “O tema da *medicine wheel* é repetido pelas formas que a presença e atividades dos homens *two-spirit* são sentidas como trazendo equilíbrio. Ao representar a combinação de traços masculinos e femininos, os homens *two-spirit* buscam equilibrar as forças que homens e mulheres trazem à sociedade”.²⁷

Entretanto, naquela tarde, meu interlocutor trouxe mais um elemento para compreender o papel que os *two-spirit* ocupam em suas sociedades. Em um pedaço de papel, ele fez os seguintes desenhos:



Segundo sua explicação, o modelo à esquerda equivaleria a como os *two-spirit* se inseririam no universo nativo-americano, tendo por base a *medicine wheel*: em vez de operar por oposição (ou hierarquia), como no modelo colonial (visto à direita), a lógica indígena operaria por complementariedade,²⁸ com os *two-spirit* podendo circular nos diferentes planos (animal, cosmológico, ritual etc.) da vida indígena, de modo a trazer equilíbrio. Com o modelo imposto ao longo da colonização, entretanto, não

have referred to this global process as the Mending of the Sacred Hoop, of the Circle of Life”.

²⁷ “The theme of the *medicine wheel* is repeated through the ways that Two-Spirit men’s presence and activities are felt to create a societal balance. By representing a combination of male and female traits, Two-Spirit men seek to balance the forces that men and women bring to a society”.

²⁸ Davis, 2004, p. 62, parece indicar o mesmo no tocante a perspectiva *two-spirit* sobre o binarismo de gênero.

apenas este papel sagrado de conciliadores do universo sociocosmológico indígena é posto em xeque, como a própria ontologia nativa colapsa, para dar lugar à lógica do colonizador – incluindo a redução desta complexa teia de relações à esfera da sexualidade.

Isso nos remete ao segundo ponto, a ser desenvolvido nesta seção, no tocante ao *two-spirit* como crítica colonial: a colonização não apenas buscou silenciar e punir, como vimos, aqueles indivíduos cujo papel social extrapolava as categorias de classificação (sexual, religiosa, política) do colonizador, como também – nas palavras de meu interlocutor – “colocou índios contra índios”. Um exemplo disso foi a querela judicial ocorrida a partir de maio de 2004, quando duas mulheres Cherokee de Tulsa (Oklahoma), Kathy Reynolds e Dawn McKinley, buscaram formalizar seu casamento no *Cherokee Nation Tribal Council* (Conselho Tribal da Nação Cherokee):²⁹ a negativa por parte do Conselho foi uma decisão unânime, determinando ser o casamento, necessariamente, algo celebrado entre um homem e uma mulher. Contudo, com o apoio de uma organização lésbica sediada em São Francisco (*National Center for Lesbian Rights*), elas conseguiram reverter, em janeiro de 2006, a decisão, utilizando-se do argumento de que o Conselho não refletia a visão tradicional dos

²⁹ O enorme volume de reportagens produzidos sobre este caso e suas repercussões, sobre a morte de jovens indígenas homossexuais (ver adiante) e sobre a atuação do movimento *two-spirit* não permite que façamos uma análise detida sobre como a imprensa norte-americana constrói seus discursos em torno da homossexualidade entre povos indígenas naquele país. Contudo, fica clara uma diferença em torno da cobertura jornalística produzida no Brasil: lá, as categorias utilizadas dizem respeito a lutas por reconhecimento de identidades sexuais em coletivos nacionais, mas soberanos; enquanto a imprensa brasileira busca sobressair elementos exóticos, tais como afirmar que os “índios não pintam mais seus pescoços com jenipapo”, ou “índio quer apito”, como nas reportagens trazidas aqui. Desta forma, esvazia-se os indígenas de sua agência histórica, relegando-os à mera pantomima de um índio ideal: indefeso, ingênuo e defensor da floresta – ou sua contraparte, o indígena guerreiro e viril (o índio hiper-real); ou sua antítese: o indígena decadente, “integrado” e incorporado (literalmente) ao sistema moderno/colonial, sem legitimidade pela luta de seus direitos, por não manter, intocada, sua “cultura”. Tal tema retoma a discussão dos capítulos anteriores e será devidamente retomada ao longo deste trabalho.

Cherokee, mas, antes, valores cristãos e europeus.³⁰ Uma consequência disso foi um aumento no número de etnias – como os Navajo, por exemplo – proibindo casamentos entre indivíduos do mesmo sexo como forma de impedir novos pedidos. Entre os Cherokee, especificamente, a decisão contrária ao reconhecimento da união de pessoas do mesmo sexo se mantém, sendo o reconhecimento da união de Reynolds e McKinley um caso específico, dado que a decisão do Conselho não poderia retroagir sobre a petição apresentada pelo casal – lembro aos leitores que os Navajo e Cherokee citados aqui são as duas maiores populações indígenas nos Estados Unidos, possuindo, juntas, mais de 1 milhão de indivíduos (dados do *US Census*, 2000). Dessa maneira, as críticas *two-spirit* não são apenas compreendidas no âmbito da luta contra a homofobia nativa, mas também a partir de um lugar de enunciação no qual essa homofobia é vista como produto da colonização. Nesta perspectiva, essas críticas são, em seu cerne, críticas ao próprio sistema colonial.

Isso fica ainda mais evidente ao seguirmos a análise que Justice, Rifkin e Schneider (2010) fazem a partir das decisões tomadas pelos Conselhos Navajo e Cherokee no percurso sintetizado anteriormente. Nesse texto, os autores buscam relacionar a legislação mais recente nos Estados Unidos – a qual avançou nas formas de reconhecimento legal de casais

³⁰ “*McKinley and Reynolds succeeded in winning their case because of a strong premium placed on respect for personal freedom, and disdain for outside interference, in traditional Cherokee society. ‘Since the tribe has become so Westernized and adopted Christian religions and European ways, they strayed away from traditional Cherokee values of indifference,’ said Reynolds. Same-sex relationships were also thought to be part of pre-Christian Cherokee society, she added.*” (“McKinley e Reynolds conseguiram ganhar seu caso devido ao lugar privilegiado de liberdade pessoal e desdém pela interferência externa, na sociedade tradicional Cherokee: ‘Uma vez que a tribo se tornou tão Ocidentalizada e adotou religiões Cristãs e maneiras europeias, eles se afastaram dos valores tradicionais Cherokee de indiferença’, disse Reynolds. Relacionamento entre pessoas do mesmo sexo também eram parte da sociedade Cherokee pré-cristã, afirmou ainda”. Fonte: Portal Qualia Folk (<http://www.qualiafolk.com/2011/12/08/dawn-mckinley-and-cathy-reynolds/>). Acesso em: 10 jul. 2015. Em junho de 2019 o link estava fora do ar).

do mesmo sexo –; com a redução nos contornos da soberania indígena por meio de linhas de crédito e demandas territoriais. Dessa maneira, as decisões Cherokee e Navajo, mencionadas aqui, no sentido de não permitir tais uniões, teriam algo a dizer no tocante às “formas como a heteronormatividade contribui para a construção das perspectivas ideológicas dominantes da legitimidade política [...]”; ao papel dos discursos sobre sexualidade na política indígena [...]”; sobre a matriz complexa de privilégios sexuais, imperiais e raciais” (p. 5). Para isso, os autores propõem transformar os estudos indígenas não mais em objeto, mas em metodologia, redirecionando nosso pensamento, de modo a perceber como a “civilização” imposta pelas ideologias coloniais se liga estreitamente a estruturas heteronormativas de família e trabalho (p. 15).

Esse conjunto de provocações seria devidamente enfrentado em Driskill, Finley, Gilley e Morgensen (2011): a heteronormatividade é um projeto colonial, e a descolonização dos conhecimentos indígenas de gênero e sexualidade são um resultado das críticas *queer* e *two-spirit*. Neste sentido, os conhecimentos indígenas seriam uma base – metodológica, não ideológica – para a teoria social, interrompendo a autoridade colonial sobre o conhecimento (p. 3). Os autores se remetem, para situar as críticas *two-spirit* como descolonização metodológica, ao livro de Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies*, sobre o qual trataremos mais à frente. Neste livro, a autora

crítica a autoridade colonial convocando os povos indígenas a criar conhecimentos distintos, tanto no que é dito quanto em como se diz. Para Smith, “metodologias indígenas’ representam o trabalho intelectual os povos indígenas podem começar a estudar de modo a descolonizar tanto o conhecimento quanto os métodos para produzi-lo”. [...] Uma

Quando existir é resistir

guinada metodológica voltada aos conhecimentos indígenas tornam acessível valorizar a multiplicidade, complexidade, contestação e mudança entre as reivindicações por conhecimento dos povos indígenas. (DRISKILL *et al.*, 2011, p. 4).³¹

Dessa maneira, as críticas *two-spirit* constituem um contraponto à representação colonial, pondo em evidência sua produção em termos de relações de poder. O *two-spirit* assim, deixa gradualmente de ser percebido como uma identidade pan-indígena pautada em sexualidades ou mesmo em um papel social sagrado, passando a se constituir em uma crítica teórica e metodológica à grande narrativa advinda da colonização. Trata-se de expor feridas abertas pelo processo de colonização, não apenas visto como algo ocorrido em um passado histórico, mas em relações atuais e presentes tanto no relacionamento dos *two-spirit* com a sociedade envolvente quanto em suas próprias culturas. O *two-spirit*, pode-se dizer, sai de sua condição adjetivante, para se constituir em um verbo, uma perspectiva, um ponto de vista, um devir – a soberania (*sovereignty*) política, erótica, epistemológica e religiosa buscada pelos *two-spirit* não é um fim em si mesmo, mas uma forma a partir da qual buscam se assenhorar de si mesmos, algo tolhido ao longo do processo de colonização ainda em curso.

Isso ficará mais evidente nas próximas páginas, mas é algo que aparece de forma relativamente constante em diversos textos. Gilley (2006, p. 183), por exemplo, aponta como os homens *two-spirit* representam uma contradição às formas históricas dominantes da masculinidade indígena;

³¹ “In the book *Decolonizing Methodologies*, Linda Tuhirwai Smith critiques colonial authority by calling Indigenous people to create distinctive knowledge, both in what is said and how it’s said. For Smith, “indigenous methodologies” represent the intellectual work Indigenous people can take up in order to decolonize both knowledge and the methods producing it’. [...] A methodological turn to Indigenous knowledges opens up accounts to multiplicity, complexity, contestation and change among knowledge claims by Indigenous peoples”.

Driskill (2003, p. 224) descreve como as críticas *two-spirit* descolonizam corpos e mentes, entalhados (*entrenched*) na ocupação europeia; Morgensen (2012, p. 170) indica como as críticas *two-spirit* explicam o colonialismo como processo de colonização sexual, sendo o enquadramento das sexualidades indígenas um marco do controle colonial; o mesmo autor (2011, p. 133-134) escreve, também citando Linda Smith, ser o *two-spirit* algo descolonial ao retirar a autoridade colonial acadêmica dos não indígenas, desafiando as relações de poder na sociedade colonial. Como sintetizam Boellstorff *et al.* (2014, p. 419), a descolonização não é uma metáfora, devendo se centrar nas atuais lutas estéticas, políticas e teóricas por parte dos povos indígenas. Neste sentido, ser *two-spirit* implica, necessariamente, assumir uma postura descolonizadora.

Neste caminho, chega-se a uma formulação interessante do que o *two-spirit* representa, quando acionado enquanto discurso e método descolonizante:

No nível da comunidade, *two-spirit* veio a ser usado diversas vezes para referenciar os fundamentos históricos da diversidade sexual e de gênero nas sociedades indígenas da América do Norte, uma interligação contemporânea de gênero, sexualidade, espiritualidade e papéis sociais, ou uma crítica do heteropatriarcado em comunidades nativas e não nativas. É nos termos do uso comunitário e sua crítica do heteropatriarcado que encontramos nossa inspiração para reacender seu poder como ferramenta analítica [...] Este livro convoca acadêmicos e ativistas a prestar atenção para as formas pelas quais a heteronormatividade – a normalização e privilégio da heterossexualidade patriarcal e suas expressões sexuais e de gênero – mina as lutas pela descolonização e soberania e

eleva o poder do governo colonial. As atuais lutas das nações indígenas devem questionar e desafiar sua relação com pessoas LGBTQ2. Como muitos de nossos autores defendem, ao romper sistemas colonialmente impostos e internalizados de gênero e sexualidade, as críticas *queer* e *two-spirit* podem mover movimentos descoloniais para fora das lógicas dominantes e narrativas de “nação”. Convidamos acadêmicos, ativistas e artistas a imaginar o que as críticas indígenas *queer* e *two-spirit* podem fazer para interromper o colonialismo externo e internalizado, o heteropatriarcado, os binarismos de gênero, e outras formas de opressão. (DRISKILL *et al.*, 2011, p. 17-19).³²

O autor que melhor parece avançar no sentido de formular o *two-spirit* enquanto crítica colonial é, justamente, Qwo-Li Driskill, ativista *two-spirit*, Cherokee e, atualmente, professor na Universidade do Estado do Oregon. Suas ideias são mais claramente expostas e desenvolvidas em dois ensaios: “Stolen from our bodies: First Nations Two-Spirits/Queers and the Journey to a Sovereign Erotic” (2004); e “Doubleweaving:

³² *“At the community level, two-spirit has come to be used variously to reference historical foundations of gender and sexual diversity in North American Indigenous societies, a contemporary interlinking of gender, sexuality, spirituality, and social roles, or a critique of heteropatriarchy in Native and non-Native communities. It is in the terms’ community-based usage and its critique of heteropatriarchy where we find our inspiration to reignite its power as an analytical tool. [...] This book calls scholars and activists to pay attention to the ways that heteronormativity – the normalizing and privileging of patriarchal heterosexuality and its gender and sexual expressions – undermines struggles for decolonization and sovereignty and buoys the power of colonial governance. Current indigenous national struggles must question and challenge their relation to GLBTQ2 people. As many of our contributors argue, by disrupting colonialy imposed and internalized systems of gender and sexuality, Indigenous queer and two-spirit critiques can move decolonizing movements outside dominant logics and narratives of nation. We invite scholars, activists, and artists to imagine what Indigenous queer and two-spirit critiques can do to disrupt external and internalized colonialism, heteropatriarchy, gender binaries, and other forms of oppression”.*

Two-Spirit critiques – Building alliances between Native and Queer Studies” (2010).

No primeiro texto, Driskill aponta como a recuperação de suas sexualidades, enquanto povos indígenas, está inter-relacionada com as feridas e traumas históricos e com o processo de descolonização em andamento. Neste sentido, ele lança mão da ideia de “soberania erótica” (*sovereign erotics*) para referir-se à “totalidade erótica curada e/ou em processo de cura do trauma histórico ao qual os povos indígenas continuam a sobreviver, enraizada nas histórias, tradições e lutas pela resistência de nossas nações” (DRISKILL, 2004, p. 51).³³

Neste espírito de uma *soberania erótica*, Driskill traz sua definição do termo *two-spirit*: trata-se de uma “palavra que resiste às definições coloniais de quem nós somos. É uma expressão de nossas identidades sexuais e de gênero como independentes (*sovereign*) daquelas dos movimentos LGBT brancos” (p.51).³⁴ Em que essas identidades se diferem daquelas, dos movimentos não indígenas? O autor responde a isto adiante:

Eu menciono minhas experiências com trauma neste ensaio porque agressão sexual, sexismo, homofobia, e transfobia estão enredadas com a história da colonização. Agressão sexual é um ato explícito da colonização que teve enormes impactos tanto nas identidades nacionais quanto pessoais e devido às suas conexões com a mentalidade colonial, pode ser compreendida como uma forma colonial de violência e opressão. [...] O processo de traduzir o que é ser two-spirit com termos

³³ “When I’m speaking of *Sovereign Erotics*, I’m speaking of an erotic wholeness healed and/or healing from the historical trauma that First Nations people continue to survive, rooted within the histories, traditions, and resistance struggles of our Nations.”

³⁴ “The term ‘two-spirit’ is a word that resists colonial definitions of who we are. It is an expression of our sexual and gender identities as sovereign from those of white GLBT movements”.

das comunidades brancas se torna muito complexo. Não sou necessariamente *queer*, em contextos Cherokee, porque diferenças não são vistas da mesma maneira como se estivessem em contextos Euroamericanos. Não sou necessariamente *transgênero* em contextos Cherokee, porque sou simplesmente o gênero que sou. Não sou necessariamente *gay*, porque essa palavra apoia-se no conceito de homens-amando-homens, e ignora a complexidade da minha identidade de gênero. É somente dentro dos rígidos regimes de gênero da América branca que eu me torno *Trans* ou *Queer*. Enquanto homofobia, transfobia e sexismo são problemas em comunidades nativas, em muitas de nossas realidades tribais essas formas de opressão são o resultado da colonização e genocídio que não aceitam mulheres como líderes, ou pessoas com gêneros ou sexualidades extra-ordinários. Como nativos, nossas vidas e identidades eróticas tem sido colonizadas juntamente com nossas terras natais. (p. 51-52).³⁵

³⁵ “I mention my experiences with trauma in this essay because sexual assault, sexism, homophobia, and transphobia are entangled with the history of colonization. Sexual assault is an explicit act of colonization that has enormous impacts on both personal and national identities and because of its connections to a settler mentality, can be understood as a colonial form of violence and oppression. [...] The process of translating Two-Spiritness with terms in white communities becomes very complex. I’m not necessarily ‘Queer’ in Cherokee contexts, because differences are not seen in the same light as they are in Euroamerican contexts. I’m not necessarily ‘Transgender’ in Cherokee contexts, because I’m simply the gender I am. I’m not necessarily ‘Gay’, because that word rests on the concept of men-loving-men, and ignores the complexity of my gender identity. It is only within the rigid gender regimes of white America that I become Trans or Queer. While homophobia, transphobia, and sexism are problems in Native communities, in many of our tribal realities these forms of oppression are the result of colonization and genocide that cannot accept women as leaders, or people with extra-ordinary genders and sexualities. As Native people, our erotic lives and identities have been colonized along with our homelands.”

