

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS AMÉRICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE AS
AMÉRICAS

**Decolonizando sexualidades:
Enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no
Brasil e nos Estados Unidos**

Estevão Rafael Fernandes

Brasília, 2015

ESTEVÃO RAFAEL FERNANDES

**Decolonizando sexualidades:
Enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no
Brasil e nos Estados Unidos**

Trabalho de tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (Ceppac) da Universidade de Brasília, como exigência parcial para a obtenção do Título de Doutor em Estudos Comparados sobre as Américas, sob orientação do Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva.

Brasília

2015

Banca Examinadora

Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva (Ceppac/UnB – Orientador)

Prof.^a Dr.^a Lilia Gonçalves Magalhães Tavolaro (Ceppac/UnB)

Prof.^a Dr.^a Simone Rodrigues Pinto (Ceppac/UnB)

Prof.^a Dr.^a Barbara Maisonnave Arisi (UNILA)

Prof. Dr. Sulivan Charles Barros (UFG)

Suplente: Prof. Dr. Stephen Grant Baines (Ceppac/UnB)

Agradecimentos

As páginas que se seguem são a soma do esforço de muita gente, que me ajudou a pensar estas questões e/ou me suportou neste percurso. Há muita gente a agradecer e certamente sem essas pessoas este trabalho não teria chegado a êxito – ou eu não teria sobrevivido até aqui!

Em primeiro lugar, agradeço imensamente ao meu orientador, Prof. Cristhian Teófilo, por haver acreditado em mim e no Projeto desde o início. Sem sua orientação, competência e paciência, não sei onde eu estaria! Agradeço ainda, a cada professor e servidor do Ceppac: em especial aos professores Camilo Negri, Fernanda Sobral, Flávia Barros, Henrique de Castro, Jacques Novion, Leonardo Cavalcanti, Lia Zanotta, Lilia Tavolaro, Moisés Balestro, Rebecca Igreja, Simone Rodrigues e Stephen Baines, pelo conhecimento passado no percurso, bem como à querida Jacinta, por todo o suporte e apoio na Secretaria do Programa, bem como ao Eduardo, nesta reta final. Tenho uma dívida de gratidão com os membros da banca - somando, aos citados acima, os professores Sulivan Barros e Bárbara Arisi -; por seu papel chave na confecção do trabalho e na tessitura dos temas que trabalho aqui. Meu muito obrigado também às professoras Ângela Sacchi e Rita Segato, pela paciência, conversas e ideias.

Ainda falando do Ceppac, registro os agradecimentos aos colegas e amigos das turmas 2012 e 2013 do Mestrado e do Doutorado, além dos amigos que fui fazendo quando cursava disciplinas em outros Departamentos: na Antropologia pude conhecer pessoas ótimas como Francisco e Sâmia; no Ceppac descobri pessoas maravilhosas, que espero manter para sempre por perto, mesmo que longe: Renata, Daniel, Terêncio, Verônica, Osvaldo, Aline, Alena, Guilherme, Katie, Gustavo, e tantos outros! Some-se a esses os amigos do LAEPI, em especial Sandra, Liliana, Wildes, Juliana, Tamara e Thiago.

Longe dali, em terras rondonienses, preciso agradecer aos colegas Ari, Márcia, Patrícia, Vinícius, Arneide, do Departamento de Ciências Sociais e aos colegas da Filosofia, Clarides, Leno e Fernando Danner, Vicente (e Leila) pela força e apoio até aqui.

Mais longe ainda, agradeço ao acolhimento do Professor Walter Mignolo durante o período que passei na Duke University, bem como a sua equipe (especialmente Maria Maschauer e Tracy Carhart), à equipe da Duke International House, aos professores

Catherine Walsh, Mark Rifkin, Emilio Escalante e Esther Gabara, pelo acolhimento; e aos colegas e amigos Giulia, Ivan e Raul, por me fazerem sentir em casa, mesmo tão longe. Também na Duke, agradeço aos amigos de nossa pequena comunidade de brasileiros, em especial ao colega Pedro Mendes.

Na esfera mais íntima, posso dizer que sobrevivi graças a Deus e ao apoio de amigos queridos, como Felipe Vander Velden e Aline Alves Ferreira (e Jorginho, claro!), aos queridos Homero, Jamily e Florence, e à minha família: meus irmãos, Lia, Otávio, Meire; meus pais, Leonel e Bete, minha cunhada, Renata (e Danilo), minha sogra, Carmelina, e meu sogro, Mário – e Luna. Fica ainda uma homenagem às minhas tias, Maria Augusta e Joaninha, pelo acolhimento e apoio incondicional, bem como à tia Olinda (*in memoriam*).

Finalmente, agradeço a minha esposa, Ana Luiza, companheira de jornada, por ser meu porto seguro nos momentos mais complicados e difíceis: nada disso seria possível sem seu apoio, presença e paciência.

Agradeço ainda imensamente a todas as pessoas que foram entrevistadas ou me acolheram durante o trabalho de campo que tornou possível esta pesquisa. Por uma questão de anonimato, não posso citá-los aqui, nominalmente, mas serei eternamente grato, por tudo.

Cada uma dessas páginas possui um pouco dessas pessoas e de muitas outras, as quais, por espaço, não pude incluir... espero ter feito jus a cada uma delas neste trabalho.

Não posso esquecer de agradecer ao CNPq e à Capes pelos recursos disponibilizados para esta pesquisa, por meio Edital Universal do Cnpq (Processo n.º 472316/2011-7) e do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior da Capes (Processo n.º 8145-13-0).

AMÉRICA NO INVOCO TU NOMBRE EN VANO

América, no invoco tu nombre en vano.

Cuando sujeto al corazón la espada,
cuando aguento en el alma la gotera,
cuando por las ventanas
un nuevo día tuyo me penetra,
soy y estoy en la luz que me produce,
vivo en la sombra que me determina,
duermo y despierto en tu esencial aurora:
dulce como las uvas, y terrible,
conductor del azúcar y el castigo,
empapado en esperma de tu especie,
amamantado en sangre de tu herencia.¹

(Pablo Neruda, *Canto General*)

“I write to record what others erase when I speak,
to rewrite the stories others have miswritten
about me,
about you²”

(Gloria Anzaldúa, *Speaking in tongues: A letter to Third World women writers*)

¹ “América, não invoco o teu nome em vão. Quando sujeito ao coração a espada, quando aguento n’alma a goteira, quando pelas janelas um novo dia teu me penetra, sou e estou na luz que me produz, vivo na sombra que me determina, durmo e desperto em tua essencial aurora: doce como as uvas, e terrível, condutor do açúcar e o castigo, sorvido em esperma de tua espécie, amamentado em sangue de sua herança”.

² “Eu escrevo para lembrar o que outros apagam quando eu falo, para reescrever as histórias que outros emendaram sobre mim, sobre você”

Resumo

A partir da comparação entre Brasil e Estados Unidos, esta tese investiga as várias formas de manejo moral dos povos indígenas imbricadas em sua incorporação compulsória ao sistema colonial, bem como as respostas por parte dos povos indígenas nestes dois países. Tal comparação buscou incorporar as perspectivas *two-spirit* e decolonial a fim de compreender os caminhos a partir dos quais a subalternização da homossexualidade indígena passa a ser parte inerente da colonização. Assim, entendemos que a colonização equivale, necessariamente, à criação de um aparato burocrático-administrativo, político e psicológico (o *enquadramento*, em suas múltiplas formas) para normalizar as sexualidades indígenas, moldando-as à ordem colonial. Entretanto, tais práticas de disciplinamento não impedem respostas por parte dos indígenas cujas sexualidades operam fora do modelo hegemônico, de modo que tais formas de contestação nos permitem compreender mais sobre os movimentos indígenas, as relações interétnicas, políticas indigenistas e indigenistas, assim como relações de poder nestes dois contextos nacionais.