A colonização da sexualidade, prossegue ele, se dá pela internalização dos valores sexuais da cultura dominante, sendo as sexualidades fora do modelo dicotômico vistas como algo ilícito e pecaminoso, esvaziado de seu conteúdo espiritual (p. 54). Tal opressão e imposição desses valores não se dão, segundo Driskill, somente por meio de soldados e missionários, mas também pelos professores e pela televisão: a descolonização das sexualidades, rumo a uma soberania erótica, passa necessariamente por “desmascarar os espectros de conquistadores, padres e políticos que invadiram nossos espíritos e mentes, insistindo em dizer que eles estão disponíveis, e começar a cuidar das feridas abertas deixadas pela colonização em nossa carne”.³⁶

Em seu outro texto (DRISKILL, 2010), o autor postula de forma ainda mais clara a agenda descolonial *two-spirit*, vindo a formular o que entende por tal descolonização, baseando-se sobretudo nas ideias de Linda Smith (já citada aqui) e da feminista chicana Emma Pérez, a quem retornaremos adiante. Segundo ele, os *two-spirit*

estão afirmando perspectivas nativo-centradas e tribais específicas de gênero e sexualidade como uma forma de criticar colonialismo, *queerfobia*, racismo e misoginia como parte das lutas descoloniais. [Eles] compartilham experiências sob regimes coloniais patriarcais e polarizadas de gênero para buscar controlar as nações indígenas. Essas experiências dão origem às críticas que posicionam os gêneros e sexualidades *two-spirit*/LGBT nativos como opostas aos poderes coloniais. Necessário neste processo são críticas tanto da natureza colonial de muitos movimentos LGBTQ nos

³⁶ “To decolonize our sexualities and move towards a sovereign erotic, we must unmask the spectres of conquistadors, priests, and politicians that have invaded our spirits and psyches, insist they vacate, and begin tending the open wounds colonization leaves in our flesh”.

Estados Unidos e a *queer-/transfobia* internalizada pelas nações indígenas. As críticas *two-spirit* – através da teoria, artes e ativismo – são uma parte de movimentos descoloniais radicais mais amplos. Descolonização na maior parte dos Estados Unidos e Canadá é um processo muito diferente dos movimentos de descolonização e pós-coloniais em outras partes do mundo. Ao usar o termo descolonização, estou falando de resistência radical, em curso, contra o colonialismo que inclui lutas por reparação territorial, autodeterminação, cura de traumas históricos, continuidade cultural e reconciliação. Eu não vejo descolonização como um processo que termina necessariamente nos estados “pós-coloniais” claramente definidos no sul da Ásia, na África e em outras partes do mundo. (DRISKILL, 2010, p. 69).³⁷

A partir do trecho citado, em relação à discussão desenvolvida até aqui, cabe-nos salientar alguns pontos. Em primeiro lugar, a perspectiva de que o colonialismo não seja uma página virada na história desses coletivos. Neste sentido, vários destes autores demonstram resistências

³⁷ “[...] are asserting uniquely Native-centered and tribally specific understandings of gender and sexuality as a way to critique colonialism, queerphobia, racism, and misogyny as part of decolonial struggles. [...] [They] share experiences under heteropatriarchal, gender-polarized colonial regimes that attempt to control Native nations. These experiences give rise to critiques that position Native Two-Spirit/GLBTQ genders and sexualities as oppositional to colonial powers. Necessary in this process are critiques of both the colonial nature of many GLBTQ movements in the United States and Canada and the queer-/transphobia internalized by Native nations. Two-Spirit critiques — through theory, arts, and activism — are a part of larger radical decolonial movements. Decolonization in most of the United States and Canada is a process that looks very different from decolonial and postcolonial movements in other parts of the world. By using the term decolonization, I am speaking of ongoing, radical resistance against colonialism that includes struggles for land redress, self-determination, healing historical trauma, cultural continuance, and reconciliation. I don’t see decolonization as a process that necessarily ends in the clearly defined “postcolonial” states of South Asia, Africa, and other parts of the world.”

tanto à literatura pós-colonial (por não concordarem com a perspectiva de que o colonialismo tenha chegado ao fim), quanto ao *queer* (moldado e pensado a partir da sociedade branca, sem incluir, em suas discussões, maiores problematizações sobre o projeto colonial). Desta forma, se nos séculos anteriores, como vimos até aqui, os indígenas *queer* sofriam todo o tipo de perseguição, assassinatos de jovens indígenas LGBTQ2 como Fred Martinez (NAVAJO, 2001), Amy Soos (PIMA/MARICOPA, 2002), Alejandro Lucero (HOPI, 2002), Ryan Hoskie (NAVAJO, 2005), dentre tantos outros, são apontados pelos *two-spirit* como claro sinal de que as relações pautadas pelo colonialismo seguem em curso. Em segundo lugar, a postura das críticas *two-spirit* é reflexo de (e se reflete em) uma postura de descolonização sexual, cosmológica, epistemológica e política em relação não apenas à sociedade envolvente, mas no tocante às suas próprias culturas. Neste sentido, a narrativa *two-spirit* se pretende um discurso de resistência, chamando a atenção para como o colonialismo em curso molda as relações de poder, gênero, conhecimento e familiares em suas próprias comunidades. Neste sentido, o próprio termo *two-spirit* é, em si, uma crítica, por chamar a atenção para como a terminologia colonial é limitada, ao lidar com este tipo de fenômeno social. Trata-se de uma luta contínua entre múltiplas formas de [in]diferença.

Muitas destas ideias aparecem, como já dito aqui, nos textos de Linda Smith e de Emma Pérez, ambas referenciadas por autores *two-spirit*, como Driskill e Morgensen, por exemplo.

Linda Tuhiwai Smith, escritora Maori e professora na University of Auckland, escreve em seu *Decolonizing methodologies: research and Indigenous people* (2008) como a pesquisa é um lugar de luta entre as formas de conhecimento ocidentais e as formas de conhecimento dos “Outros” (p. 2). Neste sentido, partindo de autores como Edward Said, Ashis Nandy, Albert Memmi e Frantz Fanon, a autora assume que tal empreendimento

Quando existir é resistir

é impossível sem que haja uma análise do imperialismo, que permita compreender as formas complexas a partir das quais a construção do conhecimento se inscreve nas práticas coloniais e imperiais (SMITH, 2008, p. 2). Destaco, ainda, sua perspectiva crítica à visão de um “pós-colonialismo”, no qual se atualizaria o lugar de enunciação privilegiado para acadêmicos não indígenas, mantendo as mesmas lógicas coloniais a partir de conceitos e práticas relacionados ao imperialismo, à história, à escrita e à teoria. Assim, a formação de um campo discursivo do saber sobre os “Outros” estaria necessariamente atrelada à sua subjugação por meio da expansão econômica, unilinear e a partir de uma ideia de realização/conquista. Destaco aqui a visão crítica da autora no tocante à História, enquanto narrativa totalizante e etnocentrada: há, segundo ela, na visão Ocidental da história, um projeto atrelado às perspectivas imperiais/coloniais sobre o Outro, por trazer, em sua longa narrativa, uma ideia subjacente de progresso e desenvolvimento.³⁸ Tal narrativa coerente, patriarcal e construída em termos binários, objetifica os Outros, desumanizando-os e mantendo-os à margem de suas próprias histórias, tirando-lhes a agência de transformar suas próprias narrativas e conhecimentos.

A outra autora mencionada, Emma Pérez, é professora da University of Colorado Boulder e uma feminista chicana que propõe, a partir de autores pós-modernos (1999, p. XIV) a ideia de *descolonização do imaginário* (1999, 2003), a partir da perspectiva de que a narrativa histórica sempre omitiu a questão do gênero.³⁹ Segundo ela, descolonizar o imaginário seria útil ao

³⁸ Para uma crítica desta grande narrativa, cf Dussel, 2005.

³⁹ Como ela escreve (1999, p. XIV), seu objetivo é “to take the *his* out of the Chicana story” (tirar o *his* [pronome masculino em inglês] da história Chicana).

nos ajudar a repensar a história de uma forma que torna a agência transformadora para aqueles nas margens. Colonial, para meu propósito aqui, pode ser definido simplesmente como governantes versus governados, sem esquecer que os colonizados podem também se tornar como os governantes e assimilar a mentalidade colonial. Essa mentalidade colonial acredita em uma linguagem normativa, raça, cultura, gênero, classe e sexualidade. O imaginário colonial é uma forma de pensar sobre as histórias e identidades nacionais que devem ser disputadas se as contradições não forem compreendidas, muito menos resolvidas. Quando conceituado de certas formas, a nomeação das coisas deixa já algo de fora, deixa algo não fito, deixa silêncios e lacunas que devem ser descobertos. [...] Se estamos dividindo as histórias do nosso passado em categorias tais como relações coloniais, pós-coloniais, e assim por diante, então proponho um imaginário descolonial como um espaço de ruptura, a alternativa para o que está escrito na história. Como contestamos o passado para revisá-lo de uma maneira que diga mais das nossas histórias? Em outras palavras, como vamos descolonizar nossa história? Para descolonizar nossa história e nossas imaginações históricas, precisamos descobrir as vozes do passado que honram múltiplas experiências, em vez de se prender ao que é fácil, permitindo que o olhar colonial heteronormativo branco reconstrua e interprete nosso passado. (PÉREZ, 2003, p. 123).⁴⁰

⁴⁰ “[...] can help us rethink history in a way that makes agency for those on the margins transformative. Colonial, for my purposes here, can be defined simply as the rulers versus the ruled, without forgetting that those colonized may also become like the rulers and assimilate into a colonial mind-set. This colonial mind-set believes in a normative language, race, culture, gender, class, and sexuality. The colonial imaginary is a way of thinking about national histories and identities that must be disputed

Neste sentido, não há, na ampla literatura produzida pelos ativistas e autores *two-spirit* analisada aqui, grandes espaços dedicados a examinar esta ou aquela ação, ideologia ou política, especificamente, a não ser para contextualizar suas críticas. Isto quer dizer, na prática, que não lhes interessa uma avaliação das *boarding schools*, ou da Doutrina do Destino Manifesto,⁴¹ por exemplo (voltaremos a estes pontos adiante), justamente pelas razões apontadas anteriormente: privilegiar este eixo de análise é permitir ao colonizador manter o lugar de enunciação privilegiado, a história oficial, permitindo ser relegado a uma narrativa “alternativa”, somente.

A perspectiva de *imaginário* em Pérez – bem como o de *metodologia*, em Smith – remetem a uma discussão com relação a existência de um espaço fronteiriço não apenas de intenso vazio existencial mas também enquanto

if contradictions are ever to be understood, much less resolved. When conceptualized in certain ways, the naming of things already leaves something out, leaves something unsaid, leaves silences and gaps that must be uncovered. [...] If we are dividing the stories from our past into categories such as colonial relations, postcolonial relations, and so on, then I propose a decolonial imaginary as a rupturing space, the alternative to that which is written in history. How do we contest the past to revise it in a manner that tells more of our stories? In other words, how do we decolonize our history? To decolonize our history and our historical imaginations, we must uncover the voices from the past that honor multiple experiences, instead of falling prey to that which is easy – allowing the white colonial heteronormative gaze to reconstruct and interpret our past.”

⁴¹ Assim escreve Fonseca, sintetizando a ideia de “Doutrina do Destino Manifesto”: “Ao conquistarem a independência e estabelecerem um governo democrático baseado em princípios ‘universais’ e na liberdade religiosa, os norte-americanos acreditavam estar cumprindo a promessa outrora feita pelos primeiros colonos: os Estados Unidos haviam-se tornado uma ‘cidade na colina’, um paradigma de ‘ordem celestial’, um modelo de ‘progresso rumo à perfeição’, um exemplo inspirador para toda a humanidade. Nas décadas seguintes, esse modelo de autopercepção evoluiria a partir dessa premissa. À medida que o país se tornava mais forte e próspero, sobrevivendo às intempéries do destino, aos infortúnios da má-sorte, ao ódio infeccioso da Europa, à malevolência de reis e tiranos’ (discurso de orador anônimo da Assembleia Legislativa de Ohio, 1826), a crença inicial em uma experiência política fadada a inspirar pelo exemplo dava lugar a visão mais ambiciosa, de um país que transformaria o mundo por expansão. Exportar o ‘modelo norte-americano’ tornou-se o ‘Destino Manifesto’ do país – um conceito originalmente criado para justificar a expansão territorial em direção ao oeste, mas que logo passaria a englobar fronteiras cada vez mais distantes, tanto em termos geográficos como, anos mais tarde, ideológicos.” (FONSECA, 2007, p. 172-173).

lugar de transformação, no qual surgem transformações, convergências, conflitos e criação. De certa forma, tal perspectiva iria de encontro à visão de que as narrativas aqui descritas – tanto no caso brasileiro quanto do norte-americano – se dão a partir do apagamento e do obliteramento dessas identidades, um relato de como a sexualidade se deixou reprimir entre coletivos indígenas ao longo do processo de colonização, ainda em curso. Trata-se, justamente, de afirmar-se o contrário, seguindo, por exemplo, a formulação sobre Poder em Foucault (1988, p. 93-107): não se trata o Poder, de nada poder.

Assim, salienta-se aqui não somente o caráter repressor inerente ao próprio processo colonial, mas também seu caráter criativo, ao tornar possível novas formas de resi/exi-stência. De certa forma, o que torna possível a existência do surgimento e consolidação do two-spirit, visto não mais apenas como um movimento social ou uma identidade pan-indígena, mas também enquanto crítica epistêmica a colonização em curso, foi o próprio processo de racialização/proletarização/modernização/colonização/heterossexualização/normalização dos grupos nos quais estes sujeitos se inseriam e se inserem. Um ponto importante aqui é, neste sentido, chamar a atenção para como essa nuvem discursiva dentro da qual tais perspectivas fazem sentido (e vice-versa) transcendem a concepção jurídica do poder. Desse modo, é importante destacar como tanto os ativistas *two-spirit* quanto nossos dados levantados em campo e a partir da literatura no Brasil dão conta de que a igreja, as fofocas, os olhares, a televisão, a família e o cotidiano mantêm o domínio formado pelas relações de poder.

4.4 Pontos de contato

Penso que haja, nos vários autores mencionados ao longo deste trabalho, claros pontos de contato, convergentes, ou mesmo antagônicos, que nos permitiriam avançar em diversas direções. Parto, contudo, em

Quando existir é resistir

um caminho específico, a partir de um questionamento subjacente a diversas questões apontadas até aqui: é possível trabalhar a colonização das sexualidades indígenas partindo da mesma matriz de pensamento ocidental, moderna e eurocentrada da qual raça, ciência e normalização são parte? Há como se trabalhar estas questões escapando das armadilhas imbricadas em cada um destes conceitos e ideias?

Penso que uma resposta para este dilema seja buscar o que Mignolo (2010) entende por *desprendimento* (*de-link*), ao problematizar as implicações das formas como o saber é construído e legitimado dentro da modernidade/colonialidade. Nosso conhecimento fundamenta-se em uma perspectiva de neutralidade axiológica que se baseia ela mesma em um ideal de modernidade euronorocêntrica que se situa – e se legitima – no pressuposto de ser ontologicamente distinta (e superior) às formas como *coletividades-outras* constroem seu conhecimento e suas formas de estar/ser no mundo. Como Mignolo assinala, a partir de um diálogo com Aníbal Quijano, o controle da economia e da autoridade depende diretamente do controle do conhecer (epistemologia), do compreender (hermenêutica) e do sentir (*æsthesis*). No metarrelato colonial há uma linearidade e uma teleologia que não apenas invisibiliza outras formas de conhecimento, compreensão e sentido; mas toma para si, como já apontamos, uma narrativa heroica por salvar os “outros” da inferioridade técnica, econômica, política e ontológica. Há, como demonstra Mignolo (p. 13), um processo de “inversão do reconhecimento”: enquanto, a partir do século XVI, otomanos, russos, incas e chineses começam a reconhecer as línguas ocidentais e suas categorias de conhecimento, a filosofia e economia políticas se expandiam sem reconhecê-las “como iguais no jogo”. Cabia a elas o papel passivo de reconhecerem sem serem reconhecidas. Desta forma, a colonização do conhecimento torna-se parte importante na dinâmica colonial sendo, como apontam Mignolo e Quijano (mas

também, Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, entre outros⁴² – adiciono ainda Rodolfo Kusch e Frantz Fanon, além de Emma Pérez e Linda Smith, bem como os pensadores *two-spirit* vistos aqui, especialmente Qwo-Li Driskill), descolonizar o conhecimento torna-se tarefa imprescindível.

Tal perspectiva, programaticamente, pode ser sintetizada na passagem de Quijano, a seguir:

Em primeiro lugar, a descolonização epistemológica, em seguida, afaste-se para uma nova comunicação intercultural, a uma troca de experiências e significados, como a base de uma outra racionalidade que possa reivindicar, com legitimidade, alguma universalidade. Nada menos racional, finalmente, que alegar que a visão de mundo específica de determinado grupo étnico se impõe como racionalidade universal, ainda que tal etnia se chame Europa ocidental. Porque isso, na verdade, é buscar para um provincianismo o título de universalidade.⁴³ (QUIJANO, 1992 *apud* MIGNOLO, 2010, p. 17).

Como indica Mignolo (2010, p. 17) o *desprendimento* é o ponto de partida para o giro decolonial, ao afastar a ideia “linear da história imperial, eurocentrada, na medida em que se concebe o devir histórico em sua multiplicidade, entrelaçado por relações coloniais de poder que deverão

⁴² Cf Mignolo, 2010, p. 15.

⁴³ “*En primer término, la descolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad.*”

Quando existir é resistir

ser descolonizadas em vista da realização da pluriversalidade como projeto universal”. Segue o autor:

a matriz colonial inclui a esfera econômica e não a separa das outras esferas. Todas estão inter-relacionadas com a *naturalização* da cosmologia ocidental que produz o efeito mágico de nos fazer crer que o mundo é o que essa cosmologia diz que é. O desprendimento é urgente e requer um giro epistêmico descolonial (que está em marcha em diferentes regiões do planeta) fornecendo os conhecimentos adquiridos por outras epistemologias, outros princípios de conhecer e de entender, e portanto, outras economias, outras políticas, outras éticas. A “comunicação intercultural” deve ser interpretada como comunicação interepistêmica. [...] A noção de desprendimento guia o giro epistêmico decolonial até uma universalidade outra, quer dizer, até a *pluriversalidade* como *projeto universal*.⁴⁴ (MIGNOLO, 2010, p. 17) (itálicos no original).

Em outro texto, Mignolo sintetiza em que medida o pensamento decolonial é epistêmico, ao se desvincular

⁴⁴ “La matriz colonial incluye la esfera económica y no la separa de las otras esferas. Todas ellas están interrelacionadas en la naturalización de la cosmología occidental que produce el efecto mágico de hacernos creer que el mundo es lo que esa cosmología dice que es. El desprendimiento es urgente y requiere un vuelco epistémico descolonial (que está en marcha en distintas regiones del planeta) aportando los conocimientos adquiridos por otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender, y por tanto, otras economías, otras políticas, otras éticas. La ‘comunicación intercultural’ debe ser interpretada como comunicación inter-epistémica. [...] La noción de desprendimiento guía el vuelco epistémico descolonial hacia una universalidad otra, es decir, hacia la pluriversalidad como proyecto universal.”

dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta (por exemplo, veja o que acontece agora nas universidades chinesas e na institucionalização do conhecimento). Pretendo substituir a geo- e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada). Dessa maneira, por “Ocidente” eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento. Consequentemente, a opção descolonial significa, entre outras coisas, *aprender a desaprender* [...], já que nossos (um vasto número de pessoas ao redor do planeta) cérebros tinham sido programados pela razão imperial/ colonial. Assim, por conhecimento ocidental e razão imperial/ colonial compreendo o conhecimento que foi construído nos fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais europeias (também chamadas de vernáculos) e não o árabe, o mandarim, o aymará ou bengali, por exemplo. Você pode argumentar que razão e racionalidade ocidentais não são totalmente imperiais, mas também críticas como Las Casas, Marx, Freud, Nietzsche, etc. Certamente, mas crítica dentro das regras dos jogos impostos por razões imperiais nos seus fundamentos categoriais gregos e latinos.

Há muitas opções além da bolha do *Show de Truman*.⁴⁵ E é dessas opções que emergiu o pensamento descolonial. Pensamento descolonial significa também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais; quando você entra no campo do quichua e quechua, aymara e tojolabal, árabe e bengali, etc. categorias de pensamento confrontadas, claro, com a expansão implacável dos fundamentos do conhecimento do Ocidente (ou seja latim, grego, etc.), digamos, epistemologia. Uma das realizações da razão imperial foi a de afirmar-se como uma identidade superior ao construir construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero), e de expeli-los para fora da esfera normativa do “real”. (MIGNOLO, 2008b, p. 290-291, grifos no original).

Desta forma, o autor nos chama a atenção para os riscos de se buscar um lugar de enunciação situado na colonialidade para denunciar a modernidade, sendo necessária uma pluriversalidade de projetos a partir de histórias locais que pensem, criticamente – e fora “da bolha” – a expansão ocidental/moderna/colonial. Descolonizar-se epistemicamente refere-se, em suma, à busca de uma perspectiva situada ontologicamente fora de perceptos e conceptos dados aprioristicamente; de se trazer para o mesmo nível ontológico processos outros de ser/estar no mundo. Tal perspectiva surge, para os autores decoloniais, a partir de um

⁴⁵ Mignolo refere-se ao filme *The Truman Show* (“O Show de Truman”), de 1998, estrelado pelo ator canadense Jim Carrey. No filme, o personagem de Carrey, o vendedor Truman Burbank, descobre que sua toda a sua vida é, na verdade, um *reality show*, seu mundo um imenso cenário e todas as pessoas que conhece, atores.

diálogo com o pensamento de pessoas como Guaman Poma e Ottobah Cugoano, chegando até movimentos sociais como o Exército Zapatista de Libertação Nacional; o Fórum Social Mundial; e os movimentos afro e indígenas de países como Bolívia, Equador e Colômbia, por exemplo.

Como escrevem Grossfoguel e Mignolo

pensar decolonialmente, habitar o giro decolonial, trabalhar na opção decolonial [...] significa então embarcar em um processo de desprender-se das bases eurocentradas do conhecimento (tal como explica Aníbal Quijano) e de pensar fazendo conhecimentos que iluminem as zonas obscuras e os silêncios produzidos por uma forma de saber e conhecer cujo horizonte de vida foi constituindo-se na imperialidade.⁴⁶ (GROSSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 34).

Não é a simples negação da forma “moderna” de pensar o mundo, mas de se deslocar seu eixo de compreensão/interpretação/apreensão de modo a romper com nossas formas de pensar o pensamento, como algo universal, exterior, objetificável, neutro, apolítico, assexuado e a-histórico. Trata-se não da rejeição da produção euronorcêntrica, mas de se levar em conta a produção, práticas, teorias, experiências, conceitos e pensamentos produzidos nas periferias, de modo a se questionar “o universalismo etnocêntrico, o eurocentrismo teórico, o nacionalismo metodológico, o positivismo epistemológico e o neoliberalismo científico”, como bem

⁴⁶ “Pensar decolonialmente, habitar el giro decolonial, trabajar en la opción decolonial [...] significa entonces embarcarse en un proceso de desprenderse de las bases eurocentradas del conocimiento (tal como lo explica Aníbal Quijano) y de pensar haciendo-conocimientos que iluminen las zonas oscuras y los silencios producidos por una forma de saber y conocer cuyo horizonte de vida fue constituyéndose en la imperialidad.”

Quando existir é resistir

aponta Ballestrin (2013, p. 109), em sua análise sobre as Ciências Sociais e as Teorias e Epistemologias do Sul-Global.

Saímos assim da armadilha de se tentar classificar, por exemplo, as críticas *two-spirit* como pertencentes ao domínio da política, da epistemologia ou da cosmologia, ou de tentar compreendê-las em termos de gênero, etnicidade ou sexualidade. Trata-se de um contraponto à lógica da dominação dominante, o qual ilumina as dobras e fraturas do processo colonial ainda em curso, chamando a atenção para relações inerentes à própria colonização. Penso que esteja aí seu ponto de contato com as críticas decoloniais, bem como sua potencialidade analítica para auxiliar-nos na compreensão das relações que molda[ra]m o enquadramento e colonização das sexualidades indígenas, também no Brasil. Ao chamar a atenção a tais aspectos da construção e manutenção da diferença colonial, o *two-spirit*, percebido como crítica colonial, rompendo mutismos e contrapondo-se à discursividade hegemônica, baseada na lógica da colonialidade e na retórica da modernidade. Trata-se, como aponta Mignolo (2008a), de abrir portas que conduzam não mais à verdade, mas a outros lugares: à memória colonial, cujo fundamento é a ferida colonial.

Como apontamos, a colonização do conhecimento é parte intrínseca ao processo de colonização, sendo o desprendimento destas categorias um dos passos para a descolonização das próprias relações de poder. Como sintetiza Santiago Castro-Gómez,

A identidade fundada na distinção étnica frente ao outro caracterizou a primeira geocultura do sistema mundo moderno colonial; esta distinção não apenas coloca a superioridade étnica de uns homens sobre outros mas também

a superioridade de uma forma de conhecimento sobre a outra.⁴⁷ (CASTRO-GÓMEZ, 2008, p. 278-279).

Uma forma de compreender isso passa, necessariamente, pela compreensão do que pensadores decoloniais, como Ramón Grosfoguel, chamam de “Hubris do ponto zero”, um ponto de observação supostamente neutro e absoluto:

Trata-se de uma filosofia na qual o sujeito epistêmico não tem sexualidade, gênero, etnia, raça, classe, espiritualidade nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder, e produz a verdade a partir de um monólogo interior consigo mesmo, sem relação com ninguém fora de si. Isto é, trata-se de uma filosofia surda, sem rosto e sem força de gravidade. O sujeito sem rosto flutua pelos céus sem ser determinado por nada nem ninguém.⁴⁸ (GROSFOGUEL, 2007, p. 64).

Como virá a explicar, de forma mais detalhada, Castro-Gómez, trata-se de:

uma forma de conhecimento humano que eleva pretensões de objetividade e cientificidade partindo do pressuposto de que o observador não toma parte com o observado.

⁴⁷ “It is the identity founded on ethnic distinction in contrast to the other that characterizes the first geoculture of the modern/colonial world-system. It assumes not only the superiority of some men over others but also the superiority of one form of knowledge over another.”

⁴⁸ “Se trata, entonces, de una fi losofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una fi losofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie.”

Quando existir é resistir

Esta pretensão pode ser comparada ao pecado da húbriis, do qual falavam os gregos, quando os homens queriam, com arrogância, elevar-se ao estatuto de deuses. Estar no ponto zero equivale a ter o poder de um deus que pode ver tudo sem ser visto, quer dizer, pode observar o mundo sem ter que prestar contas, nem sequer a si mesmo, da legitimidade de tal observação; equivale, portanto, a instituir uma visão de mundo reconhecida como válida, universal, legítima e avalizada pelo Estado.⁴⁹ (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 63).

O imaginário europeu a partir do século XVI já não tinha espaço para a coexistência de diferentes formas de ver o mundo, mas buscava taxonomizá-las conforme uma hierarquia de tempo e de espaço, isso faz parte da lógica da colonialidade, sendo ainda um traço presente na ciência Moderna – ou seja, a ciência neutra/objetiva/universal/etc. caracteriza-se como um dos aspectos da colonialidade.

Como escrevem Grossfoguel e Mignolo,

A partir do século XVI paulatinamente todas as línguas, memórias, saberes, gentes, lugares do planeta foram inevitavelmente tocados pela expansão europeia e norte-americana, resumidas hoje pelo termo “globalização”. Assim, todas as histórias, memórias, línguas, experiências, subjetividades do

⁴⁹ “[...] a una forma de conocimiento humano que eleva pretensiones de objetividad y cientificidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado. Esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la hybris, del cual hablaban los griegos, cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un Deus absconditus que puede ver sin ser visto, es decir, que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legiti-midad de tal observación; equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado.”

planeta fora da Europa e dos Estados Unidos tem isto em comum: o contato violento e agressivo do Ocidente para cristianizar, civilizar, desenvolver os subdesenvolvidos ou democratizar mediante o mercado a todas as sociedades do mundo. Deste pluri-verso de encontros, na diversidade das Américas e Caribe, da África do norte e subsaariana, da diversidade da Ásia (do leste, central e do sul), da diversidade do que desde o início do século XX se conhece como Oriente Médio, etc., surgem formas fronteiriças de pensar e reinscrever línguas e cosmologias, saberes e filosofias, subjetividades e línguas que foram e continuam sendo demonizadas (isto é, racializadas), desde a posição hegemônica e dominante da epistemologia moderna assentada sobre categorias do pensamento do grego e do latim e das seis línguas europeias e imperiais da modernidade.⁵⁰ (GROSSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 36).

Dessa maneira, há um universo de possibilidades dentro destas zonas fronteiriças, e essas opções ainda não parecem ter sido plenamente exploradas – e certamente estão longe de serem esgotadas.

⁵⁰ *“A partir del siglo XVI paulatinamente todas las lenguas, memorias, saberes, gentes, lugares del planeta fueron inevitablemente tocados por la expansión europea y norteamericana, resumidas hoy en el término de «globalización». Así, todas las historias, memorias, lenguas, experiencias subjetividades del planeta fuera de Europa y de Estados Unidos tienen esto en común: el del contacto violento y agresivo de Occidente para cristianizar, civilizar, desarrollar a los subdesarrollados o democratizar mediante el mercado a todas las sociedades del mundo. De ese pluri-verso de encuentros, en la diversidad de las Américas y el Caribe, de África del Norte y sub-Sahariana, de la diversidad de Asia (del este, central y del sur), de la diversidad de lo que desde principios del siglo XX se conoce como Medio Oriente, etc., surgen formas fronterizas de pensar y de re-inscribir lenguas y cosmologías, saberes y filosofías, subjetividades y lenguas que fueron y continúan siendo demonizadas (esto es, racializadas), desde la posición hegemónica y dominante de la epistemología moderna asentada sobre categorías de pensamiento del griego y del latín y de las seis lenguas europeas e imperiales de la modernidad.”*

Quando existir é resistir

Trata-se de se voltar o olhar sobre as “feridas coloniais” (nos termos da feminista chicana Gloria Anzaldúa),⁵¹ de se descolonizar epistemologicamente permitindo uma troca de experiências a partir de racionalidades e paradigmas-outros (e não apenas de outros paradigmas e outras racionalidades); de se captar justamente os espaços onde são produzidas novas formas de convívio e reflexões, marcadas por espaços de trocas e redefinições. Um olhar nas e a partir das dobras, das zonas de interstício. Não me refiro aqui, evidentemente, a noção espacial de fronteira (ao menos não somente), mas certamente essa perspectiva deve ir além da assunção de uma separação estrita entre pessoas, saberes, subjetividades etc. Tal fronteira deve ser compreendida como um espaço intersticial e móvel, a partir do qual pessoas e coletividades se identificam. Vejamos.

Conforme o pensamento decolonial, vimos que foram criadas identidades sociais baseadas na raça no decorrer da expansão colonial, servindo como base para a distribuição de trabalho e, por consequência, da exploração de mão de obra, do controle das subjetividades, afetos, conhecimentos etc. Assim, a cada grupo de pessoas racialmente classificadas equivalia uma forma de trabalho, de tal maneira que o controle dessa força de trabalho e desse grupo de pessoas passou a entrelaçar-se, criando uma nova forma de dominação baseada na raça.

Dessa maneira, pensando a partir dos pressupostos aristotélicos e tomistas que motivaram os primeiros passos da colonização da América, o padrão desejado era o homem católico europeu que praticava sexo com sua esposa para fins de reprodução. O que escapava a este padrão era classificado e hierarquizado como inferior, de modo que a categoria “europeu” passou a ser relevante como forma de classificação social e marcador de desigualdade, surgindo como contraponto aos “negros”, às mulheres, e,

⁵¹ Cf. Anzaldúa, 2005.

no caso específico da América, aos selvagens, antropófagos, nus, ateus, sodomitas, idólatras... povo sem Fé, Lei, ou Rei; ou seja: aos indígenas ainda não civilizados, nacionalizados e embranquecidos (e proletarizados).

Assim, não há identidade possível fora do padrão de poder imposto ao longo do processo de colonização e, uma vez que tais relações de colonialidade persistem, perduram tais identidades. Isso torna viável a possibilidade de existência de um discurso acerca da homossexualidade indígena como perda cultural, vista nos exemplos apresentados em nosso capítulo introdutório. Se buscarmos compreendê-lo a partir das críticas *two-spirit*, o surgimento de um discurso de preconceito aos indígenas *queer* por parte dos próprios indígenas pode ser compreendido não apenas no contexto das técnicas de dominação dos povos indígenas do Brasil mas também da formação dos movimentos indígenas, com suas divisões e conflitos internos.

Contudo, tais identidades, mesmo que em trânsito, seguem conduzindo a uma posição de subalternidade e deixando claro que o padrão de distribuição e usufruto do poder segue inexoravelmente, atuando em todas as esferas da vida dessas coletividades, transcendendo fronteiras geográficas ou temporais, operando além da Europa Moderna, mas constituindo a própria noção de modernidade em sua gênese, sendo constitutiva dessas identidades-outras. Nesse sentido, a fronteira como algo móvel e intersubjetiva não se refere a uma suposta fluidez das categorias de identidade, mas às formas e estratégias de existência que coletividades-outras adotam frente à retórica da modernidade e à lógica da colonialidade. Pode-se dizer, por exemplo, o que um corpo deve fazer, mas há múltiplas formas dele fazê-lo, ou não. O poder opera, como temos afirmado aqui, entre esses dois elementos (a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade). Como uma face de Jano, eles vislumbram o padrão de poder que marca o saber, o ser e o conhecer da América desde seu nascimento, mas mesmo o olhar de Jano tem seus pontos cegos e é dentro destes pontos

Quando existir é resistir

cegos que opera a retórica decolonial enquanto estratégia emancipatória epistemopolítica. Um claro exemplo de contraponto à narrativa hegemônica, a partir dos pontos de fissura e ruptura, são as ideias e provocações de ativistas e pensadores *two-spirit*.