Palavras-Chave: Homossexualidade indígena; Colonialidade; *two-spirit*; etnologia indígena; movimentos indígenas; relações interétnicas

Abstract

From the comparison between Brazil and the United States, this thesis investigates various forms of moral management of indigenous peoples intertwined in their compulsory incorporation into the colonial system as well as the responses of the indigenous peoples in these two countries. Such a comparison sought to incorporate the two-spirit and decolonial perspectives in order to understand the paths from which the subordination of indigenous homosexuality become an inherent part of colonization. Thus, we understand that colonization necessarily mean the creation of a bureaucratic-administrative, political and psychological apparatus (*straightening*, in its many forms) to normalize indigenous sexuality, shaping them to the colonial order. However, such discipline practices do not prevent responses by the natives whose sexuality operates out of the hegemonic model, and such forms of contestation allow us to understand more about indigenous movements, interethnic relations, indigenous and policies, as well as relations power in these two national contexts.

Keywords: Indigenous Homosexuality; Coloniality; Two-Spirit; Ethnology; Indigenous Movements; Interethnic Relations

Lista de Figuras

Figura 1 – Gravura de Theodor de Bry, representando a execução de “índios sodomitas” por Núñez de Balboa, publicada em “Grand Voyages, Vol. IV” (Frankfurt, 1594)	96
Figura 2 – Xilografura anônima Lettera de Americo Vespuicio. Edição alemã de Joannes Gruninger (Estrasburgo, 1509)	112
Figura 3 - Casal de Índios do Rio Branco, pintada por Joaquim José Codina ou José Joaquim Freire	155
Figura 4 - Detalhe de caricatura de Ângelo Agostini, publicada na Revista Illustrada n. 310, em 1882 (pp. 4-5), por ocasião da Exposição Anthropologica Brazileira. Nas legendas lê-se “Para não assustar nossos assignantes, damos somente o retrato de um botocudo, ou antes, de uma botocuda. Que beiço!”	181
Figura 5 - Outro detalhe da mesma caricatura. Nas legendas lê-se “Imaginem dois botocudos enamorando-se e dando beijos! Que idyllio!”	181
Figura 6 - Escola do Posto Indígena com grupo de alunos Kaingang durante hasteamento da Bandeira Nacional, Acervo Museu do Índio (Foto de Heinz Foerthmann, 1942)	222
Figura 7 - We’wha (1895, aproximadamente)	238
Figura 8 - Representação da <i>Medicine Wheel</i> no <i>Smithsonian Museu of Indian History</i> , Washington (Foto do autor, Junho de 2014)	254
Figura 9 - Representação: <i>two-spirit</i> na <i>medicine wheel</i>	255
Figura 10 – Tom Torlino, ao chegar à Carlisle em 1882 (à esquerda) e em 1885 (à direita)	282

Sumário

Capítulo 1 - Urdindo a pesquisa	13
1.1. Apresentação	13
1.2. “Homossexualidade indígena”: uma estratégia analítica	15
1.3. A tessitura da pesquisa	18
1.3.1. A pesquisa	19
1.3.2. A estrutura do trabalho	22
1.4. Homossexualidade indígena no Brasil: um roteiro	24
1.4.1. Um olhar sobre a literatura	24
1.4.2. Outros Enquadramentos	51
Capítulo 2 - De índios Sodomitas a padres Jesuítas: barbárie e luxúria na invenção do Brasil	69
2.1. Colonização e visão missionária: antecedentes históricos	69
2.2. Sodomia no Brasil colônia: vício contra a natureza	77
2.3. Sexualidade e selvageria: antropofagia e luxúria na visão dos cronistas	94
2.4. “Nós lhes mostramos as disciplinas com que se domava a carne”	118
2.5. Algumas considerações	130
Capítulo 3 - Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação: políticas indigenistas e sexualidades indígenas	134
3.1. “... para que saindo da ignorância, possam ser úteis a si, aos moradores e ao Estado”	134
3.1.1. <i>Directorio, que se deve observar nas povoações dos indios do Pará e Maranhão: em quanto Sua Magestade não mandar o contrario</i> (1757)	137
3.1.2. <i>Carta Régia de 12 de maio de 1798 sobre a civilização dos índios</i>	152
3.1.3. <i>Regulamento acerca das Missões de catechese, e civilização dos Indios</i> (1845)	162
3.1.4. Paralelas que se cruzam: raça, sexo e civilização	177
3.2. Transformando o índio em um “índio melhor”	196
Capítulo 4 - Quando existir é resistir: Two-spirit como crítica colonial	231
4.1. O movimento <i>Two-Spirit</i> nos Estados Unidos: revendo a literatura	235
4.2. De <i>Murejado</i> a <i>Two-Spirit</i> : emergência de uma identidade	244
4.3. <i>Two-Spirit</i> como crítica colonial: algumas considerações	252
4.4. Pontos de Contato	266

Capítulo 5 - Dito Isto	287
Bibliografia	294
Anexos	315
<i>Funai apura conduta de sertanista</i> (1974)	316
<i>Antes da Funai, sertanista demitido por desonestidade</i> (1974)	317
<i>Funai defende campinas e explica que hábito de índio é resultado do frio</i> (1974)	318
<i>Caso Campinas: a Funai anunciou, mas não puniu</i> (1974)	319
<i>Juiz apura exploração de índios</i> (1974)	320
<i>Funai demite o sertanista que induziu kreen-akarores a praticar homossexualismo</i> (1974)	321
<i>Sou muito índia, tá!</i> (1997)	322
<i>Travesti sofre mais preconceito</i> (1998)	323
<i>Alto risco na selva: alerta sobre Aids entre os índios trata da adesão de ianomâmis ao homossexualismo</i> (2002)	324
<i>Resposta da Coordenação de DST-AIDS a reportagem de VEJA</i> (2002)	325
<i>Na fronteira, índios no Brasil e da Guiana Francesa sofrem as consequências da Aids</i> (2003)	327
<i>Índios gays são alvo de preconceito no AM</i> (2008)	333
<i>Revelado drama de índios gays no Mato Grosso: Os assumidos são até apedrejados por serem homossexuais</i> (2009)	335
<i>ONGs denunciam exploração sexual de jovens indígenas gays e travestis em Roraima</i> (2009)	336
<i>Sexualidade - homossexualidade, divergência de opiniões: tradição ou influência dos não índios</i> (2009)	338
<i>4ª. Parada da Diversidade LGBT da Transamazônia terá participação de travestis indígenas</i> (2011)	339
<i>Encontro discute cidadania e homofobia na Baía da Traição</i> (2013)	340
<i>Homossexual comete suicídio na Aldeia Indígena Jaraguá, em Rio Tinto</i> (2013)	341
<i>Battle over gay marriage plays out in Indian Country</i> (2005)	342
<i>Cherokee court dismisses gay marriage suit</i> (2005)	344
<i>A spirit of belonging, inside and out</i> (2006)	345
<i>Two-Spirit tradition in Native American Culture</i> (2010)	348
<i>A boy remembered</i> (2011)	350
<i>Two-Spirit People: Gays accepted by Native Americans</i> (2012)	353
<i>Two-spirit/LGBT rights toolkit for Tribal Governments introduced</i> (2012)	354

<i>Facebook's 'two-spirit' gender ID term a positive step for LGBT Natives</i>	356
(2014)	
<i>Two-spirit organizations applaud Obama's selection for Director of National AIDS policy</i> (2014)	358
<i>First South Dakota Two-Spirit Society honors and educates on the reservation</i> (2014)	359
<i>Elevating two-spirit leaders across generations</i> (2014)	361
<i>Two-Spirit: the trials and tribulations of Gender Identity in the 21st Century</i>	363
(2015)	
<i>On the spectrum</i> (2015)	365
<i>The Headlines are wrong! Same-sex marriage not banned across Indian Country</i> (2015)	374
<i>Gay American Indians celebrate 40 years</i> (2015)	376
<i>Two-spirit couple wed 'white man way' in Lawrence</i> (2015)	380

Capítulo 1

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 Sulivan Barros, no Ceppac. 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 a tese: 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 o projeto que daria origem a esta pesquisa.

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”. Nesse sentido, o contraponto à experiência indígena nos Estados Unidos - e Canadá, não sendo este país incluído diretamente nas análises deste trabalho - 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”. 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 como dois espíritos não apenas focava 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 diante do desafio de se consolidar como grupo autônomo e com agenda própria, estando à margem dos movimentos indígena e LGBTIQ³. Cabe notar que o movimento indígena não lhes dava espaço, por serem homo/bi/transexuais; 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 Unidos e Canadá contam já com organizações *two-spirit*.

Nesse sentido, em um primeiro momento, minhas preocupações analíticas partiam da pergunta: “por que nos Estados Unidos e Canadá houveram 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 (quando é) como perda cultural?” - Dito de forma mais direta: “por que lá sim e aqui não?”. Evidentemente que tais pontos de partida funcionaram como pontos de partida, mas apresentavam desde então algumas problematizações. Isso significaria, por

³ 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

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 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 nesta ou naquela etnia - um trabalho nesse sentido teria que recuperar e examinar as noções hegemônicas sobre o que seria homossexualidade e lançar mão de uma arqueologia da sexualidade, buscando compreender como os povos indígenas interpretariam essas noções. Trabalhos nessa direção trariam contribuições óbvias para o desenvolvimento da disciplina e ainda estão para ser escritos no país, certamente sendo enriquecidos pela vasta literatura sobre corporalidade e gênero ameríndios 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. Nesse sentido, por exemplo, entendo que a heterossexualidade compulsória chegava às aldeias não apenas por meio da imposição de castigos físicos (como ocorria nas missões jesuíticas) mas também por meio de 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 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 acima, 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 questionei 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, nos permitem perceber a possível existência de um discurso original, que opera como contraponto político, epistemológico e como prática de resistência a essas políticas de domesticação dos corpos colonizados e estigmatizados e retomando uma crítica ao seu caráter de poder, de normalização, de estigmatização e supressão dessas identidades.

Minha hipótese preliminar, neste sentido, 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 trabalho são feitas de 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 legitimava sua repressão, como também dava sentido aos sistemas de ideias de onde partiam essas representações: a subordinação do desejo do outro à vontade do colonizador passava 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 Doutorado no Ceppac 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 esta pesquisa, 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, pp. 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.

Neste sentido, 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 intercruzar olhares. 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 colonial⁴. 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 envolventes 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 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* (<http://www.etnolinguistica.org/>), a *Biblioteca Digital do Museu Nacional* (<http://www.obrasraras.museunacional.ufrj.br/>), a *Biblioteca Brasiliana Guita e José Mindlin* (<http://www.bbm.usp.br/>), a *Brasiliana Eletrônica da UFRJ* (<http://www.brasiliana.com.br/>) e o arquivo da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (<http://www.ihgb.org.br/rihgb.php>). 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

⁴ 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.

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 a 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 à 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 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 *online* (*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 Prof. 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 o

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 nesta tese), 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 (Binghampton 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 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 discrição é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos (FOUCAULT, 1988, p. 30)

Não se trata este trabalho de deslindar esses silêncios mas de tomá-los como nossos *loci* 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, 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 decidiu-se 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 eles alerto, 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 = compreender, entender, dispor) nas várias formas de *enquadramento* (enquadrar = 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.

Este 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 esta tese 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 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 neste 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) que visa mais a compreensão do que a explicação. O que se deseja demonstrar com este tipo de interpretação comprensiva 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 sim e aqui não?”, motivação inicial da pesquisa, 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 foram 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 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/obsessão com sua sexualidade: possivelmente essa seja a melhor síntese do que se buscará fazer aqui.

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*⁵ e *çacoaimbeguira* para referir-se aos índios gays e às índias lésbicas⁶, respectivamente. Várias seriam as referências a tais práticas no início da colonização do país, conforme nos aponta esse autor:

1549: O Padre Manoel da Nóbrega relata que “os índios do Brasil cometem *pecados que clamam aos céus* e andam os filhos dos cristãos pelo sertão perdidos entre os gentios, e sendo cristãos vivem em seus *bestiais costumes*”

⁵ 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).

⁶ Sempre que possível, farei uso dos mesmos termos utilizados pelas fontes. Como já assinalei, 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.

1557: O calvinista Jean de Léry refere-se à presença de índios “tibira” entre os Tupinambá, “praticantes do pecado nefando de sodomia”

1613: Índio tibira Tupinambá do Maranhão, é executado como bucha de canhão por ordem do frades capuchinhos franceses em São Luís, “para desinfestar esta terra do pecado nefando”; é primeiro homossexual condenado à morte no Brasil

1621: no Vocabulário da Língua Brasílica, dos Jesuítas, aparece pela primeira vez referência a “çacoaimbeguira: “entre os Tupinambá, mulher macho que se casa com outras mulheres” (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. Chamá-las de mulheres era, segundo ele, a maior injuria 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” (idem, p. 19). Igualmente interessantes é a menção, trazida pela autora, a partir de relato de Pero de Magalhães Gandavo (1576):

[Gandavo] citou 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. Elas se dedicavam às tarefas masculinas, ‘como se não fossem fêmeas’. Continuava o padre afirmando que elas cortavam os cabelos da mesma maneira que os machos, iam às guerras com seus arcos e flechas e caçavam sempre na companhia deles. Para completar, cada uma tinha uma mulher que a servia e com quem dizia ser casada. Concluía o padre que ‘assim se comunicam e conversam como marido e mulher’. (*loc. cit.*)

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 a 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 acima 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 hermafrodita, no exterior mais homem do que mulher, porque tem a face e voz de mulher, cabelos finos, flexíveis e compridos, e com tudo casou-se e teve filhos, mas tem um genio tão forte que vive porque receiam os selvagens da aldeia trocar palavras com elle. (D’EVREUX, 1874, p. 90)

Segundo Obermeier (D’Evreux, 2012, p. 260, n. 319) esse indígena viria a ser protagonista do episódio descrito no capítulo V de D’Evreux (“De um Indio, condenado á morte, que pedio baptismo antes de morrer”). Neste capítulo (D’Evreux, 1874, pp. 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 franceses “o procuravam e aos seos similhantes 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:

Morres por teus crimes, approvamos tua morte e eu mesmo quero pôr fogo na peça para que saibam e vejam os franceses, que odiamos tuas maldades [...]: quando *Tupan* mandar alguem 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

junto da peça montada na muralha do Forte de S. Luiz, junto ao mar, amarraram-no pela cintura á bocca da peça e o *Cardo vermelho* lançou fogo á escorva, em presença de todos 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 (*idem*, p. 233)

Em seguida, escreve D'Evreux que, ao arrepender-se de seus pecados e ser batizado o indígena havia dado uma “bella ocasião d’admirar e de adorar os juízos de Deos” (*loc. cit.*). 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 manuscripto da Bibliotheca de S.M. o imperador”, publicado no primeiro número da *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil*⁷. Ao início do texto tem-se a seguinte nota editorial:

De um manuscripto que se conserva na Bibliotheca de S.M. o Imperador e que tem por titulo – Descripção Geographica da America Portuguesa; sem nome de autor; e só no fim da obra se acha a seguinte explicação: - Esta é a fiel notícia que pude alcançar em 17 annos que continuamente gyrei pelo Brazil, assim pela costa como pelo sertão, do que bem se colige ser este continente o melhor de todo o mundo pela qualidade dos ares, pela fertilidade da terra, pela excellencia das aguas, pela producção do mar, pelo que mostra, pelo que oculta e pelo que inculca que pôde vir a ser – 1587. (p. 156)