De que forma estas ponderações se entrecruzam? Inicialmente, temos um fenômeno que ao longo da história colonial foi reprimido e invisibilizado: as práticas homossexuais indígenas, em suas mais diversas formas. Contudo, como também pudemos perceber, mais que isso, tais práticas devem ser compreendidas enquanto processos, sendo que ao longo dos últimos séculos as diversas perspectivas sobre essas condutas foram se transformando, na medida em que se transformavam e se rearticulavam (internamente, inclusive) conceitos como indianidade, identidade, masculinidade, feminilidade, autenticidade, entre outros. Temos, também, visões diversas entre analistas sobre o tema, que oscilam entre a visão particularista – como parte dos textos escritos por antropólogos trazidos aqui, os quais defendem que essas práticas somente podem ser compreendidas dentro das lógicas culturais nas quais se inserem – até teóricos *queer* e ativistas, que a apresentam como identidade comum a diversos povos, fortalecendo uma identidade pan-indígena e transformando sua visibilidade em demanda anticolonial. O que percebemos foi, ao mesmo tempo, a existência de diversas perspectivas dos próprios indígenas sobre o assunto, também oscilando entre a visão de que tais práticas sejam fruto do contato com a sociedade não indígena, bem como aqueles que, ao contrário, veem sua invisibilidade como fruto desse contato. De certa forma, isso diz respeito às estratégias dos próprios movimentos indígenas frente às reinterpretções de sua identidade e ao próprio capital simbólico utilizado por eles enquanto instrumento de luta. A existência de um movimento homossexual indígena, por exemplo, nos moldes apontados até aqui certamente vai de encontro às perspectivas que colocam os indígenas

como artefatos do passado, a-históricos, da mesma forma que, dito de forma simples, também não se enquadra nos estereótipos utilizados pelos próprios movimentos indígenas visibilizarem suas demandas – como de indígenas enquanto guerreiros, por exemplo.

Ora, até aqui nosso percurso parece levar à conclusão de que o surgimento de uma identidade *two-spirit* faz sentido enquanto uma das possíveis “estratégias políticas surgidas em situações coloniais de extrema complexidade e diversidade, e na qual os atores sociais indígenas estão engajados em relações de poder desmedidamente assimétricas” (BAINES, 1997, p. 68). Isso remete ao que foi apresentado em nosso argumento, de que movimentos indígenas homossexuais são fruto de uma demanda coletiva que diz respeito a relações de poder mais abrangentes do que a mera repressão da homossexualidade por brancos heterossexuais.

Abrindo um parêntesis, parece interessante fazer uma ponte com as ponderações de alguns antropólogos no que diz respeito aos processos de *etnogênese*. Tal conjunto de reflexões permite problematizar a perspectiva de que o *two-spirit* seria uma “invenção” de um grupo isolado de indígenas para mascarar a perda de suas “tradições”. Mais que isso: demonstram como tais processos não podem ser compreendidos como meros epifenômenos das relações mantidas com a sociedade envolvente. A esse respeito, escreve Baines que ele remeteria

a processos de reconstrução étnica, mesmo que esse processo não seja verbalizado em termos de uma identidade “indígena”, em situações de contato interétnico marcadas pelo lugar subordinado vivenciado por essas populações frente ao Estado-nação. [...] Aqui vale ressaltar que uso o conceito de invenção social da tradição não no sentido de inautenticidade, mas no sentido de um processo dinâmico e criativo.

Quando existir é resistir

[...] As tradições reinventadas representam uma resposta criativa a contextos coloniais. (BAINES, 1997, p. 68-69).

Dessa forma, mais que uma “simples” reconfiguração de grupos étnicos [re]pensados a partir de uma herança comum amparada por um eventual vínculo histórico ou genealógico com alguma sociedade pré-colombiana, a etnogênese, enquanto assunção por um coletivo de uma diferença é, antes de tudo, um ato político. Tal qual escreve Repetto (2008), esses coletivos [re]inventados buscam questionar determinado sistema histórico de dominação. Diversos autores parecem corroborar esse ponto de vista.

Hill, por exemplo, escreve que o termo “não é apenas um rótulo para a emergência histórica de povos culturalmente distintos, mas um conceito abrangendo as lutas simultaneamente culturais e políticas desses povos para criar identidades duradouras em contextos gerais de mudança radical e descontinuidade” (1996, p. 1).

Sobre o processo de etnogênese vai nesse sentido também Miguel Bartomomé:

Recuperar uma identificação estigmatizada pela discriminação social não é um processo pessoal ou social simples, isento de conflitos existenciais. Não se trata de um romantismo nostálgico, do qual só se esperam resultados gratificantes, mas da adoção deliberada de uma condição tradicionalmente subalterna, à qual se pretende imprimir uma nova dignidade. Isto pressupõe uma atitude contestatória e de desafio diante da sociedade majoritária em que se gestou o preconceito. Mas também envolve uma capacidade de simbolização compartilhada, por meio da qual antigos símbolos se ressignificam

e adquirem o papel de emblemas, capazes de serem assumidos como tais por uma coletividade que encontra neles a possibilidade de construir novos sentidos para a existência individual e coletiva. (BARTOLOMÉ, 2006, p. 57-58).

Outros autores também avançam neste sentido. Monteiro (2001), por exemplo, nos ensina a pensar a etnogênese na história, sendo o impacto do contato sentido não apenas no extermínio de populações, mas também na “produção de novas sociedades e novos *tipos* de sociedades” (p. 55, *itálico no original*). Assim, contestações e capitulações conformaram os grupos, identidades e relações interétnicas em contextos pós-contato, desmantelando, assim, “a oposição entre ‘pureza originária/contaminação pós contato’ (*loc cit*), não sendo, afinal a resistência limitada ao apego às “tradições”, mas à abertura para a inovação (p. 75). Já Silva (2007), indica como a resiliência é um conceito chave para a compreensão de alguns casos de “indígenas invisíveis” e etnogênese, nas Américas, sendo a etnogênese a contraparte do etnocídio (p. 101).

Temos aí alguns paralelos que nos ajudam, a partir da perspectiva dos processos de etnogênese, a pensar o movimento *two-spirit*: ambos dizem respeito ao desenvolvimento de respostas criativas no sentido de legitimarem seus questionamentos tanto nas arenas governamentais quanto no campo das relações interétnicas (REPETTO, 2008, p. 107). Torna-se assim a cultura uma arena de conflitos: os indígenas homossexuais norte-americanos saem da condição de duplamente marginalizados (enquanto indígenas e homossexuais) – inclusive dentro de sua cultura – em busca da legitimação de suas demandas. A forma como fazem isso é paralela àquela pela qual opera a etnogênese: a emergência de uma coletividade distinta, a partir de demandas culturais e políticas, [re]criando identidades

Quando existir é resistir

e resignificando símbolos vistos como “tradicionais” (e o próprio conceito de tradição, em si), reposicionando-se diante de sua história.

Dito de modo geral, e pretendo aprofundar este ponto adiante, no Brasil, os movimentos indígenas (incluindo os movimentos de jovens e de mulheres indígenas) não desenvolveram a crítica da colonização ao ponto de torná-la extensiva à crítica do que passam os indígenas com outras sexualidades. Ocorre, como vimos, uma leitura parcial da colonização e uma apropriação do debate por outros, legitimados como agenda de luta – a exemplo da luta pela terra, pela saúde, pela educação, pelo desenvolvimento etc. A crítica a tais constructos necessariamente passa por uma crítica ao colonialismo em curso e às suas consequências dentro do próprio movimento indígena, ainda não tendo encontrado espaços de existência. Dito de outro modo, as demandas indígenas têm sido previamente estruturadas por relações de poder estabelecidos com aliados não indígenas, via de regra heteronormatizadores, tendo como consequência a não instrumentalização das demandas dos indígenas homossexuais. Ao que tudo indica o indígena homossexual, no Brasil, não encontra condições de possibilidade frente ao índio hiper-real: não há uma *homossexualidade indígena*, mas “índios homossexuais”; não há indígenas *queer*, mas gays, lésbicas e trans que são, quase que por acaso, indígenas.

Retomaremos esta questão nas próximas páginas, mas, de modo geral, a gênese do movimento indígena brasileiro contemporâneo em um momento de saída da ditadura militar e organizado por setores da igreja católica; sua pauta em torno de questões de segurança nacional, demarcação, tutela, desenvolvimento e meio ambiente; dentre outros fatores, não teria propiciado uma ruptura mais aprofundada com a lógica colonial moderna, cristã e heterossexual ao qual foram historicamente submetidos, como vimos aqui. A história recente do Brasil traz, ainda, exemplos de como o aparato repressor e colonial é empregado quando os movimentos indígenas buscam

descolonizar-se – bastante ilustrativos, neste sentido, foram a repressão a movimentos como “Brasil, outros 500”, ocorrido em Santa Cruz de Cabralia, em 2000; ou na ocupação da antiga sede do Museu do Índio/Aldeia Maracanã, no Rio de Janeiro, em 2013. Tais iniciativas, ainda que existam, não chegaram a se transformar em uma crítica epistemológica mais elaborada ao colonialismo e às suas categorias. Neste sentido, não houve uma passagem rumo a uma incorporação indígena desta perspectiva que se *desprendesse*, no sentido utilizado pelos decoloniais, das categorias ocidental/moderna/colonial, de modo a torná-la uma crítica social indígena de sua própria realidade – como os *two-spirit* fizeram.

A resposta criativa dada pelo movimento *two-spirit* estadunidense, assim, foi voltar-se para dentro de si mesmo. O ponto-chave aqui são as condições que tornaram possível a [re]invenção de uma identidade pan-indígena negando-se e afirmando-se ao mesmo tempo, para além de categorias como *homossexual* e *indígena*, e superando dicotomias como macho x fêmea, secular x sagrado, indivíduo x coletividade. Mais do que uma “invenção indígena da tradição”, ou de uma “tradição indígena da invenção” (cf. FAUSTO, 2006, p. 28-29), tratar-se-ia, sobretudo, de processos que põem em relação todos esses conceitos, uma metatradução, reorganizando-os, bem como desconstruindo essas dicotomias, tendo como pano de fundo uma crítica à própria situação colonial e sua internalização reelaborada pelas tradições indígenas.

Em alguma medida, o olhar comparativo entre as realidades brasileira e norte-americana pode nos levar a certo conjunto de questionamentos que merece ser enfrentado de forma mais arguta. Penso que as diferenças entre as situações aqui expostas vão além dos processos de formação dos movimentos indígenas, das políticas indigenistas e das tradições etnológicas no Brasil e nos EUA. Nesse sentido, há algumas hipóteses que

Quando existir é resistir

merecem ser levadas em consideração como fatores explicativos para a diferença entre as realidades encontradas nestas duas situações. Vejamos.

Primeiramente, com algumas exceções, não parece haver, na literatura que alude às práticas homossexuais entre povos indígenas no Brasil, maior ênfase a um papel sagrado exercido por essas pessoas em suas culturas. Os vários autores aqui citados em nossos primeiros capítulos citam práticas homossexuais observadas entre diferentes povos indígenas no Brasil, sem apontar, contudo, qualquer correlação mais sistemática entre a “sodomia”, o “pecado nefando” ou a homossexualidade com um *status* sagrado dessas pessoas em seus grupos étnicos. Tal omissão pode dever-se a pelo menos três fatores: (a) a uma falta de relação direta entre homo/bi/trans/sexualidade e o desempenho de determinados papéis sociais e/ou estatuto ontológico diferenciado em povos indígenas no Brasil; (b) a uma forma mais rígida de controle sobre as sexualidades indígenas, em primeiro lugar por meio do controle exercido pelos jesuítas (como vimos em nosso segundo capítulo), chegando até os enquadramentos levados a cabo pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, posteriormente, pela Fundação Nacional do Índio (conforme visto em nosso terceiro capítulo); e (c) tal ausência pode dever-se, ainda, à cegueira epistemológica em torno da temática, uma vez que as noções hegemônicas de “gênero” não deem conta das perspectivas indígenas de pessoa e de suas implicações sobre as diversas formas de sexualidade indígena.

Em segundo lugar, a formação tanto dos movimentos LGBT quanto indígenas no Brasil e na América do Norte seguiram (e seguem) direções bastante diversas, de tal maneira que o movimento *two-spirit* deixa gradualmente de se caracterizar como um “movimento social”, passando a caracterizar-se como um “grupo social” (GILEY, 2006, p. 29). Assim, tem sido cada vez mais frequente os homossexuais não indígenas nos Estados Unidos assumirem-se como “*two-spirit*”, apesar da resistência

dos indígenas em aceitar isso – Giley (2006), por exemplo, cita a presença de lésbicas veganas nas reuniões *two-spirit* e o desconforto que isso causa nos indígenas presentes. Tais limites da identidade *two-spirit* reforçam as diferenciações entre indígenas e não indígenas, mais do que entre heterossexuais e não heterossexuais: nesse sentido vai a aceitação, por parte dos *two-spirit* entrevistados por mim, da extensão da ideia de dois espíritos para os indígenas brasileiros e não aos homossexuais, de modo geral. Tal diferenciação se deve basicamente a dois fatores: a assunção de que a identidade *two-spirit* transcenda a sexualidade, sendo antes uma condição ontológica; além disso, em torno da ideia de *two-spirit* está necessariamente ligada à crítica ao colonialismo.

Assim, para compreendermos as diferenças entre os dois contextos – brasileiro e estadunidense –, devemos compreender, entre outras coisas, que a formação e consolidação do movimento homossexual no Brasil e nos Estados Unidos surge no advento da pandemia de AIDS, encontrando contudo dois ambientes institucionais bastante distintos: no Brasil, ocorre no contexto de redemocratização do país, sendo em certa medida incorporado na luta contra a doença e se tornando canal na implementação das políticas públicas de prevenção, combate e tratamento; nos Estados Unidos, por outro lado, surge no contexto do governo republicano de Ronald Reagan, de modo que os movimentos LGBT surgem como contraponto ao discurso conservador implementado pelo governo.

Como Miskolci (2012, p. 23) aponta:

Ao contrário do Brasil, em que o enfrentamento da epidemia aproximou Estado e movimento social em meio ao processo de redemocratização vivido depois de 20 anos de governo militar, lá nos Estados Unidos houve um verdadeiro choque entre as demandas sociais e a recusa do governo conservador

Quando existir é resistir

de Ronald Reagan em adotar quaisquer medidas. A epidemia é tanto um fato biológico como uma construção social. [...] [nos Estados Unidos] a epidemia mostrou que, na primeira oportunidade, os valores conservadores e os grupos sociais interessados em manter as tradições se voltaram contra as vanguardas sociais. [...] Daí parte do movimento gay e lésbico ter se tornado muito mais radical do que o anterior, criticando os próprios fundamentos de sua luta política.

No caso brasileiro isso gerou algumas consequências – e o digo à luz da comparação entre entrevistas que realizei com ativistas LGBT do Centro-Sul do país com aqueles da Amazônia Legal: o movimento brasileiro tem sua agenda muito mais voltada para questões localizadas em grandes centros urbanos, bastante atrelada a um discurso branco e de classe média (em que pese a cada vez maior resistência de feministas e ativistas negras resultando na formação de uma agenda própria). Além disso, uma pauta especificamente indígena para questões relativas à homoafetividade perpassaria temas como DST/AIDS e saúde mental, questões sobre as quais o movimento LGBT buscou se desvincular.

Com relação à comparação entre os movimentos indígenas nos Estados Unidos e no Brasil, várias poderiam ser as questões aqui colocadas, mas penso ser uma questão chave o fato de o movimento indígena no Brasil surgir, de forma organizada, também após a ditadura e com uma participação importantíssima da Igreja Católica e com uma agenda voltada para tutela, demarcação, política de segurança nacional, desenvolvimento e meio ambiente. Nos Estados Unidos, por outro lado, ele se reorganiza e se fortalece na esteira das lutas pelos direitos humanos, ao final da década de 1960, tornando possível o cruzamento de perspectivas programáticas com movimentos raciais e homossexuais,

por exemplo. Afirmando isto à luz do que escutei em uma das entrevistas realizadas com um ativista *two-spirit*, quando lhe perguntei qual foi o “estalo” para que o movimento começasse a se organizar em torno da agenda *queer*: “Foi durante o final dos anos 60... íamos a protestos pelos direitos homossexuais, e víamos alguns indígenas ao nosso lado; quando íamos a protestos pelos direitos indígenas, víamos as mesmas pessoas... daí começamos a nos perguntar: por que não nos organizamos e começamos a lutar pelos nossos próprios direitos?!”. Esta perspectiva vai ao encontro do histórico feito por Roscoe (1998) sobre a gênese da organização do movimento *two-spirit*, como tivemos oportunidade de vislumbrar anteriormente, neste capítulo.⁵² Vale a pena, entretanto, abrir um parêntesis a fim de situar algumas destas questões, historicamente.