Temos aí uma pista do autor, então desconhecido: Gabriel Soares de Sousa. Nesse sentido, vale apontar que Soares de Sousa, autor do *Tratado descriptivo do Brasil* (1587) seria apenas descoberto no Brasil a partir da compilação de seus textos pelo historiador Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878) em 1851 – quando o trecho acima foi publicado pelo Instituto Histórico e Geográfico (IHGB), em 1839, Varnhagen não era ainda associado ao Instituto. Tanto a data em que o texto foi escrito (1587), quanto a estrutura dos capítulos (ainda que com numeração diferente da edição de Varnhagen), mas sobretudo pela menção de haver sido escrito após 17 anos de residência o Brasil (SOUSA, 2000, p. 13) nos dão a certeza de que o autor da *Notícia sobre os Índios Tupinambás* seja, efetivamente, Gabriel Soares de Sousa – ainda que, estranhamente, Varnhagen não aponte a existência de um manuscrito na biblioteca imperial, havendo

⁷ Faço aqui uso da terceira edição do Tomo I, publicada em 1908 a partir do exemplar original, de 1839. Pp. 156-176.

segundo ele no Rio de Janeiro apenas três cópias “de menor valor” do *Tratado*, estando todas as outras fora do país.

Deixando essa discussão aos historiadores, mas tendo já estabelecido o autor da *Notícia*, escreve ele que

Não 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 diferença 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. (p. 164)

O que torna essa passagem interessante é não haver na versão atualmente disponível do texto de Soares de Sousa 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 - como dissemos, retomaremos autores como Varnhagen e Soares de Sousa nos próximos capítulos.

Em 1639 surge outra fonte interessante: um pequeno texto de Elias Herkman (republicado 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)⁸

⁸ 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 *caiyú-tiba*, cajual, a traducção 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 Brasilica*, 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 traducção, 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)

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. Assim, temos registros como os de Francisco Rodrigues do Prado (militar), Adolfo de Varnhagen⁹ (militar e historiador) e Couto de Magalhães (militar e etnógrafo) sobre a homossexualidade indígena.

Tem-se assim, no mesmo exemplar da *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil* em que a *Notícia sobre os índios Tupinambás* de Soares de Sousa foi publicada, o artigo “Historia dos índios cavalleiros, ou nação guaicurú, escripta no real presídio de Coimbra por Francisco Rodrigues do Prado – Trasladada de um manuscrito offerecido ao Instituto pelo socio correspondente José Manoel do Rosário”, originalmente escrito em 1795:

Entre os Guaycurús ha homens que affectam todos os modos das mulheres; vestem-se como ellas, ocupam-se em fiar, tecer, fazer panellas & etc. A estes chamam *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. [...] Os Guayacurús chegavam-se aos nossos, e pondo-lhes as mãos nos hombros como por amizade os sacudiam, e conforme a sustancia que encontravam, assim ficavam junto a elles aquelles que julgavam necessarios para matar. Tantas demonstrações não despertavam nos portuguezes a lembrança das grandes perdas que os bárbaros lhes tinham feito. O interesse de comprarem as bagatellas que os gentios traziam lhes entorpeceu o entendimento: se não foi a divina providência, que nelles quis castigar os peccados que foram a causa de subverter-se Sodoma e Gomorra. (ROSARIO, 1839, pp. 32-33; 49)

Outra descrição publicada no século XIX é a registrada por Couto de Magalhães quanto à existência, entre os Chambioá, de um grupo de homens dedicados a servir sexualmente a outros:

Tomemos agora um outro typo mais severo ainda que o Guató, e na bacia do Amazonas, o Chambioá. Os Chambioás com os Carajas, Curajahis e Javaés, formam uma só nação, com sessenta ou oitenta aldêas espalhadas á margem do rio Araguya, desde o furo Bananal até

⁹ A ser trabalhado no terceiro capítulo.

as Intaipabas (*itaypabe*, agua que corre sobre pedregal), o que mede uma extensão de 120 a 125 léguas, e com uma população de cerca de sete a oito mil individuos. Entre esses indios ha dois factos minimamente curiosos nas instituições que regulam as relações do homem com a mulher. O primeiro d'estes é o haver nas aldéas homens destinados a serem *viri viduarum*. Esses individuos não têm outro mister; são sustentados pela tribu, e não se entregam, como os outros, aos exercícios das longas viagens e peregrinações, que todos fazem annualmente, embora revesando-se. Esta singular casta, sustentada pelos outros, despertou-me a curiosidade; e tendo eu pela primeira vez notado o facto em uma aldêa, cujo capitão era homem muito intelligent, de nome *Coinamá*, tive occasião de notar-lhe que me não parecia justo, que a aldêa carregasse com o sustento d'esses homens. Elle retorquiu-me que a paz de que gozavam as familias, e que não gosariam a não serem aquelles individuos ou antes essa instituição, compensava de muito o trabalho que pesava sobre os outros sustentalos [o segundo fato curioso ao qual se refere o autor é, supostamente, os Chambioás queimarem as mulheres adulteras]. (MAGALHÃES, 1876, pp. 115-116)

Além de Couto de Magalhães, outros etnógrafos do período (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 mitologia¹⁰ Apapocuva-Guarani, escreve Nimuendaju que

Por pouco que seja, quero acrescentar aqui o que mais consegui aprender sobre o sol e a lua. Eles são considerados irmãos; certa vez alguém me afirmou que seriam filhos de *Ñanderú Mbaecuaá*. 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. *Ñanderuvuçú*, 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, escreve o mesmo autor que

Tessmann¹¹ presents very precise information on homosexual intercourse between boys and youths: "Knaben und Jünglinge pflegen allgemein gleichgeschlechtlichen Verkehr, zumal auf den Plätzen im

¹⁰ Entendo que o levantamento, sistematização e análise dos mitos trazidos aqui, bem como sua relação com a perspectiva de corporalidade, pessoa e sexualidade nas etnias nas quais foram produzidos seja um trabalho ainda a ser feito. Apenas o registro como sugestão para futuras pesquisas.

¹¹ Günter Tessman, *Die Indianer Nordost-Perús*, Hamburgo. 1930.

Busch wo sie spielen und kleine Häuschen errichten. Dieser Verkehr wird nicht bestraft wenn der Vater davon hört, sie werden nicht verachtet. Es giebt auch echte Gleichgeschlechtliche, die *tawuenangi* genannt werden.” If this is really so, I myself should have seen some indication of these practices among the Indians; however, not only did I fail to observe anything of the kind, but I was soon obliged to seek information from various trustworthy informants. All were aware that this vice exists among the Neobrazilian riverbank laborers, but they could cite no instance of its occurrence among the Tukuna. When I inquired the significance of Tessmann's term for homosexuals, pronouncing it in all possible ways, it remained completely incomprehensible to the Indians, except for the first syllable, *ta* (we). (NIMUENDAJU, 1952, p. 73)¹²

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 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 Baldus¹³, ao escrever sobre a divisão do trabalho entre os indígenas a partir do sexo:

Esperar dos índios um abandono espontâneo e imediato da sua divisão de trabalho, não corresponderá a esperar que, entre nós, de repente, os homens tomassem a seu cargo os trabalhos das mulheres? Entre nós não há “trabalho de mulher” que não seja ou tenha sido feito, em alguma parte e em algum tempo, também por homens; não consideramos até que os trabalhos mais importantes na nossa vida domestica geralmente cabem às mulheres, como, por exemplo, cozinhar e costurar, de maneira alguma como ocupações characteristicamente femininas, logo que pensamos no cozinheiro e no alfaiate. **Nas poucas tribus de indios, porém, nas quais certos homens fazem trabalho de mulher, são estes ou escravos ou mentalmente anormais.** É verdade que determinados trabalhos, por exemplo o entrelaçar ou o fiar e tecer são executados numa tribo pelos homens e noutra pelas mulheres; nunca, porém, um sexo tentará invadir o tradicional domínio de trabalho do