Apesar de, antes das décadas de 1960-70, haver movimentos pró-indígenas naquele país – como a *Indian Rights Association*, fundada em 1882 – e indígenas – como *The Society of American Indians* (1911-1923) e o *National Congress of American Indians*, fundado em 1944 –; o movimento indígena se intensificou e reorganizou após a década de 1960, sobretudo após um recrudescimento das políticas de extermínio (*termination*) e de assimilação compulsória dos povos indígenas entre as décadas de 1940 e 1960, por meio da expulsão de seus territórios e sua realocação em grandes centros como Denver, Chicago, Seattle, Los Angeles, Detroit, Minneapolis e San Francisco.⁵³

A raiz deste tipo de prática pode ser encontrada na forma como o governo norte-americano passou a lidar com a questão indígena após a Segunda Guerra Mundial. Na década de 1950, por exemplo, um ex-diretor

⁵² Tratamos disso no item 4.2.

⁵³ Esperamos ter oportunidade de deixar isso claro adiante, mas a presença indígena nessas áreas urbanas parece ter sido fator importante para a emergência, organização e consolidação do movimento *two-spirit*.

Quando existir é resistir

do programa de campos de detenções para japoneses, Dillon Seymour Meyer, se torna Comissário de Assuntos Indígenas no *Bureau of Indian Affairs*. Sua administração se pautou na busca pelo fim do relacionamento entre os povos indígenas e o governo federal, com o fim das Reservas como unidades políticas independentes. Deste modo, o Governo instituiu um programa de realocação e empregos buscando incentivar os indígenas a buscar áreas urbanas, ao mesmo tempo em que buscava transferir gradualmente, para os Estados, a jurisdição sobre as áreas indígenas (*Public Law* 280, de 15 de agosto de 1953). Como aponta Fixico (2004), as políticas de realocação (incluindo o *Indian Relocation Act*, de 1956) partiam do pressuposto de que os indígenas fossem trabalhadores assalariados prontos para a economia pós-guerra: uma potencial “prosperidade” nas cidades seria a solução para a penúria encontrada nas áreas indígenas. O resultado disso foi, como indica o autor, um deslocamento de cerca de 750 mil indígenas para as cidades, entre as décadas de 1950 e 1980, de modo que nos anos 1990 dois terços da população indígena estadunidense moravam em áreas urbanas. Além disso, entre 1953 e 1964, cerca de 109 povos indígenas perderam o reconhecimento federal (*House concurrent resolution 108*, de 1 de agosto de 1953), passando a perder o *status* de indígenas, suas terras, acesso a serviços de saúde, educação e, assim, passando a estar sujeitos a tributos. Entretanto, em vez de “assimilarem” o ambiente urbano, como buscavam estas leis, os indígenas passaram a formar entre si novas alianças políticas. É necessário compreender, por exemplo, que desde o século XIX (casos *Cherokee vs. Georgia*, 1831, e *Talton vs. Mayes*, 1896) a relação do Governo dos Estados Unidos com os povos indígenas era no sentido de que elas fossem nações domésticas dependentes soberanas, de modo que não eram considerados cidadãos norte-americanos (até o *Indian Citizenship Act*, de 1924), tampouco as garantias da Carta de Direitos valiam para eles (até o *Indian Civil Rights Act*, de 1968). Eram, afinal,

praticamente párias expulsos de seus territórios e abandonados à própria sorte e ao racismo, em centros urbanos longe de suas terras.

A prática não era novidade: desde a década de 1830, pelo menos, com o *Indian Removal Act*, o Governo dos Estados Unidos tinha como praxe retirar indígenas de seus territórios para realocá-los em outras áreas ou dividir suas terras em loteamentos (*Darwes/General Allotment Act*, 1887) – Edmunds (2004), por exemplo, aponta que dos 138 milhões de acres de terras indígenas existentes em 1880, havia apenas 48 milhões de acres em 1934, sendo dois terços destes territórios destinados posteriormente à posse de brancos. Além disso, ao longo do século XIX, se tornou parte das políticas governamentais separar os jovens indígenas de suas famílias para mandá-los às *boarding schools* ou a escolas missionárias. Lomawaima (2004) destaca como era a rotina nestas escolas: as crianças tinham seus cabelos cortados, eram proibidos de falar em sua língua e recebiam disciplina aos moldes militares: eram acordados às 5h45, sendo obrigados a fazerem exercícios; às 6h45 tomavam café; aulas de trabalho industrial às 8h, e escola formal às 9h; após o almoço vinham mais aulas de trabalho industrial até a noite, sendo 9h da noite o horário de irem dormir. Paradigmático deste período é a Carlisle Indian Industrial School, na Pennsylvania (1879-1918), primeira *boarding school* indígena federal operando fora das áreas de Reserva, fundada pelo Capitão Richard Henry Pratt, autor da frase “mate o índio, salve o homem” (1892), tendo como objetivo a “civilização e assimilação” completa dos indígenas.

Nota-se aí como a ideia de *Civilização* denota atributos de raça, gênero, saber e legitimidade enunciatória: como apontou Young, trata-se do projeto ideológico do Imperialismo; mas também do princípio norteador da ordem discursiva hegemônica para definir seu próprio *self*; da narrativa única e teleológica, justificando o *status quo*, a hierarquia racial, sexual e intelectual; da consolidação de marcadores da diferença relacionando, como também

já apontou aqui Stoler, propriedades invisíveis e características visíveis; do laboratório de categorias liberais, nacionais e modernas; da ascensão e consolidação da ordem moral burguesa. A *Civilização*, como aponta Bell (2004), denota ainda a seleção histórica de documentação e narrativas, afetando a representação dos grupos mais marginalizados: não apenas as narrativas assimilacionistas vieram a distorcer suas histórias, mas também seus sistemas de organização (parentesco, práticas sociais, gênero) nas quais tais histórias poderiam ser interpretadas em sua plenitude.

O colonialismo molda as memórias e constitui outros lugares de enunciação, devidamente legitimados: eis o porquê da importância do movimento *red power* (ver parágrafo a seguir) ou das críticas *two-spirit* aqui apresentadas, no tocante a se descolonizar o imaginário (com sugere Emma Pérez): trata-se de trazer para si o protagonismo, buscando desestabilizar e descentrar as narrativas hegemônicas.

Mencionamos aqui como os anos 1950 marcaram uma intensificação das ações de realocação e extermínio de indígenas nos Estados Unidos, e que tal migração compulsória, em vez de desmobilizá-los, fez com que se reorganizassem e buscassem lutar por seus direitos coletivamente. Como aponta Fixico, sintetizando parte do que ocorreu no período:

Em vez de se assimilarem ao meio urbano, os povos nativos mantiveram laços substanciais com suas reservas natais e, nos *powwows* e centros comunitários, “retribalizaram” suas comunidades. [...] A primeira grande conferência nacional de organizadores políticos indígenas ocorreu em 1961 no campus da Universidade de Chicago. A “Declaração de Propósito Indígena” da conferência indígena de Chicago conclamava à entrada indígena na formulação de políticas federais e, de fato, ao longo dos anos 1960, líderes cada vez

mais experientes viajavam para Washington para inserirem suas propostas de programas e financiamento. No entanto, ao mesmo tempo, os ativistas indígenas também levavam suas preocupações às ruas, e tais preocupações eram muitas vezes direcionadas a entidades estatais e locais, assim como ao governo federal. [...] A ocupação da ilha de Alcatraz na baía de San Francisco em 1969 proliferou a partir de um evento local – a perda do Centro Indígena de San Francisco catalisando problemas mais amplos como realocação e racismo – em um evento nacional. Da mesma forma, a fundação do *American Indian Movement* (Movimento Indígena Americano, AIM) em 1968 na cidade de Minneapolis veio como um esforço para combater a violência da polícia local. Todos esses movimentos assumiram dimensões nacionais a medida em que o *Red Power* começou a emergir como parte de um modelo mais amplo de ativismo pelos direitos civis no país. [...] Em 1972, a caravana da “Trilha dos tratados quebrados” chega a Washington, resultando na ocupação do prédio do *Bureau of Indian Affairs*. Perdida na cobertura da mídia, entretanto, foi uma plataforma intelectual e política abrangente em matéria de política federal e sua base em relações de tratado. Da mesma forma, a ocupação pela AIM da pequena cidade de Wounded Knee, na Dakota do Sul, em 1973, fundiu queixas locais, regionais e federais em conjunto, a maioria das quais a mídia ignorou.⁵⁴ (FIXICO, 2004, p. 387-388, tradução nossa).

⁵⁴ “Rather than assimilate into the urban setting, Native people have instead to retain substantial ties to home reservations and, at powwows and community centers, to ‘re-tribalize’ their communities. [...] The first major national conference of Indian political organizers occurred in 1961 on the University

Quando existir é resistir

Com efeito, o período a partir dos anos 1960 significou um ponto de inflexão nas lutas encampadas pelos movimentos indígenas nos Estados Unidos, abrindo caminho para a época da luta pelos direitos civis, do ativismo e da autodeterminação: 1961 assistiu a formação do National Indian Youth Council (Conselho Nacional da Juventude Indígena, NIYC) também após a Convenção realizada na Universidade de Chicago; em 1964 a Survival of American Indians alcança visibilidade nacional ao lutar pelos direitos de pesca em territórios indígenas; em março de 1964 cinco Sioux tomam posse de Alcatraz por quatro horas baseando-se em um tratado assinado em Forte Laramie em 1868, em um gesto simbólico, buscando a formação de um centro cultural e de uma universidade indígena na Ilha; em 1966 é fundada a primeira escola moderna inteiramente controlada por indígenas nos Estados Unidos, a Rough Rock Demonstration School em terras Navajo, no Arizona, dois anos depois, em 1968, os Navajo fundam a primeira faculdade plenamente controlada pelos indígenas (o Navajo Community College, renomeado para Diné College em 1977, em Tsaille, Arizona) – hoje há 35 faculdades indígenas em treze estados; 1968 assiste a formação de dois importantes movimentos: o United Native Americans (UNA) e

of Chicago campus. The Chicago Indian Conference's 'Declaration of Indian Purpose' called for Indian input into the formation of federal policy and, indeed, throughout the 1960s, increasingly savvy tribal leaders journeyed to Washington to put in their bids for programs and other funding. At the same time, however, Indian activists were also taking their concerns to the streets, and those concerns were often aimed at state and local entities as much as they were the federal government. [...] The 1969 seizure of Alcatraz Island in San Francisco Bay mushroomed from a local event – the loss of San Francisco's Indian Center catalysed larger issues surrounding relocation and racism – into a national one. Likewise, the 1968 founding of the American Indian Movement (AIM) in Minneapolis came as an effort to combat local police violence. All these movements took on national dimensions as Red Power began to emerge as part of the larger pattern of civil rights activism across the country. [...] The 1972 'Trail of Broken Treaties' caravan to Washington resulted in the takeover of the Bureau of Indian Affairs. Lost in the media coverage, however, was a comprehensive intellectual and political platform concerning federal policy and its basis in treaty relations. Likewise, AIM's 1973 takeover of the small town of Wounded Knee, South Dakota fused local, regional, and federal grievances together, most of which the media ignored."

o American Indian Movement (AIM); em dezembro de 1968, Mohawks bloqueiam uma ponte entre o Canadá e os Estados Unidos (Cornwall International Bridge) para protestar às restrições impostas pelo governo estadunidense à livre movimentação de indígenas entre os dois países; no final de 1969, após um incêndio no Centro Indígena de San Francisco, cerca de 90 indígenas – na maioria universitários – ocupam a ilha de Alcatraz: a ocupação virá a durar dezenove meses; em julho de 1971, membros da AIM fazem uma contra-comemoração do dia da independência no Monte Rushmore; em 1972, o AIM organiza uma marcha a Washington com mais de dois mil indígenas, ocupando o prédio do Bureau of Indian Affairs, exigindo reconhecimento federal da autodeterminação indígena, no que viria a ser conhecido como Trail of broken Treaties (trilha dos tratados rompidos); em fevereiro de 1973 há a ocupação de Wounded Knee, na Dakota do Sul, organizada pelo AIM – a repressão ao movimento deixa mortos, feridos e 1200 presos, entre 1973 e 1976 61 homicídios a membros do AIM são registrados, alguns dos quais jamais sendo investigados. Tais lutas resultaram na assinatura, em 1975, do Indian Self Determination and Education Act, dando aos indígenas direitos de administrar seus programas e serviços por meio de contratos com o Bureau of Indian Affairs e com o Indian Health Service (IHS).

Evidentemente que essa relação não se presta a sintetizar todas as lutas dos povos indígenas daquele país no período, tampouco supor que tais demandas tenham se encerrado em meados dos anos 1970. Contudo, é importante demonstrar aqui como alguns dos alvos destas ações buscaram, justamente, retomar a agência histórica sobre locais bastante emblemáticos: Wounded Knee, por exemplo, é o mesmo local onde houve o massacre de centenas de Lakotas, a maioria desarmada, pela 7^a. Cavalaria em dezembro de 1890; a Trail of Broken Treaties traz em seu nome a referência à Trail of Tears (“Trilha de lágrimas”), ocorrida na década de 1830, em consequência

Quando existir é resistir

do Indian Removal Act, de 1830, quando 125.000 indígenas Cherokees, Creeks, Seminoles, Chickasaws, dentre outros, de Estados como Georgia, Carolina do Norte, Tennessee, Alabama e Florida foram deslocados – dos 15.000 Cherokees à época, 4 mil morreram no deslocamento forçado para abrir espaço para a “civilização” – sobretudo plantações de algodão. Neste sentido, como apontamos aqui, o *red power* buscou descentrar as narrativas a partir das quais massacres e abusos eram/são percebidos como conquistas de uma crescente e benevolente nação liberal.

Desse modo, se o impulso e motivação para os *two-spirit* buscarem se organizar vieram dessa agenda, pode-se dizer que a tal perspectiva descolonizadora da História, vista aqui, somou-se uma crítica à heteronormatividade e ao patriarcado imbricados nestas outras narrativas. As histórias e narrativas *two-spirit* são silenciadas, se diluindo em lutas cujos protagonistas são, quase sempre, homens – associados a ideais de virilidade e belicosidade. Como apontaram Dussel, Smith, Fanon, entre outros, trata-se de se dominar o imaginário do Outro, justificando-se a violência, declarando-se inocente e estruturando uma narrativa condizente com tal perspectiva, esvaziando o outro de si e de qualquer agência em termos de elaborar suas próprias narrativas.

A narrativa hegemônica não deixa quaisquer espaços para fraturas, interstícios ou experiências a partir da existência pessoal de seus Outros. Estes não apenas tem negado seu lugar de enunciação, mas sua própria existência torna-se abjeta. O *two-spirit* – e a retirada do tema “homossexualidade indígena” do armário – parece não apenas inverter esta ordem, mas subvertê-la. Ao final, trata-se de se perceber que etnicidade, nacionalidade, sexualidade, raça e classe são percebidas e internalizadas a partir de imaginários e constructos em cuja mecânica e dinâmica operam o aparato colonial. Em sua base reside a subalternização de modos de ser/saber/poder que não condizem com a manutenção das condições

de existência destas mesmas relações. O ímpeto moralizador moderno, controlando e normalizando quaisquer outros desejos, afetos e sexualidades, deve ser compreendido dentro dos esforços da manutenção da ordem colonial: cabe ao colonizado submeter-se aos códigos, compreensões e diferenças impostas em tais processos, ainda em curso, por meio do esvaziamento de si mesmo. O que as críticas *two-spirit* e as críticas decoloniais nos mostram, entretanto, é a possibilidade de um olhar sobre as dobras e fraturas destas relações, a fim de desvelá-las e enfrentá-las.

CAPÍTULO 5

Dito isto

A que ponto chegamos, após haveremos percorrido um caminho tão longo? Não me refiro, certamente, às quase 300 páginas escritas até este ponto; tampouco às vastas distâncias que separam as aldeias Tupinambá, Tikuna e Kadiwéu, por exemplo, daqueles territórios habitados pelos Lakota, Zuni e Cherokee; ou mesmo ao tempo decorrido entre os relatos de Colombo e Anchieta e os de Darcy Ribeiro ou Lévi-Strauss. Sim, entre os jovens Potiguara descritos por Martinho Tota na Baía da Traição e We´wha, *Ihamama* Zuni tão bem analisado por Roscoe, há várias lacunas e separações. Em comum, talvez, suas sexualidades dissonantes em relação ao modelo hegemônico estabelecido por uma lógica ocidental, moderna, cristã e branca. Meu intuito, neste trabalho, foi, justamente, o de romper com esta primeira impressão. Tratou-se, este longo percurso, não de se perguntar o que poderíamos aprender *sobre* as sexualidades indígenas, mas *com* elas e *a partir* delas. Neste sentido, nossa jornada não foi geográfica, nem histórica, mas operando no nível da *imaginação sociológica*, da rotação de perspectivas, da exploração de outros campos de possibilidade, do *aprender a desaprender*. Desse modo, a comparação entre os enquadramentos e colonização das sexualidades indígenas no Brasil e as críticas e pensamentos *two-spirit* e decolonial nos indicam algumas direções. Buscarei sintetizar algumas delas, tendo em mente que

este capítulo, a título de conclusão, pretende mais salientar alguns pontos do que, necessariamente, encerrar questões.

Em primeiro lugar, não se pode afirmar que os percursos da colonização dos povos indígenas no Brasil e nos Estados Unidos tenham seguido caminhos inteiramente divergentes. Como vimos, lá, como cá, houve momentos marcados por missões, integração forçada, deslocamentos forçados, escolas que buscassem “civilizá-los” compulsória e rapidamente. Da mesma forma, o enquadramento das sexualidades indígenas seguiu um percurso bastante similar: o manejo moral dos povos indígenas, seja por meio de castigos ou de imposição de nomes próprios, padrões de divisão de trabalho baseados em binarismo sexual, ou educação, era parte fundamental de sua incorporação compulsória ao sistema colonial. Entendo que mesmo em diferentes contextos nacionais, ambos estivessem sujeitos às mesmas ordens discursivas, sendo compulsoriamente colonizados em suas sexualidades a partir de projetos nacionais, civilizatórios, religiosos, integracionistas e enquadramentos diversos que buscassem criar e manter a diferença colonial.

Dessa forma, a colonização das sexualidades indígenas, pensada a partir das críticas *two-spirit* e da decolonialidade, nos mostra como tais processos não podem ser compreendidos separadamente das relações de trabalho e dos modelos de moral e família hegemônicos. Tais processos incidem e desarticulam as redes de casamento, parentesco, moradia, alianças e vida doméstica dos povos indígenas, na medida em que buscam normalizar espaços, temporalidades e subjetividades indígenas. À colonização corresponde, necessariamente, a criação de um aparato burocrático-administrativo, político e psicológico (o *enquadramento/straightening*, em suas múltiplas formas) para normalizar as sexualidades indígenas, moldando-as à ordem colonial.

Neste sentido, ao optarmos aqui por um deslocamento epistêmico, a partir do uso das críticas *two-spirit* enquanto teoria e método, buscamos não

apenas deslocar nosso eixo argumentativo dos binômios opressor *vs.* oprimido, ou colonizador *vs.* colonizado, para buscarmos pensar os instrumentos de subalternização, bem como as estruturas pelas quais os silenciamentos se tornaram possíveis. Se trata, na verdade, de buscarmos compreender esses fenômenos mais com *comos* e menos com *porquês*: a partir disto, nosso exercício comparativo busca trabalhar as conexões que podemos fazer com os *comos*. Assim, buscamos desvelar, por exemplo, como raça, sexualidade e moral sexual se articulam como mecanismos de classificação; ou como esses processos de “civilização” e “colonização” várias vezes forçavam os indígenas a abrirem mão de si; ou como a ciência várias vezes contribui[u] para fornecer um quadro de referências que ora justifica, ora invisibiliza tais apagamentos. 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.

Assim, 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, a modernidade/colonialidade, o euronorcentrismo, o racismo e o sexismo surgiram e se mantêm. Trata-se, assim, de se realizar um giro epistêmico que permita acessar perspectivas invisibilizadas nesses processos de subalternização e silenciamentos, bem como chamar a atenção para como nossa própria epistemologia se assenta em categorias fundadas na diferença colonial. Nota-se uma “continuação narrativa” dos relatos missionários até a perspectiva antropológica, mais recente. Essa continuidade se apoia, justamente, nesta diferença colonial em torno do “índio” como um Outro para a imaginação e consciência moderna-ocidental. Dessa maneira, a retórica da homossexualidade enquanto “contágio” 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”, desta forma, 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[1]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 metarrelatos e/ou autorrepresentações 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 essência:¹ um índio hiper-real, a-histórico, sem conflitos internos, sexualidades, desejos ou afetos. A homossexualidade indígena não é, desta perspectiva, sinal de “perda

¹ Utilizo aqui Fanon (2008, p. 30; 47).

cultural”, mas, antes, sua invisibilidade e subalternização são resultado de dinâmicas coloniais ainda em curso.

Se temos, por um lado, o silenciamento e invisibilização das homossexualidades indígenas no Brasil e, por outro, os *two-spirit* conseguindo romper com os silenciamentos e desconSIDERAÇÕES, estruturando-se enquanto movimento, resultando em uma crítica ao colonialismo nos Estados Unidos, ao longo dos últimos 30 anos, isso se deve a uma série de fatores, tratados aqui. Dentre estes, destaco a emergência do movimento *red power* ao final dos anos 1960, ao mesmo tempo em que ocorriam demandas por direitos humanos, raciais e sexuais naquele país. Isto tornou possível uma confluência de discursos que buscassem desvelar os mecanismos de coerção contra grupos cujas formas de ser/saber/sentir não condissessem com o modelo branco, masculino e heterossexual hegemônico. Certamente percebe-se, nos esforços *two-spirit* de se descolonizar suas trajetórias, descentrando a narrativa predominante; bem como na busca por desvincular suas identidades do binarismo sexual, chamando a atenção para como as sexualidades indígenas dizem respeito a elementos de sua cosmologia e ontologia; e na busca por chamar a atenção aos aspectos normativos e epistêmicos de um colonialismo em curso, ecos dos movimentos que marcaram a luta pelos direitos humanos nos Estados Unidos. Entretanto, o *two-spirit* desvincula-se dos movimentos indígenas, ao chamar a atenção para como a homofobia nativa é fruto da incorporação de um sistema moral e de valores imposto ao longo da colonização; também se desprendendo dos movimentos relacionados a gênero e sexualidade, por não estes não incorporarem, justamente, a crítica ao colonialismo – além do que, como vimos, não pensarem ser a identidade *two-spirit* uma identidade necessariamente sexual. A sexualidade, buscamos demonstrar, é um meio pelo qual aqueles indígenas exercem seu papel sagrado em suas culturas. Vimos, também, que naquele país o advento da AIDS surge em um contexto conservador, marcado pela gestão Ronald

Reagan, com os movimentos LGBTIQ contrapondo-se a tal conservadorismo. Isto fez com que houvesse uma intensificação das lutas por parte desses coletivos, a fim de terem garantidos seus direitos por cuidados e prevenção, contexto no qual os *two-spirit* iniciam sua organização formal, a fim de conquistarem tais direitos voltados para seus próprios contextos culturais. No Brasil, por outro lado, a AIDS surge no mesmo contexto da redemocratização, sendo os movimentos LGBTIQ incorporados, em certa medida, à luta contra a doença, tornando-se canal fundamental na implementação das políticas públicas. Entretanto, o que era visto como “câncer gay” nos idos dos anos 1980 certamente não se vinculava, em termos de possibilidade, à imagem tradicionalmente veiculada no Brasil quanto aos povos indígenas. Naquele momento, como buscamos demonstrar em nosso terceiro capítulo, o indígena se vinculava à consolidação das lutas e difusão dos resultados das políticas de segurança nacional e desenvolvimento, implementados pela Ditadura Militar no país – a atuação e trajetória pessoal do índio Xavante Mário Juruna (1943-2002), único indígena a ser eleito deputado federal (1983-1987) na história do Brasil, sintetiza tal perspectiva. Neste sentido, no imaginário do país, os povos indígenas ainda eram associados à defesa da Amazônia, às suas riquezas, e aos valores referentes à selva – seja como o “bom selvagem”, ou como o “guerreiro” (CONKLIN; GRAHAM, 1994). De uma maneira ou de outra, tal trajetória deixou marcas na organização, com o amplo apoio de setores progressistas da Igreja Católica, dos movimentos indígenas no país.

Desta forma, as demandas em torno de tutela, demarcações, desenvolvimento e meio ambiente, naquele momento, deixavam pouco espaço para reivindicações específicas de gênero e sexualidade. Sacchi (2003), por exemplo, aponta como apenas na década de 1990 houve o início da criação, por parte das mulheres indígenas, de organizações próprias e da criação de departamento de mulheres em organizações indígenas na Amazônia

Dito isto

– mesmo momento em que autoras feministas latino-americanas criticam um processo de institucionalização do feminismo na região, financiado e pautado por agências de fomento, pelo Banco Mundial e pelas conferências da ONU, “tendo altos custos para o feminismo ao perder-se boa parte de seus postulados políticos mais éticos e revolucionários” (CURIEL, 2010, p. 73). Neste sentido, retomando Sacchi,

É importante chamar atenção às categorias e conceitos utilizados no campo discursivo das ONGs e agências de cooperação – ênfase no *empowerment* e equidade de gênero, maior “participação” e “parceria” das mulheres nos projetos de desenvolvimento com perspectiva de gênero, para citar alguns deles – que são transpostos (“traduzidos”) de um campo estritamente feminista e ocidental para outras realidades que não as mesmas em que foram criados. [...] o conceito de gênero, de origem acadêmica, foi ressignificado e traduzido em diferentes formas de ação, e passa a ter um caráter transversal e de presença obrigatória, condicionante mesmo de financiamento de projetos comprometidos com a cidadania e o desenvolvimento, articulando atores até então distanciados. (SACCHI, 2003, p. 103-104).

Desta maneira, os movimentos de mulheres indígenas têm galgado um longo caminho para se desvincular de uma agenda masculina ou não indígena, rumo a uma descolonização, atrelando-se a interesses de agências de fomento internacionais e de entidades públicas.

Além disso, com relação ao próprio espaço acadêmico para reflexões sobre o tema, não penso que seja necessário destacar aqui as diferenças na produção indígena produzida nas academias norte-americana e brasileira – a leitura deste trabalho deixa claro o amplo conjunto de textos e reflexões

já bastante amadurecidas escritas por autores indígenas norte-americanos. No Brasil, por outro lado, tem-se ainda pela frente o desafio não apenas de se buscar consolidar espaços para a produção dos acadêmicos indígenas, mas sobretudo de se garantir que tais espaços operem a partir de agendas próprias. Dessa maneira, uma agenda em torno de estudos sobre sexualidades indígenas deve não apenas levar em conta a cosmologia e a ontologia dos povos indígenas, mas também os processos e relações de poder a partir dos quais o tema é percebido pelos diversos atores envolvidos.

Neste sentido, é possível que algum espaço já esteja se abrindo para estas questões, partindo da produção dos próprios indígenas. Exemplo disto é o texto produzido recentemente por Manuela Lavinás Picq (professora na Universidade San Francisco de Quito, Equador) e Josi Tikuna (aluna de Antropologia no Instituto de Natureza e Cultura, da Universidade Federal do Amazonas), intitulado *Sexual Modernity in Amazonia* (“Modernidade sexual na Amazônia”).² Neste texto as autoras apontam, por exemplo, como as regras Tikuna respeitam casais do mesmo sexo, sendo o casamento algo necessariamente entre pessoas de diferentes clãs, não importando se são, ou não, de sexos diferentes. Desta maneira, os autores que buscaram compreender as regras de casamento naquele povo erraram por não haver percebido as uniões homoafetivas como permitidas. Mais que isso, o texto indica que, para as mulheres Tikuna, “a diversidade sexual é intrinsecamente indígena, enquanto a discriminação sexual foi trazida pelas igrejas evangélicas”, inculcando aí a ideia de que tais uniões seriam pecaminosas. Desta forma, as *Ngüe Tügümaêgüé* (mulher que faz sexo com outra mulher) e os *Kaigüwecü* (homem que faz sexo com outro

² Texto publicado em 2 de julho de 2015 e acessível pelo link <http://www.e-ir.info/2015/07/02/sexual-modernity-in-amazonia/>. Acesso em: jun. 2019. Uma versão em português do texto, intitulada “Modernidade sexual na Amazônia”, está disponível no link <https://geofaust.wordpress.com/2015/07/14/modernidade-sexual-na-amazonia/>. Acesso em: jun. 2019.

homem) seriam associados à poluição e abominação. Ao final, concluem as autoras – utilizando-se de autores *two-spirit*, como Driskill e Rifkin:

Tonar a Amazônia *queer* é um projeto teórico. *Queer* no sentido de mover-se além de categorizações e fronteiras políticas. *Queer* no sentido de tornar visível como o colonialismo e sexualidade interagem dentro da lógica perversa da modernidade. Pesquisadores expuseram a heteronormatividade do colonialismo, insistiram no valor de descolonizar estudos *queer* e *queerificar* os estudos descoloniais. As sexualidade amazônicas lançam luz na complementariedade das perspectivas *queer* e indígena para pensar a modernidade global.³ (PICQ; TIKUNA, 2015, versão eletrônica).

Textos como estes, escritos em colaboração com indígenas no Brasil, assim como a organização de jovens indígenas LGBTIQ no nordeste, referida em nosso primeiro capítulo, talvez apontem para a possibilidade de uma crítica do colonialismo a partir das sexualidades indígenas, tendo protagonistas os próprios indígenas, evidenciando as fraturas e feridas ocasionadas, ainda hoje, pelos processos aqui descritos. Penso que, se para os gays não indígenas e para os indígenas não LGBTIQ a agenda de lutas é desafiadora, para os indígenas *queer* ela necessita ser revolucionária, colocando em evidência – e em xeque – as relações, inclusive na academia e nos movimentos indígenas, que levaram à sua subalternização e invisibilidade.

³ “To queer Amazonia is a theoretical project. Queer in the sense of moving beyond categorizations and political borders. Queer in the sense of making visible how colonialism and sexuality interact within the perverse logics of modernity. Scholars exposed the heteronormativity of colonialism (SMITH, 2010), insisted on the value to decolonize queer studies and queer decolonial studies (DRISKILL et al. 2011; RIFKIN, 2011). Amazon sexualities shed light on the complementarity of queer and Indigenous perspectives for thinking global modernity.”

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. *Rã-txa hu-ni-ku-i*. Grammatica, textos e vocabulário Caxinauás. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1941.

ALEXANDRINO, Ronaldo. *A suposta homossexualidade*. Dissertação (Mestrado em Educação). Campinas: Unicamp, 2009.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios*: Um projeto de “civilização” no Brasil do Século XVIII. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

AMANTINO, Márcia. E eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. In: DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Márcia (Orgs). *História do corpo no Brasil*. São Paulo: Unesp. 2011.

AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. *Rev. bras. Ci. Soc.*, vol.13, n.37, p. 101-114. 1998.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. *Rev. Estud. Fem.* vol.13, n.3, p. 704-719. 2005.

ARENAS, Mar García. Los antecedentes de un exilio: la expulsión de los jesuitas de Brasil y su llegada a los estados pontificios (1759-1760). *Trocadero*: Revista de historia moderna y contemporânea (Universidad de Cadiz), n. 25, p. 1-18. 2013.

BAINES, Stephen G. Uma Tradição Indígena no Contexto de Grandes Projetos: Os Waimiri-Atroari. *Anuário Antropológico 1996*, p. 68-81. 1997.

Referências

- BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia Brasileira*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife: Companhia Editora Nacional, 1937.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.* n. 11, p. 89-117. 2013.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As Etnogêneses: Velhos Atores e Novos Papéis no Cenário Cultural e Político. *Mana*, vol. 12, no 1, p. 39-68. 2006.
- BARTRA, Roger. *El salvaje en el espejo*. México DF: Coordinación de Difusión Cultural, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- BARTRA, Roger. *The artificial savage: modern myths of the wild man*. Ann Harbor: University of Michigan Press, 1997.
- BELL, Betty. Gender in Native America. In: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. P. 307-319. 2004.
- BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)*. Tese (Doutorado em História). Brasília: Universidade de Brasília, 2010.
- BIGIO, Elias dos Santos. *Cândido Rondon: a integração nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- BOELLSORFF, Tom; CABRAL, Mauro; CÁRDENAS, Micha; COTTEN, Trystan; STANLEY, Eric A.; YOUNG, Kalaniopua; AIZURA, Aren Z. Decolonizing Transgender: a roundtable discussion. *Transgender Studies Quartely*. Vol. 1, n. 3. P. 419-439. Aug/2014.

BONIFÁCIO, José. Apontamentos para a Civilização dos índios bravos do Imperio do Brazil. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Legislação indigenista no Século XIX: Uma compilação: 1808-1889*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Comissão Pró-Índio, 1992.

BRÁSIO, António. O Espírito Missionário de Portugal na época dos Descobrimentos. *Lusitania Sacra*, n. 5. Lisboa. P. 101-120. 1961.

BRITO, Ivo. (Org.). *Sexualidade e saúde indígenas*. Brasília, Paralelo 15, 2011.

BROWN, Lester B (Ed.). *Two Spirit People: American Indian Lesbian Woman and Gay Men*. Binghamton: The Haworth Press, 1997.

BRUYNEEL, Kevin. *The third space of sovereignty: the postcolonial politics of U.S.-indigenous relations*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.

BUENO, Eduardo. *À Sua Saúde – A Vigilância Sanitária na História do Brasil*. Brasília: ANVISA, 2005.

CALHEIROS, Orlando. *Aikewara*. Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2014.

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

CANCELA, Cristina Donza; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; MACHADO, Almiros. Caminhos para uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul, *Rev. Antrop.* 53(1): 199-235. 2010.

CANESE, Natalia K. de; ALCARAZ, Feliciano A. *Diccionario Guarani/Español – Español/Guarani*. Assunção: Instituto Superior de Línguas, Asunción, Universidad Nacional de Asunción, 2000.

Referências

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A dupla interpretação da antropologia. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo, Editora da Unesp; Brasília: Paralelo 15. P. 95-106, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Da comparação. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo, Editora da Unesp; Brasília: Paralelo 15. P. 203-223, 2006.