¹² “Tessmann apresenta informação bastante precisa sobre o intercurso sexual entre meninos e jovens: ‘Rapazes praticam atividades homossexuais de forma generalizada, sobretudo no matagal onde eles brincam e constróem pequenas casas. Essas atividades não são punidas se o pai tiver conhecimento, não se presta atenção a essas coisas. Existem também homossexuais de fato, que são chamados *tawuenangi*’. Se isso é assim, eu mesmo deveria ver alguma indicação dessas práticas entre os índios; entretanto, não só eu falhei em observar algo desse tipo, mas também fui logo obrigado a buscar informação em vários informantes dignos de confiança. Todos eles sabiam que esse vício existe entre os trabalhadores neobrasileiros no leito do rio, mas não conseguiram citar nenhum caso entre os Tikuna. Quando perguntei sobre o significado do termo para homossexuais dado por Tessmann, pronunciando de todas as formas possíveis, isso permaneceu incompreensível para os índios, exceto pela primeira sílaba, *ta* (nós)” (tradução do alemão por Lia Fernandes).

¹³ “Os grupos de comer e os grupos de trabalho dos Tapirapé”, em Baldus, 1937, pp. 86-111.

outro sexo. Porque [...] a divisão do trabalho entre os sexos é a base da cultura. (BALDUS, 1937, p. 103) (destaquei)

Dessa forma, aos olhos do etnólogo a divisão de trabalho seria algo não apenas importante na organização social dos grupos indígenas brasileiros, como seria mesmo sua base, estando os homens que fazem trabalhos femininos na condição de escravos ou portadores de problemas mentais. Essa visão é, ainda que não tão explicitada, presente 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 - ainda que tal visão venha sendo problematizada mais recentemente por autoras como Cecília McCallum, Vanessa Lea e Ângela Sacchi, por exemplo. O papel social é desempenhado pelo que o etnólogo entende ser o aparato biológico: àqueles com genitália masculina, cabe desempenhar o papel social idealmente masculino; àquelas com genitália feminina, cabe desempenhar o papel idealmente feminino: o doméstico.

Veremos adiante que mesmo essa interpretação também se insere nos discursos científicos e raciais da época, sendo base de sustentação para a política indigenista implementada pelo Estado a partir da 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

Além da obra de pacificação entre os colonos e os indígenas, levada a bom êxito, cabia aos jesuítas destruir o hábito, inveterado entre os nativos, das guerras intestinas, que ocasionavam, com a quebra da cabeça e a antropofagia, nomes e glórias ao vencedor; essas guerras, aliás, eram toleradas pelos portugueses, em geral, como o melhor processo de destruição dos selvícolas. Ao lado do canibalismo, outros não menos condenáveis vícios era preciso reprimir: a) o hábito irrefreado de "beber fumo", ou petum; b) o gosto do vinho, a que se entregavam incontinentemente; **c) a prática da pederastia e da sodomia.** [...] Nesse particular, os jesuítas realizaram uma verdadeira obra de saneamento moral. (PINTO, 1935, pp. 221-224) (negritei)

Em nota de rodapé nesta 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 (a ele coube instalar em 1961 o Instituto de Antropologia na Faculdade de Filosofia de Pernambuco), 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, mencionado acima 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

a função da mulher estava longe de reduzir-se à doméstica, cabendo-lhe ao contrário, atividades sociais geralmente consideradas masculinas; e 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 rodapé¹⁴, 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” (*op. cit.*, p. 847).

Assim, Freyre assinala o texto do explorador alemão, Robert Christian Avé-Lallement (*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

¹⁴ Nota 3, do referido capítulo.

os sexos” (*loc. cit.*), dizendo, quanto aos botocudos, não existirem “homens e mulheres, porém homens-mulheres e mulheres-homens” (Freyre, *op. cit.*, p. 808). Freyre cita também as críticas que faz Herbert Baldus a um artigo de António Requena¹⁵.

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 feito seu registro deixando a entender, como veremos no 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, *op. cit.*, 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.” (idem).

Escreve Colini originalmente em seu texto que

Presso gli Mbayá è ricordata una classe di uomini che imitavano in tutto le donne, non solo vestendosi alla 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 *Cudinhos*, col quale si distinguevano gli animali 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 propagazione della specie. (COLINI, 1895, p. 324, itálicos no original)¹⁶

¹⁵ REQUENA, Antonio. “Noticias y consideraciones sobre las anomalidades sexuales de los aborígenes americanos: Sodomia”. *Acta Venezolana*, I, n. 1, pp. 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).

¹⁶ “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;

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

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 *tamíndige 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*. [...] Cross cousin marriages seem to have resulted chiefly from a reciprocal exchange of their respective sisters by the male cross cousins. (The same holds for the giving of a daughter by a father.) 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. (LÉVI-STRAUSS, 1943, p. 400; p. 407)¹⁷

etc. Dava-se a eles o nome de Cudinas ou Cudinhos, 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 a propagação da espécie" (traduzi). 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.

¹⁷ "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 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. [...] Casamentos entre primos cruzados parecem ter resultado principalmente de uma troca recíproca de suas respectivas irmãs pelos primos cruzados do sexo masculino. (O mesmo vale para a entrega de uma filha pelo pai.) 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

Na mesma década Alfred Métraux (1948, p. 324) aponta que entre os Mbyá a existência de “berdaches” seria comum, com eles se vestindo de 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 e 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 poliandria 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 (idem, 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 (*õ’ma-sesaró*) e feminino (*nu’myó 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”,

que entre os Nambikwara as prestações são diretamente trocadas sob a forma de relações homossexuais” (traduzi).

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 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 acima 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 acima 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 acima, o antropólogo Thomas Gregor relata a existência de relações homossexuais femininas entre pré-adolescentes Mehinaku:

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".
(GREGOR, 1977, p. 116)¹⁸

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 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):

boys approaching initiation are sometimes involved in homosexual teasing which takes place in hammocks in public: this play is most

¹⁸ “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 cedo com as artes da dissimulação que empregarão em suas vidas adultas” (traduzi).

common between initiated but unmarried youths from separate exogamous groups. (1979, p. 160-161)¹⁹

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 toda espécie de parentesco adotivo e obrigações assumidas pelos homens em seus casamentos; eram as chamadas *cacoaimbeguira*. (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”):

Sérgio²⁰ contou que, à noite, acordava frequentemente com ruídos de solteiros bolinando-se no *kó*, onde dormem agarrados 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:

Trata-se de figuras absolutamente integradas ao grupo social, que os reconhece como grandes artistas. Darcy [Ribeiro] observou, aliás, que em geral, “os índios se mostram muito livres em suas manifestações de afeto”. Além de viver agarrados uns aos outros, “curtem se tocar e conversar bem juntinhos; inclusive os homens; mal eu chegava numa

¹⁹ “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”. (Traduzi)

²⁰ Estudante de filosofia, que trabalhava para a Funai como professor e enfermeiro.

aldeia, eles logo me cercavam e vinham se encostando”. Supõe-se que nesse contexto, expressões mais erotizadas de relacionamento intermasculino não provocam na tribo tamanha estranheza quanto nas sociedades ocidentais brancas. (TREVISAN, 2004, p. 223; *apud* ALEXANDRINO, 2009, p. 19)

A passagem acima 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, pp. 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

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 heterosexuales u homosexuales masculinos. Ya *kuimba’ e ojoehe ojomenõ y kuimba’ e oñomenõ* 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 y femenina, como en *ava teviro*, “hombre somético”, *amboteviro*, “lo hago un somético”, *che mbotevi*, me torna somático, y *kuña teviro*, 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 servirla, ‘con quien dice que está casada, y así se comunican y conversan como marido y mujer’.** (Chamorro, 2009, pp. 237-238) (negritei)

Ainda sobre os Guarani, Cancela *et al* (2010, p. 214) apontam que entre os Guaranis Mbyás o termo para homens homossexuais é *guaxu*²¹. 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 disso 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

²¹ 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.

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 Mbyá 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 cresceu 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-ikatue'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)

Outra menção, que o próprio autor (*loc. cit.*) aponta como semelhante, é aquela descrita por Lagrou, sobre *Napu aimbu* 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 ele 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 insistiu 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 o relato de Lagrou, acima, 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 aimbu*". *Huni*, significa homem. Então, numa tradução direta ficaria "homem -mulher" [ou,] "o homem que é mulher".²²

Outras análises recentes também apontam para práticas homossexuais entre os Karajá (Macro-Jê), grupo da mesma família linguística dos Xambioá (mencionados aqui a partir a partir de Couto de Magalhães, 1876). Entre os Karajá, Torres (2011) aponta, a partir do relato de uma enfermeira, que “Entre os Karajá tem muitos bissexuais, é muito comum encontrar homem casado que mantém relações sexuais com vários outros

²² Abreu (1941, p. 549) aponta *ãibô* significando “mulher em geral”.

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 (*hawakyni*) que significa “falsa mulher” (pp. 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)

Recentemente tivemos a publicação de um dossiê da revista *Cadernos Pagu* (Unicamp) dedicado ao tema “Alteridade, Gênero, Sexualidade, Afeto”²³ 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,

²³ *Cadernos Pagu*, n. 41, julho/dezembro de 2013.

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 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 histórico²⁴ 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 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. Nesse sentido, ao menos dois trabalhos recentes realizados no Amazonas dão conta desse controle missionário sobre a sexualidade: um é o trabalho do padre salesiano Alcionilio

²⁴ Para uma visão histórica conferir também Gomes e Novais, 2013.

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 como na sociedade Kalapalo, antes da colonização, o relacionamento entre mulheres era normal²⁵:

“O relacionamento entre elas mesmas, o relacionamento era normal, até que um dia um certo 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”²⁶.

²⁵ A mesma Ysani Kalapalo, recentemente (7 de julho de 2014) postou em uma rede social (*Facebook*) 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 ‘Kugehê’. 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 xinguana”.

²⁶ <http://wesleyanapetropolis.com/2013/05/a-importancia-da-missao-tikuna-um-apelo-pelas-nossas-oracoes/>, acessada em 26 de maio de 2015.

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 partir de trabalho realizado junto aos Pataxó. O autor 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 aponta 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. 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)²⁷

²⁷ Disponível em <http://www.reaabanne2013.com.br/site/wp-content/uploads/2013/07/GrupoTrabalho11.pdf>, acessado em 28 de maio de 2015.

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” (idem, 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 (Tota, 2013a), a partir de pesquisa realizada como membros da Organização dos Jovens Indígenas Potiguara (OJIP). Aqueles ouvidos pelo autor relatam neste 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:

Um dia, estávamos, ele e eu, na companhia de outros homens reunidos em torno de uma mesa de bar. Falando, entre outras coisas, da questão indígena, 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” (*op. cit*, 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?

(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. (TOTÁ, 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 indicar neste sentido, analisando como etnicidade e sexualidade se interseccionam – apontando, inclusive, para as especificidades dos índios do Nordeste²⁸ (2013b, p. 323). Neste sentido, sua pesquisa aponta que atualmente,

²⁸ Sobre isso, cf. OLIVEIRA, 1999.

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”²⁹, 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”. (*op. cit.*, 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 silenciamento³⁰ diante da inconveniência em “ter os etnônimos que representam associados a indivíduos cujos comportamentos escapam à heteronormatividade” (*loc. cit.*). 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 nesta 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 (como os textos de Mott, Trevisan e Cancela), ou desde de um olhar a partir das relações interétnicas (como Silva, Nascimento, Guerra e Tota). 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.

²⁹ 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 corno que numa quarta dimensão, instituindo uma entidade ontológica de terceiro grau”. (RAMOS, 1995, p. 11).

³⁰ Cf. Lea, 2013.

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, chama a atenção 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 acima 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.

Nesse sentido, 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,...) 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,...) 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 reportagens³¹ publicadas no início de 1974, envolvendo denúncias de que um sertanista da Fundação Nacional do Índio (Funai) teria induzido os Kreen-Akrore à homossexualidade. A primeira dessas reportagens³² foi publicada em 15 de janeiro de 1974 no jornal *O Estado de São Paulo*, intitulada “Antes da Funai, sertanista demitido por desonestade”. Nela acusava-se o sertanista Antônio Campinas de haver sido despedido por “desonestade” de uma empresa de colonização

³¹ As reproduções das reportagens citadas estão disponibilizadas no Anexo deste trabalho.

³² Localizadas após consulta ao banco de dados do Instituto Socioambiental, disponível no link <http://pib.socioambiental.org/pt/c/noticias>, acessado em maio de 2015.

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.

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” (08 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)³³:

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

³³ 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: “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”.

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 relemos as críticas direcionadas a Campinas como inseridas no contexto imediatamente posterior a homologação da Lei 6.001 em 16 de dezembro de 1973 (*O Estatuto do Índio*). Nesse sentido, a reportagem publicada em 08 de fevereiro de 1974 por *O Estado de São Paulo*, mencionada acima, aponta ser uma questão importante na agenda indigenista do momento “os quatro vetos do presidente da República aos artigos em que as missões religiosas 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: surgiram 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 “riscos” 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 e GRAHAM, 1994, p. 696) ³⁴

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, dos padres jesuítas e pelos 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.

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

³⁴ “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”.

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 mantengo 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”³⁵.

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

³⁵ Recomenda-se fortemente a leitura da resposta do antropólogo Ivo Brito a essa matéria, disponível nos anexos deste trabalho e na página online da Comissão Pró-Yanomami: <http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=noticia&id=1044>

fatores de risco para a transmissão da epidemia. Mas também fatores recém introduzidos, como os cada vez mais freqüentes 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 no relato acima 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 Umariaçu 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 Umariaçu 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 Umariaçu 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 Umariaçu 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 bilíngüe (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.

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 na reportagem acima. 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. Entreviewei 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":

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. Conseguir 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 alcoholismo, 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, 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 *online* sobre políticas indigenistas do país, com a participação de várias lideranças indígenas de diversas regiões do Brasil³⁶.

Em 16 de março de 2011, um dos participantes compartilhou nessa lista a reportagem citada acima sobre o preconceito enfrentado pelos Tikuna. No mesmo dia, uma liderança identificada como neto de Guarani-Kaiowá responde que³⁷

³⁶ Por razões éticas, opto por não a nominar aqui, diretamente.

³⁷ Realizei pequenas correções ortográficas nos trechos que se seguem, a fim de tornar a leitura mais fluida, mas buscando não descharacterizar as falas indígenas.

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. 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 antropólogo³⁸ 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.

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

³⁸ Não se trata do autor desta tese.

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 é polêmico, existe, está crescendo e o que fazer?

Menos de uma hora se passa e um Tuxá responde ao posicionamento acima:

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

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 indigenas. 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, 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 exerce 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, 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 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 este, 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 protegernos 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 saiam 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 induziram, não. Dentre estes 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 refiro, fique claro, somente a missionários, Funai, SPI, Funasa, Prefeituras, Governos e outras tantas agências oficiais; mas me refiro também a forma como as relações interétnicas se mantêm nas falas cotidianas nas escolas, ruas, boteiros: aos povos indígenas vem sendo imposto, há mais de 50 décadas, 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 a compreensão e análise crítica da colonização e das relações de colonialidade que marcaram essas relações. É o que buscaremos fazer nos capítulos que se seguem.