CARNEIRO, Robert. Extra-Marital sex freedom among the Kuikuru Indians of Mato Grosso. *Revista do Museu Paulista N.S.*, X. 1956/58. São Paulo. 1958.

CARRARA, Sérgio. Estratégias anticoloniais: sífilis, raça e identidade nacional no Brasil de entreguerras. *In: HOCHMAN, Gilberto; ARMUS, Diego (Orgs). Cuidar, Controlar, Curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe*. Rio de Janeiro: Ed.Fiocruz. p. 427-453, 2004.

CARVAJAL, Gaspar de. *Descobrimientos do rio das Amazonas*, traduzidos e anotados por C. de Melo-Leitão. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. P. 181-264. 2002.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O Nativo Relativo, *Mana*, 8(1): 113-149. 2002.

CASTRO, Francisco José Viveiros de. *Attentados ao pudor*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Freitas Bastos, 1934.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (Post)Coloniality for Dummies: Latin American Perspectives on Modernity, Coloniality , and the Geopolitics of Knowledge. *In*: MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos (Eds.). *Coloniality at Large*. Latin America and the Postcolonial Debate, Latin America Otherwise. Durham: Duke University Press. p. 259-285. 2008.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon (Eds.) Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, P. 115-147, 2008.

CAVALCANTE, Berenice. José Bonifácio: razão e sensibilidade, uma história em três tempos. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHAMORRO, Graciela. *Decir el Cuerpo*: Historia y etnografía del cuerpo em lós pueblos Guaraní. Asunción, Tiempo de Historia, Fondec, 2009.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Os Tupis e os Tapuias de Eckhout: o declínio da imagem renascentista do índio. *Varia hist.* vol.24, n.40, p. 591-612. 2008.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos. *ArtCultura – Revista do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia*. Vol. 12, n. 21. P. 35-53. Jul.-Dez. 2010.

CLARK, Anna. *Desire: A History of European Sexuality*. New York; London: Routledge, 2008.

Referências

- COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar* – Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751 -1798). Tese de doutorado (História Social). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.
- COELHO, Mauro Cezar; SANTOS, Rafael Rogério Nascimento dos. Monstruoso systema [...] intrusa e abusiva jurisdição: O Diretório dos Índios no discurso dos agentes administrativos coloniais (1777-1798). *Revista de História* (São Paulo). n. 168, p. 100-130. 2013.
- COLINI, Giuseppe Angelo. Studio storico ed etnográfico del dott. G. A. Colini. In: BOGGIANI, Guido. *I Caduvei (Mbayá o Guaycuru), Viaggi d'um artista nell'America Meridionale*. Roma: Ermanno Loescher & C., 1895.
- CONKLIN, Beth A.; GRAHAM, Laura. The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist*, 97 (4), 1994.
- CRAVEIRO, Silvia da Silva. *Educação escolar e saúde indígena: uma análise comparativa das políticas nos níveis federal e local*. São Paulo: EAESP-FGV, 2004.
- CRAWFORD, Katherine. *European sexualities, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: Mito, História e Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense; Edusp, 1986.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. *Estudos Avançados*, vol.4, n.10, p. 91-110. 1990.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992a.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. *In: CUNHA, Manuela Carneiro da. Índios do Brasil: história, direitos e cidadania.* São Paulo: Claro Enigma, 2012a.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Legislação indigenista no Século XIX: Uma compilação: 1808-1889.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Comissão Pró-Índio, 1992b.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Pensar os Índios: apontamentos sobre José Bonifácio. *In: CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com aspas e outros ensaios.* São Paulo: Cosac Naify, 2009a.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. *In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992c.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. *In: CUNHA, Manuela Carneiro da. Índios do Brasil: história, direitos e cidadania.* São Paulo: Claro Enigma, 2012b.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Por uma história indígena e do indigenismo. *In: CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com aspas e outros ensaios.* São Paulo: Cosac Naify, 2009b.

CURIEL, Ochy. Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. *In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (Org.). Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano – Vol 1 – Buenos Aires: En la Frontera, P. 69 – 78, 2010.*

D'ABEVILLE, Claude. História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas; em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do país. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1945.

Referências

D'EVREUX, Yves. Viagem ao Norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614 pelo padre Ivo D'evreux, religioso capuchinho, publicada conforme o exemplar unico conservado na Biblioteca Imperial de Pariz. Maranhão: Typ. Do Frias, 1874.

D'EVREUX, Yves. *Voyage au nord du Brésil (1615)*. Édition critique établie par Franz OBERMEIER. Kiel: Westenseeeverlag-Verlag, 2012.

DAMATTA, Roberto. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.

DAVIS, Jenny. More than just 'gay Indians': Intersecting articulations of Two-Spirit gender, sexuality, and indigenoussness. In: ZIMMAN, Lal; DAVIS, Jenny; Raclaw, Joshua (Eds.) *Queer Excursions: Retheorizing Binaries in Language, Gender, and Sexualiy*. P. 62-80. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DESCONHECIDO. *Cartas Avulsas: 1550-1568*. Série Publicações da Academia Brasileira, Cartas Jesuíticas II. Rio de Janeiro: Officina Industrial Gráfica, 1931.

DIACON, Todd. *Rondon: o marechal da floresta*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

DINIZ, Eugênio. Um diálogo de Surdos: O Projeto Calha Norte. *Lua Nova*, nº 34, P. 87-116, 1994.

DRISKILL, Qwo-Li. "Doubleweaving: Two-Spirit Critiques: Building alliances between Native and Queer Studies". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 16, nos 1-2, p. 69-92. 2010.

DRISKILL, Qwo-Li. Call Me Brother: Two-Spiritedness, the Erotic, and Mixed-blood Identity as Sites of Sovereignty and Resistance in Gregory Scofield's Poetry. In: GOULD, Janice; RADER, Dean (Orgs.) *Speak to Me Words: Essays on Contemporary American Indian Poetry*. Tucson: University of Arizona Press. P. 223-34, 2003.

DRISKILL, Qwo-Li. Stolen from our bodies: First Nations Two-Spirits/Queers and the Journey to a Sovereign Erotic". *Studies in American Indian Literatures*. Vol. 16, no. 2. P. 50-64. Summer 2004.

DRISKILL, Qwo-Li; FINLEY, Chris; GILLEY, Brian; MORGENSEN, Scott. *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*. Tucson: The University of Arizona Press, 2011.

DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade – conferências de Frankfurt*. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Colección Sur-Sur, Buenos Aires: Clacso. P. 24-32. 2005.

EDMUNDS, Russell David. Native Americans and the United States, Canada and Mexico. In: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. P. 397-420, 2004.

EISENBERG, José. A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno. *Análise Social*, vol. XXXIX (170), P. 7-34, 2004.

EISENBERG, José. António Vieira and the Justification of Indian Slavery. *Luso-Brazilian Review*, Vol. 40, n. 1, Special Issue: António Vieira and the Luso-Brazilian Baroque. Summer, P. 89-93. 2003b.

Referências

- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- EISENBERG, José. Cultural encounters, theoretical adventures: the Jesuit missions to the new world and the justification of voluntary slavery. *History of political thought*, Vol. XXIV, n. 3, Autumn, P. 375-396, 2003a.
- EISENBERG, José. O político do medo e o medo da política. *Lua Nova*, n. 64, p. 49-60, 2005.
- ENDERS, Armelle. “Um presidente americano na selva”. *Revista de História da Biblioteca Nacional* (Rio de Janeiro), nº 11, p. 31-33. Out. 2006.
- EPPLE, Carolyn. Coming to terms into Navajo nádleehí: a critique of berdache, ‘gay’, ‘alternate gender’ and ‘two-spirit’. *American Anthropologist*, vol. 25, no 2, p. 267-290, 1998.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. Racismo e cultura. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70. P. 273-285, 2011.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1986.
- FARIA, Luiz de Castro. Pesquisas de Antropologia Física no Brasil. História. Bibliografia. *Boletim do Museu Nacional – Nova Série. Antropologia*. n. 13. Rio de Janeiro. 20 de abril de 1952.
- FAULHABER, Priscila. O indigenismo militar no Amazonas como veículo de incorporação dos índios Miranha à nacionalidade. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.) *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai. P. 419-426, 2011.

FAUSTO, Carlos. A Indigenização da Mercadoria e suas Armadilhas, *In*: GORDON, Cesar. *Economia Selvagem: Dinheiro, Ritual e Mercadoria entre os Xikrin do Cateté*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

FERREIRA NETO, Edgar Leite: Notórios rebeldes: a expulsão da Companhia de Jesus na América portuguesa. *Tres grandes cuestiones de la Historia de Iberoamérica: Ensayos y Monografías: Derecho y Justicia en la Historia de Iberoamérica: Afroamérica, la tercera raíz: Impacto en América de la expulsión de los jesuítas*. Madrid: Fundación Maphre Tavera, 2000.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. A proposito de uma estampa representando um índio Cambeba. *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, Volume XVI, p. 191-195, 1903.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Diário da Viagem Philosophica pela Capitania de São-José do Rio-Negro com a informação do estudo presente pelo Dr. Alexandre Rodrigues Ferreira, Naturalista, empregado na expedição philosophica do Estado. *Revista Trimestral do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. Tomo LI, 1º. Folheto de 1888. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C, 1888.

FIXICO, Donald. Federal and State Policies and American Indians. *In*: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. P. 379-395, 2004.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. Aprender a ler, escrever e cantar no Brasil do século XVIII. *Filologia e linguística portuguesa (USP)*. N. 4. P. 97-157, 2001.

FLORENCIO, Thiago de Abreu e Lima. *A busca da salvação entre a escrita e o corpo: Nóbrega, Léry e os Tupinambá*. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: PUC, 2007.

Referências

- FONSECA, Carlos da. Deus está do nosso lado: excepcionalismo e religião nos EUA. *Contexto int.* vol.29, n.1, p. 149-185, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FRANCO, José Eduardo. A Companhia de Jesus e a Inquisição: afectos e desafectos entre duas instituições influentes (Séculos XVI-XVII). *Congresso Internacional sobre o Espaço Atlântico de Antigo Regime: Poderes e Sociedades*, 2005. Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/jose_eduardo_franco.pdf. Acesso em: 28 jun. 2019.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. Coleção Intérpretes do Brasil, vol. 2. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2002.
- GADOTTI, Moacir. *História das ideias pedagógicas*. São Paulo: Ática, 2011.
- GAMSON, Joshua. As sexualidades, a teoria queer e a pesquisa qualitativa. In: DENZIN, Norman *et al.* *O planejamento da pesquisa qualitativa*. Teorias e abordagens. Porto Alegre, Artmed, 2006.
- GANDAVO, Pero de Magalhães de. *Historia da Provincia de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1858.
- GARZA CARVAJAL, Federico. *Butterflies will burn: prosecuting sodomites in early modern Spain and Mexico*. Austin: University of Texas Press, 2003.
- GENOVESE, Maddalena; ROUSELL, Davina. *Safe and Caring Schools for Two-Spirit Youth: A guide for teachers and students*. Alberta, The Society for Safe and Caring Schools & Communities. Disponível em: <http://www.safeandcaring.ca/wp-content/uploads/2013/08/Two-Spirited-Web-Booklet.pdf>. Acesso em: jun. 2019.

GILLEY, Brian Joseph. *Becoming two-spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country*. University of Nebraska Press, 2006.

GILLEY, Brian Joseph. Mark Rifkin. When Did Indians Become Straight? Kinship, the History of Sexuality, and Native Sovereignty. (review). *The American Historical Review*, vol. 117, no 2, p. 571-572, 2012.

GILLEY, Brian Joseph. Native Sexual Inequalities: American Indian Cultural Conservative Homophobia and the Problem of Tradition. *Sexualities*, vol. 13, no 1, p. 47-68, 2010.

GOMES, Aguinaldo Rodrigues; NOVAIS, Sandra Nara da Silva. Práticas sexuais e homossexualidade entre os indígenas brasileiros. *Caderno Espaço Feminino*, v. 26, p. 44-57, 2013.

GONTIJO, Fabiano. A Diversidade Sexual e de Gênero em Contextos Rurais e Interioranos no Brasil: ausências, lacunas, silenciamentos e exortações. *V Reunião Equatorial de Antropologia*, Maceió, 2015.

GOULET, Jean-Guy A. The “berdache”/“two-spirit”: A comparison of Anthropological and Native constructions of gendered identities among the Northern Athapaskans. *The Journal of the Anthropological Institute*, vol. 2, no 4, p. 683-701, Dec.1996.

GREGOR, Thomas. *Anxious pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

GREGOR, Thomas. *Mehinaku*. Chicago: Chicago University Press, 1977.

GROESEN, Michiel van. The representations of the overseas world in the De Bry Collection of voyages (1590-1634). Leiden; Boston: Brill, 2008.

Referências

- GROSGUÉL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramon (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para uma diversidade epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- GROSGUÉL, Ramón; MIGNOLO, Walter. Intervenciones Descoloniales: una breve introducción. *Tabula Rasa*, n. 9, P. 29-38, 2008.
- GUERRA, Verônica Alcântara. Despeitadas: Travestis, da aldeia indígena para o mundo. *IV Reunião Equatorial de Antropologia/XVIII Reuião de Antropólogos do Norte e Nordeste*. Fortaleza, 2013.
- GURGEL, Cristina B. F. M.; ROSA, Camila A. Pereira da. História da medicina: A varíola no Brasil colonial (Séculos XVI e XVII). *Revista de Patologia Tropical*. Vol. 41 (4), Out-Dez; P. 387-399, 2012.
- HEMMILA, Anita. *Ancestors of two-spirits: Representations of Native American Third-Gender males in Historical documentation: A critical discourse analysis in Anthropology*. Pro Gradu Thesis in English. Dept of Languages. University of Jyväskylä, 2005.
- HERCKMAN, Elias. Descrição geral da Capitania da Parahyba. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, tomo V, n. 31, p. 239-288. Recife: Typographia Industrial, 1886.
- HILL, Jonathan D. (Org.). *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa, University of Iowa Press, 1996.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

HUGH-JONES, Christine. *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1979.

HULME, Peter. Colombo e os Canibais. *História Social*. Campinas. N. 8/9. P. 13-53. 2001.

JACOBS, Sue Ellen; THOMAS; Wesley; LANG, Sabine (Eds.). *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Urbana, University Of Illinois Press, 1997.

JORDAN, Mark D. *The Invention of Sodomy in Christian theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

JURT, Joseph. O Brasil: um Estado-nação a ser construído. O papel dos símbolos nacionais, do Império à República. *Mana*, vol.18, n.3, p. 471-509, 2012.

JUSTICE, Daniel Health; RIFKIN, Mark; SCHNEIDER, Bethany. Introduction. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 16. Ns. 1-2. P. 5-39, 2010.

KATZ, Jonathan. *Gay American History*. New York: Meridian, 1992.

KOBAYASHI, Elisabete; FARIA, Lina; COSTA, Maria Conceição da. Eugenia e Fundação Rockefeller no Brasil: a saúde como proposta de regeneração nacional. *Sociologias*. n. 22, p. 314-351, 2009.

KRISTEVA, Julia. *Powers of Horror: An Essay on abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.

KUPER, Adam. *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1978.

LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas: 1. Os conquistadores*. Porto Alegre: L&PM, 1994.

Referências

- LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.
- LAFORTUNE, Richard. Two Spirit Activism: Mending the Sacred Hoop. *Tukum: Politics+spirituality+culture*. Volume 25, Number 4. p. 46, July/August 2010.
- LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica [Kaxinawá, Acre]*. Rio de Janeiro: Top Books, 2007.
- LAQUEUR, Thomas. *Making Sex: Body and Gender*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- LEA, Vanessa. O som do silêncio (Paul Simon). *Cad. Pagu*. n.41, p. 87-93, 2013.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I (Século XVI – o estabelecimento). Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV (Norte – 2) *Obra e Assuntos Gerais, Séculos XVII-XVIII*. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1943.
- LÉRY, Jean de. *History of a voyage to the land of Brazil, otherwise called America*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo. Livraria Martins, 1941.
- LÉRY, Jean de. *Voyage au Brésil*. Lausanne: Bibliothèque romande, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido (Mitológicas I)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. The social use of kinship terms among Brazilian Indians. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 45, N. 3, Part 1 (Jul. – Sep., 1943). P. 398-409, 1943.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. El indigenismo en Brasil: migración y reapropiaciones de un saber administrativo. *In: Pacheco de Oliveira, João (Org.). Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil*. P. 97-125. Rio de Janeiro – Lima: Contra Capa; Centro Amazônico, 2006.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. *In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). História dos índios no Brasil*. P. 155-173. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, Ildebrando Alves de; GOLDFARB, Patrícia Lopes. Religiosidade e Intolerância na Parahyba Colonial: O trabalho da catequese Franciscana entre os nativos. *Revista Brasileira da História das Religiões*, ANPUH. Ano II, n. 4, Mai. P. 267-288, 2009.

LIMA, Nísia Trindade, HOCHMAN, Gilberto. Pouca saúde, muita saúde, os males do Brasil são...’ Discurso médico-sanitário e interpretação do país. *Ciênc. saúde coletiva*. vol.5, n.2, p. 313-332, 2000.

LOMAWAIMA, K. Tsianina. American Indian Education: by Indians versus for Indians. *In: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. P. 422-439, 2004.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília: PPGAS/UnB, 2011.

Referências

LUGONES, Maria. The Coloniality of Gender. *Worlds & Knowledges Otherwise* 2, Dossier 2. Spring, 2008.

MAGALHÃES, Couto de. Parte II: Origens, costumes e região selvagem. *O Selvagem*. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876.

MARÇAL, Heitor. *Moral Ameríndia*. Coleção Brasileira de Divulgação, Série I, Etnologia, nº 1. Rio de Janeiro: Serviço de documentação do Ministério da Educação e Saúde, 1946.

MÉTRAUX, Alfred. Ethnography of the Chaco. In: STEWARD, J. H. (Ed). *Handbook of South American Indians*. Vol 1. The Marginal Tribes. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Washington: United States Government Printing Office, 1948.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*. n. 34, P. 287-324, 2008b.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

MIGNOLO, Walter. La opción de-colonial: Desprendimiento y apertura: Um manifesto y um caso. *Tabula rasa*. n. 8, P. 243-281, 2008a.

MIGNOLO, Walter; TLOSTANOVA, Madina. The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality. In: HAWLEY, John; Revathi KRISHNASWAMY (Eds.) *The Postcolonial and the Global*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

MISKOLCI, Richard. A Teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*. n.21, p. 150-182, 2009.

MISKOLCI, Richard. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Universidade Federal de Ouro Preto, 2012.

MONTEIRO, John M. *Tupis, tapuias e historiadores: Estudos de história indígena e do Indigenismo*. Tese de Livre Docência (Departamento de Antropologia). Campinas: IFCH/Unicamp, 2001.

MOREIRA, Nubia Regina. *O feminismo negro brasileiro: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Campinas: Unicamp, 2007.

MOREL, Benedict-Augustin. Tratado das degenerescências na espécie humana. *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.*, vol. 11, n. 3, p. 497-501, 2008.

MORGENSEN, Scott. Becoming two-spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country (Review). *American Anthropologist*, vol. 35, no 02. 2008.

MORGENSEN, Scott. Queer Settler Colonialism in Canada and Israel: Articulating Two-Spirit and Palestinian Queer Critiques. *Settler Colonial Studies*, Vol. 2, n. 2. P. 167-190, 2012.

MORGENSEN, Scott. Unsettling Queer Politics: What can non-Natives learn from two-spirit Organizing?. In: DRISKILL, Qwo-Li; FINLEY, Chris; GILLEY, Brian; MORGENSEN, Scott. *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*. Tucson: The University of Arizona Press, P. 132-153, 2011.

MOTA, Dalva Suely Moraes. *Conhecimentos indígenas e educação em Ciências: a sexualidade Kambeba como elemento de preservação cultural*. Dissertação (Mestrado em Educação em Ciências na Amazônia) Manaus: UEA, 2013.

Referências

- MOTT, Luiz. A homossexualidade entre os índios do Novo Mundo antes da chegada do homem branco. BRITO, Ivo *et al.* *Sexualidade e saúde indígenas*. P. 83-94. Brasília: Paralelo 15, 2011.
- MOTT, Luiz. Escravidão e Homossexualidade. *In:* VAINFAS, Ronaldo (Org.) *História e Sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Edições Graal. P. 19-40, 1986.
- MOTT, Luiz. Igreja e homossexualidade no Brasil: Bibliografia temática, 1547-2006. Disponível em http://www.diversidadecatolica.com.br/opiniaio_mott.asp. Acesso em: 22 jun. 2013 (em junho de 2019 o *site* encontrava-se fora do ar). *II Congresso sobre Epistemologia, Sexualidade e Violência*, São Leopoldo, RS, 2006.
- MOTT, Luiz. *Justitia et Misericordia: The Portuguese Inquisition and Repression of the Nefarious Sin of Sodomy*. *In:* JOHNSON, Harold; DUTRA, Francis (Orgs.) *Pelo vaso traseiro: Sodomy and Sodomites in Luso-Brazilian History*. P. 63-104. Tucson: Fenestra Books, 2007.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de Moura. *Estou aqui. Sempre estive. Sempre estarei. Indígenas do Brasil. Suas imagens (1505-1955)*. São Paulo: Edusp, 2012.
- MURPHY, Robert; QUAIN, Buell Quain. *The Trumai Indians of Central Brazil*. Seattle & London: University of Washington Press. 1955.
- NASCIMENTO, Silvana de Souza. Variações do feminino: circuitos do universo trans na Paraíba. *Revista de Antropologia*, v. 57, p. 376-411, 2014.
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.

NIMUENDAJU, Curt. The Tukuna. In: LOWIE, Robert (org.), *Publications in American Archaeology and Ethnology*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, vol. 45, 1952.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

OLIVEIRA, João Pacheco de Oliveira. A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In: *Ensaio em antropologia histórica*. p. 99-123. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: MEC/SECAD; Rio de Janeiro: Museu Nacional/LACED, 2006.

OLIVEIRA, Priscila Enrique de. “Cada qual tem um pouco de médico e louco”: Políticas de saúde e mediações culturais entre o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e os indígenas. Tese (Doutorado em História). Campinas: Departamento de História/Unicamp, 2011.

OSHIRO, Julieta Hitomi. *Educação para a Saúde nas instituições de Saúde Pública*. Dissertação (Mestrado em Filosofia da Educação) São Paulo: PUC, 1988.

PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. New York: Cambridge University Press, 1982.

PANET, Rose-France de Farias. ‘I-mã a Kupên prãm’: Prazer e sexualidade entre os Canelas. Tese (Doutorado em Políticas Públicas e em Antropologia). São Luís; Paris: Universidade Federal do Maranhão; École Pratique de Hautes Études. 2010.

Referências

- PÉREZ, Emma. Queering the Borderlands: The Challenges of Excavating the Invisible and Unheard. *Frontiers: A Journal of Women Studies*. Vol. 24, Nos. 2-3. P. 122-131, 2003.
- PÉREZ, Emma. *The decolonial Imaginary: writing Chicanas into history*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PICQ, Manuela Lavinas; TIKUNA, Josi. Sexual modernity in Amazônia. *E-international relations*. Disponível em: <http://www.e-ir.info/2015/07/02/sexual-modernity-in-amazonia/>. Acesso em: jun. 2019. Artigo publicado em 2 de julho de 2015.
- PINTO, Estevão. *Os Indígenas do Nordeste (Vol. 1)*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1935.
- POIRIER, Guy. French Renaissance travel accounts: imagens of sin, visions of the New World. *Journal of Homosexuality*. 25(3), p. 215-29. 1993.
- POIRIER, Guy. *Sodomiques et Bougerons: Imagologie Homosexuelle à la Renaissance*. Tese (Doutorado em Língua e Literatura Francesa). Montréal: Department of French Language and Literature, McGill University, 1990.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: BONILLA, Héctor (Org.) *Los conquistados*. 1492 y la población indígena de las Américas. Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi Editores. 1992.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocetrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

RAMINELLI, Ronald. Ciência e colonização – Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira. *Tempo*, n.6, p.157-182, 1998.

RAMINELLI, Ronald. Do conhecimento físico e moral dos povos: iconografia e taxionomia na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira. *Hist. cienc. saúde*. vol.8, suppl., p. 969-992, 2001.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.

RAMINELLI, Ronald; SILVA, Bruno da. Teorias e imagens antropológicas na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-1792). *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.* vol. 9, n. 2, p. 323-342, 2014.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 28(10): p. 5-14. 1995.

REPETTO, Maxim. *Movimentos Indígenas e Conflitos Territoriais no Estado de Roraima*. Boa Vista, Editora da UFRR, 2008.

RIBEIRO, Darcy. Arte Índia. In: RIBEIRO, Darcy (Ed.) *Suma etnológica brasileira*, volume 3: *Arte índia*. Petrópolis: Vozes, 1986.

RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1979.

RIFKIN, Mark. *When did Indians become straight? Kinship, the history, and Native Sovereignty*. Oxford University Press, 2011.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *A caminhada de Tanyxiwê: Uma teoria Javaé da História*. Tese (Doutorado em Antropologia – versão em português). Chicago: University of Chicago, 2008.

Referências

- ROGERS, Paulo. *Os afectos mal-ditos: O indizível das sexualidades camponesas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: PPGAS/UnB, 2006.
- RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios do Brasil*, Volume 01. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/CNPI, 1946.
- ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondônia*. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1975.
- ROSA, Patricia Carvalho. Romance de primas com primas e o problema dos afetos: parentesco e micropolítica de relacionamentos entre interlocutores Tikuna, sudoeste amazônico. *Cad. Pagu*. n. 41, p. 77-85, 2013.
- ROSÁRIO, José Manuel. História dos índios cavalleiros, ou da nação guaycurú, escripta no real presidio de Coimbra por Francisco Rodrigues do Prado – Traslada da de um manuscripto offercido ao Instituto pelo Socio Correspondente José Manuel do Rosário. *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil*. Tomo I, n. 1, 1º. Trimestre de 1839.
- ROSCOE, Will. (Ed.). *Living the spirit: a Gay American Indian Anthology*. New York, St. Martin's Press, 1988.
- ROSCOE, Will. *Changing ones: third and fourth genders in native North America*. New York: St. Martin's Press, 1988.
- ROSCOE, Will. Was We'Wha a homosexual? Native American survivance and the Two-Spirit tradition. *GLQ: A Journal of Lesbian & Gay Studies*. vol. 2, p. 193-235, 1995.
- SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista Antropologicas*. Vol. 14, ns. 1-2. P. 95-110, 2003.

SALZANO, Francisco. Contato agride saúde do índio. *Revista de Atualidade Indígena*. nº 6, P. 16-24 Brasília: Funai, 1979.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. “Administração Colonial e Legislação Indigenista na Amazônia Portuguesa”. PRIORE, Mary del; GOMES, Flávio dos Santos. (Org.). *Os Senhores dos Rios: Amazônia, História e Margens*. Rio de Janeiro: Campus. p. 123-139. 2003.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: EdUFAM, 2011.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. Vossa Excelência mandará o que for servido...: políticas indígenas e indigenistas na Amazônia Portuguesa do final do século XVIII. *Tempo*, vol. 12, n. 23, p. 39-55, 2007.

SAMPAIO, Theodoro. As etimologias indígenas de Elias Herckman. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, Tomo XI, Recife, P. 30-36, 1904.

SANTOS, Amédís Germano dos. *Poder e violência do discurso*. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica). São Paulo: PUC, 2005.

SARAIVA, José Hermano. *Portugal: A companion History*. Manchester: Carcanet; Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1997.

SAVIANI, Dermeval. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. Campinas: Editora Autores Associados, 2010.

SCALIA, Anne Caroline Mariank Alves. *A Companhia de Jesus e a formação da cultura sexual brasileira: um estudo histórico e documental a partir dos escritos do padre Manuel da Nóbrega*. Dissertação (Mestrado em Educação Escolar). Araraquara: Unesp, 2009.

Referências

- SCARAMELLA, Pierroberto. Sodomia. *In: PROSPERI, Adriano (Org.) Dizionario storico dell'Inquisizione, Vol. III*. Pisa: Edizioni della Normale, Scuola Normale Superiore di Pisa. P. 1445-1450, 2010.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SCHWARTZMAN, Simon. *A formação da comunidade científica no Brasil*. Rio de Janeiro: Finep; São Paulo: Editora Nacional, 1979.
- SCURO, Giulia. *Paradigmi scientifici e narrativi dell'omosessualità nella letteratura francese dell'Ottocento (1810-1905)*. Tese (Doutorado em Filologia Moderna), Nápoli: Università degli Studi di Napoli Federico II, 2014.
- SILVA, Alcionilio Bruzzi Alves da. *A Civilização Indígena do Uaupés*. São Paulo: Missão Salesiana do Rio Negro, 1962.
- SILVA, Ana Rosa Clochet da. Inventando a Nação. Intelectuais ilustrados e estadistas luso-brasileiros no crepúsculo do Antigo Regime Português: 1750-1822. Tese (Doutorado em História). Campinas: IFCH/Unicamp, 2000.
- SILVA, Cristhian Teófilo da. The astonishing resilience: ethnic and legal invisibility of indigenes from a Brazilian perspective. *Vibrant*. Vol. 4, n. 2. P. 97-119, 2007.
- SILVA, Paulo de Tássio Borges da. Há lugar para a homossexualidade num regime de índio?. *In: Anais do VI Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura- ABEH*. Salvador, 2012.
- SKIDMORE, Thomas. *Uma História do Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York, Dunedin: Zed Books Ltd., University of Otago Press, 2008.

SOUSA, Gabriel Soares de. Notícia sobre os Índios Tupinambás, seus costumes, etc. extractada de um manuscrito da Bibliotheca de S.M. o imperador. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*: Terceira edição do Tomo I. P. 156-176, 1908.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*; edição castigada pelo estudo e exame de muitos códices manuscritos existentes no Brasil, em Portugal, Espanha e França, acrescentada de alguns comentários por Francisco Adolfo de Varnhagen. Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 2000.

SOYER, François. *Ambiguous gender in early modern Spain and Portugal: inquisitors, doctors and the transgression of gender norms*. Leiden; Boston: Brill, 2012.

SPARGO, Tamsim. *Foucault e a teoria Queer*. Rio de Janeiro, Pazulin; Juiz de Fora, EdUFJF, 2006.

SPIX, Johann B. von; MARTIUS, Karl F. P. von. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, v. 3, 1981.

STADEN, Hans. Primeiros registros escritos e ilustrados sobre o Brasil e seus habitantes. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 1999.

STEINEN, Karl von den. Entre os Borôros (Tradução do cap. XVII do livro *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, por Basílio de Magalhães). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo LXXVIII, Parte II, p. 391-490, 1915.

Referências

- STEPAN, Nancy. A Eugenia no Brasil – 1917 a 1940. *In*: HOCHMAN, Gilberto e ARMUS, Diego (Orgs). *Cuidar, Controlar, Curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz. p. 331-391, 2004.
- STEPHEN, Lynn. *We are the face of Oaxaca: Testimony and Social Movements*. Durham: Duke Press, 2013.
- STOLER, Ann Laura. *Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- STOLER, Ann Laura. *Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke Press, 1995.
- STOLKE, Verena. O enigma das interseções: classe, “raça”, sexo, sexualidade: a formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. *Rev. Estud. Fem.* vol.14, n.1, p. 15-42, 2006.
- THEVET, André. *Singularidades da França Antártica: a que outros chamam de América*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.
- THOMS, J. Michael. *Leading an extraordinary life: Wise practices for an HIV prevention campaign with Two-Spirit men*. Ontario: 2-Spirited People of the 1st Nations, 2007.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- TORRÃO FILHO, Amílcar. *Tribades galantes, fachonos militantes: homossexuais que fizeram história*. São Paulo: Summus, 2000.
- TORRES, Maristela Souza. *Mulher karajá. Desvendando tradições e tecendo inovações: diálogo sobre as demandas de gênero*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). São Paulo: PUC, 2011.

TOTA, Martinho. Eixos, nexos e câmbios da diferença: discursos e trajetórias políticas envolvendo etnicidade, homossexualidade e religião. *Bagoas: Revista de Estudos Gays*. v. 7, p. 295-322, 2013a.

TOTA, Martinho. *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ, 2012.

TOTA, Martinho. *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013b.

TRAILITO. Entre dois mundos: Entrevista com Jerá Giselda, líder Guarani e Professora. *Revista Trailito*. n.2. Julho de 2010.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

TREXLER, Richard C. Making the American Berdache: Choice or Constraint? *Journal of Social History*. Vol. 35, n. 3. P. 613-636, 2002.

TREXLER, Richard C. *Sex and conquest: gendered violence, political order, and the European conquest of the Americas*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

UGARTE, Auxiliomar Silva. *Sertões de bárbaros: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII)*. Manaus: Valer. 2009.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. A teia da intriga: Delação e Moralidade na Sociedade Colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.) *História e Sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Edições Graal, P. 41-66, 1986.

Referências

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades Brasílicas: Deleites Sexuais e Linguagem Erótica na Sociedade Escravista. In: NOVAIS, Fernando (Org.) *A História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, P. 221-73, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. The Nefarious and the Colony. In: JOHNSON, Harold; DUTRA, Francis (Orgs.) *Pelo vaso traseiro: Sodomy and Sodomites in Luso-Brazilian History*. Tucson: Fenestra Books, P. 337-367. 2007.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *Historia geral do Brazil, isto é, do descobrimento, colonização, legislação e desenvolvimento deste estado, hoje imperio independente, escripta em presença de muitos documentos autenticos recolhidos nos archivos do Brazil, de Portugal, da Hespanha e da Hollanda*. Tomo primeiro, Rio de Janeiro: Casa de E. e H. Laemmert, 1854.

VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo: As cartas que batizaram a América*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

WAGLEY, Charles. *Welcome of Tears*. Cambridge: Oxford University Press, 1977.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. *The Tenetehara Indians of Brazil*. New York: Colombia University Press, 1949.

WOORTMANN, Klaas. O selvagem e a História. Heródoto e a questão do Outro. *Rev. Antropol.* vol.43, n.1, p. 13-59, 2000.

YOUNG, Robert J. C. *Desejo Colonial*. São Paulo: Perspectiva, 2005.