Capítulo 2

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 esta visão acerca da sexualidade e 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:

O gosto da maravilha e do mistério, quase inseparável da literatura de viagens na era dos grandes descobrimentos marítimos, ocupa espaço singularmente reduzido nos escritos quinhentistas dos portugueses sobre o Novo Mundo. Ou porque a 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, a verdade é que não os inquietam, aqui, os extraordinários portentos, nem a esperança deles. E o próprio sonho

de riquezas fabulosas, que no resto do hemisfério há de guiar tantas vezes os passos do conquistador europeu, é em seu caso constantemente cercado por uma noção mais nítida, porventura, das limitações humanas e terrenas. A possibilidade sempre iminente de algum prodígio, que ainda persegue os homens daquele tempo, mormente em mundos apartados do seu, alheios aos costumes que adquiriram no viver diário, não deixará de afetá-los, mas quase se pode dizer que os afeta de modo reflexo: através de idealizações estranhas, não em virtude da experiência. É possível que, para muitos, quase tão fidedignos quanto o simples espetáculo natural, fossem certos da fantasia: da fantasia dos outros, porém, não da própria. Mal se esperaria coisa diversa, aliás, de homens em quem a tradição costumava primar sobre a invenção, e a credulidade sobre a imaginativa. De qualquer modo, raramente chegavam a transcender em demasia o sensível, ou mesmo a colori-lo, retificá-lo, complicá-lo, simplificá-lo, segundo momentâneas exigências. (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,

Durante o século XVI, sete obras sobre o Brasil foram publicadas em Portugal. Os jesuítas proporcionaram a edição de três delas. Nos livros, relataram os costumes ameríndios e as desventuras da catequese: *Copia de unas cartas embiadadas del Brasil... tresladas de Portugueses em Castilhano recibidas el ano de MDL*; José de Anchieta; *Excellentissimo, singularis Fidei AC Pietatis Viro Mendo de Saa. Coimbra: na Casa de João Alvares, 1563*; José de Anchieta; *Arte da gramática da lingoa mais usada na costa do Brasil... Coimbra: António de Mariz, 1595*. (...) Restam ainda os escritos de Pedro Magalhães de Gandavo, *Historia da província Säcta Cruz a qui vulgarmente chamamos Brasil, 1576*; e a narrativa sobre o naufrágio de Jorge de Albuquerque Coelho – *Naufragio, que passou Jorge de Albuquerque Coelho, capitão e Governador de Pernambuco*, opúsculo impresso em 1584 e 1592 ou 1601. (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 jesuítico apenas seria organizado e publicado séculos depois, como veremos adiante. Contudo, aos pontos levantados por Sérgio Buarque de Holanda, Raminelli acrescenta ainda outro: 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 (op cit, p. 149). Tem-se ainda a produção de outros cronistas de viagem, dentre os quais destacam-se o alemão Hans Staden; os franceses Léry, D'Evreux, 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 jesuítica 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 desta pesquisa, 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 Castela³⁹. 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-Ségovia (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 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

³⁹ Para traçar o roteiro que se segue sobre a história de Portugal, baseei-me em Saraiva, 1997.

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 abaixo). 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 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 consequente 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. Ele cita como exemplo (e transcrevo abaixo) trecho da argumentação de D. João I (irmão do infante D. Henrique) quando se debatia a tomada de Ceuta:

Empero antes que eu nenhuma cousa responda, quero primeiramente saber se isto é serviço de Deus de se fazer; cá por mui grande honra e aproveito que se me disso possa seguir, se não achar que é serviço de Deus, não entendo de o fazer; porque sómente aquela cousa é boa e honesta, na qual Deus inteiramente é servido. E porém vós vos ide para vossas casas e cada um em sua parte consire quaisquer dúvidas que se possam seguir acerca do serviço de nosso Senhor Deus; e entretanto mandarei chamar meu confessor e assim outros alguns letreados e falarei com eles toda a ordenança deste feito e encomendar-lhes-ei que provejam em seus livros e consciências, se porventura terei algumas dúvidas em contra do que eu devo de fazer, segundo fiel católico cristão; e eu de minha parte consirarei em elo. (BRÁSIO, 1961, p. 103-104)

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 infiéis 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” (idem).

Brásio (1961) sintetiza em seu texto boa parte da argumentação que apresentamos até aqui, o que em parte justifica a longa citação a seguir (mas que nos permitirá desenvolver adiante alguns pontos):

A finalidade estatutária da Ordem de Cristo, de que [D. Henrique] foi nomeado administrador vitalício em 1420, era, segundo a bula de fundação, de 14 de Março de 1319, não sómente resistir aos inimigos do nome cristão, mas quebrar seus ataques e impulsos, expulsá-los e recuperar as terras da cristandade por eles fraudulentamente ocupadas. [...] [Parece não haver dúvidas] de que a exploração atlântica foi iniciada e prosseguida sob a égide e bandeira da Ordem de Cristo e em espírito de cruzada, isto é, na prosecução da política religiosa e militar inaugurada no reino de Benamarim. Este facto, que considero de suma importância, introduz este trabalho em novo aspecto do problema missiológico português:na filiação ou no enxerto do direito de padroado

na cruzada henriquina. Dois documentos pontifícios merecem que nos detenhamos uns momentos na sua análise, ambos da autoria do Papa Nicolau V: as bulas *Dum diversas*, de 18 de Junho de 1452, e a *Romanus Pontifex*, de 8 de Janeiro de 1455. [...] O primeiro documento, a *Dum diversas*, redigida pelo enérgico secretário Pietro di Noceto, quer pelo estilo quer pelo conteúdo geral do diploma, pertence à categoria das bulas de cruzada. Dentro do espírito de tais diplomas, concede ao Rei de Portugal o direito de conquista, isento de quaisquer restrições, de todos os domínios territoriais, da mais variada categoria, ao tempo na posse dos sarracenos, pagãos, infiéis e de quaisquer inimigos de Cristo, com a faculdade de os invadir, expugnar, subjuglar, reduzir seus habitantes a perpétua servidão, de os tornar, enfim, propriedade legítima do estado português. Nicolau V exorta, requer e roga a D. Afonso V, que se consagre a tão alta empresa, tendo a Deus ante os olhos em tal negócio, para triunfo final da fé de Cristo: *ut fides Catholica, per tuam Regiam Majestatem contra inimicos Christi triumphum se reportasse censeat*. Neste singular diploma não aparece sequer o nome do Infante de Sagres, o que é perfeitamente natural, embora esteja presente. Mas o que importa é a generalidade dos seus termos, o seu vigor – repare-se, por exemplo, naquele amontoar de verbos activos: invadir, expugnar, subjuglar, reduzir a servidão, - a sua desmarcada amplitude de acção, podendo aplicar-se onde quer que (*ubicumque*) o Rei de Portugal o houvesse por bem, onde que (*ubicumque*) se lhe deparassem pagãos, sarracenos, infiéis ou quaisquer inimigos da Cruz de Cristo. Restringir o diploma a Marrocos é, em minha opinião, mutilá-lo, violentá-lo, exceder os limites permitidos à crítica objectiva. Em diploma de 7 de junho de 1454 D. Afonso V outorgava à Ordem de Cristo, administrada pelo Infante D. Henrique, para todo o sempre, “toda a espiritual administração e jurisdição”, do mesmo modo que a havia em Tomar, nas praias, costas, terras conquistadas pela Ordem ou a conquistar para o futuro. O Rei de Portugal desfazia-se, a favor da Ordem de Cristo, do direito de padroado que porventura viesse a pertencer à Coroa naquelas novas terras. [...] A bula *Dum diversas*, se bem que não faça ainda alusão ao padroado espiritual, deixava as mãos perfeitamente livres ao Rei de Portugal quanto á conquista e posse territorial dos domínios de quaisquer pagãos ou infiéis. A esta segue-se a bula *Romanus Pontifex*, de 8 de Janeiro de 1455, [...] revela, insofismavelmente, os velhos planos do Infante D. Henrique, da cruzada espiritual da sua Ordem e do seu gênio, da circunnavegação africana a caminho do Oriente, do plano das Índias, da ética jurídica das suas conquistas e aquisições territoriais, traduz também o fundamento real, a razão histórico-canónica daquele direito a que a própria Igreja, instituindo-o, chamou e definiu *direito de padroado*, no ultramar português. Pode mesmo chamar-selhe a Magna Carta jurídica do Império Ultramarino de Portugal. [Sobre a] bula *Romanus Pontifex* se pode legitimamente coligir: 1) a finalidade espiritualista e missionária da empresa do Infante, que se identifica com a missão pastoral do próprio Papa, como já veremos; 2) que o Infante D. Henrique foi, na opinião autoradíssima de Nicolau V, um verdadeiro cruzado na acepção canônica do termo; 3) que a cruzada henriquina, base jurídica do padroado espiritual da Ordem de Cristo, teve alma e finalidade missionária, em si mesma analisada. (BRÁSIO, 1961, p. 107-116)

De fato, uma primeira leitura da *Romanus Pontifex* poderia dar a entender serem seus limites do Cabo Bojador para o Oriente – posição essa não apoiada por Brásio:

Afirma o Pontífice Romano: “que o mesmo Rei D. Afonso ou os seus sucessores e o Infante, possam estabelecer, fundar e construir igrejas, mosteiros e outros lugares pios, assim nas ilhas, províncias e lugares por eles já adquiridos, como naqueles que no futuro vierem a adquirir; que possam enviar para esses lugares quaisquer pessoas eclesiásticas, seculares ou regulares de qualquer Ordem, ainda que seja mendicante, que para lá queiram ir de sua própria vontade, com autorização, porém, dos seus superiores; e que estas lá habitem durante a sua vida, e possam ouvir de confissão os que nessas partes viverem ou a elas forem, e depois de confessados os possam absolver de todos os casos, com exceção dos que estão reservados à dita Sé, dar-lhes penitência correspondente, e administrar-lhes os sacramentos. Decretamos, por isso, que as referidas pessoas eclesiásticas lícita e livremente o possam assim fazer; e ao dito D. Afonso, aos seus sucessores Reis de Portugal que depois dele vierem, e ao Infante, concedemos e permitimos que possam dar à execução o que dito é.” Deste passo da *Romanus Pontifex*, que pela sua excepcional importância jurídica não podemos resumir, é lícito concluir: 1) que o direito de padroado espiritual outorgado a D. Afonso V e seus sucessores ao Infante D. Henrique, como perpétuo administrador apostólico da Ordem de Cristo, sem restrições no tempo e no espaço, é dado *motu proprio*, isto é, de ciência certa e de poder apostólico absoluto; 2) que a doação do direito de padroado feita por D. Afonso V ao Infante D. Henrique e a seus sucessores na administração apostólica da Cavalaria de Cristo, pela carta de 7 de Junho de 1454, era confirmada pela *Romanus Pontifex*, seis meses depois. (BRÁSIO, 1961, p.116-117)

Brásio menciona ainda uma terceira bula relacionada ao Padroado, já citada aqui: a *Inter caetera*, que viria a confirmar as duas 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. Assim, 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)**.

Também uma perspectiva de como viria a se organizar a Companhia de Jesus nos permite perceber tais caminhos:

A Companhia está repartida em províncias e cada grupo de províncias, segundo critérios geográficos ou linguísticos, constitui uma Assistência. Na Companhia antiga existiam 6 Assistências: Itália, Portugal, Espanha, Alemanha, França e Polônia. A Assistência de Portugal compreendia, além da metrópole, a Província da Índia, que se desdobrou depois em duas, Goa e Malabar, o Japão, a Vice-Província da China, a Província do Brasil e a Vice-Província do Maranhão. Além disso, Missões em Angola, Moçambique e Etiópia. (LEITE, 1938, p. 12)

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 (beneditinos, capuchinhos, 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, 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 uma tese própria. No entanto, a compreensão dessas questões parece fundamental para situar as intervenções sobre as sexualidades indígenas, em especial por parte dos 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 Damião (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. Segue o trecho da Bíblia:

E vieram os dois anjos a Sodoma à tarde, e estava Ló assentado à porta de Sodoma; e vendo-os Ló, levantou-se ao seu encontro e inclinou-se com o rosto à terra; E disse: Eis agora, meus senhores, entrai, peço-vos, em casa de vosso servo, e passai nela a noite, e lavai os vossos pés; e de madrugada vos levantareis e ireis vosso caminho. E eles disseram: Não, antes na rua passaremos a noite. E porfiou com eles muito, e vieram com ele, e entraram em sua casa; e fez-lhes banquete, e cozeu bolos sem levedura, e comeram. E antes que se deitassem, cercaram a casa, os homens daquela cidade, os homens de Sodoma, desde o moço até ao velho; todo o povo de todos os bairros. **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.** Então saiu Ló a eles à porta, e fechou a porta atrás de si, E disse: Meus irmãos, rogo-vos que não façais mal; Eis aqui, duas filhas tenho, que ainda não conhecera homens; fora vo-las trarei, e fareis delas como bom for aos vossos olhos; somente nada façais a estes homens, porque por isso vieram à sombra do meu telhado. Eles, porém, disseram: Sai daí. Disseram mais: Como estrangeiro este indivíduo veio aqui habitar, e quereria ser juiz em tudo? Agora te faremos mais mal a ti do que a eles. E arremessaram-se sobre o homem, sobre Ló, e aproximaram-se para arrombar a porta. Aqueles homens porém estenderam as suas mãos e fizeram entrar a Ló consigo na casa, e fecharam a porta; E feriram de cegueira os homens que estavam à porta da casa, desde o menor até ao maior, de maneira que se cansaram para achar a porta. Então disseram aqueles homens a Ló: Tens alguém mais aqui? Teu genro, e teus filhos, e tuas filhas, e todos quantos tens nesta cidade, tira-os fora deste lugar; Porque nós vamos destruir este lugar, porque o seu clamor tem aumentado diante da face do Senhor, e o Senhor nos enviou a destruí-lo. Então saiu Ló, e falou a seus genros, aos que haviam de tomar as suas filhas, e disse: Levantai-vos, saí deste lugar, porque o Senhor há de destruir a cidade. Foi tido porém por zombador aos olhos de seus genros. E ao amanhecer os anjos apertaram com Ló, dizendo: Levanta-te, toma tua mulher e tuas duas filhas que aqui estão, para que não pereças na injustiça desta cidade. Ele, porém, demorava-se, e aqueles homens lhe pegaram pela mão, e pela mão de sua mulher e de suas duas filhas, sendo-lhe o Senhor misericordioso, e tiraram-no, e puseram-no fora da cidade. E aconteceu que, tirando-os fora, disse: Escapa-te por tua vida; não olhes para trás de ti, e não pares em toda esta campina; escapa lá para o monte, para que não pereças. E Ló disse-lhe: Ora, não, meu Senhor! Eis que agora o teu servo tem achado graça aos teus olhos, e engrandeceste a tua misericórdia que a mim me fizeste, para guardar a minha alma em vida; mas eu não posso escapar no monte, para que porventura não me apanhe este mal, e eu morra. Eis que agora aquela cidade está perto, para fugir para lá, e é pequena; ora, deixe-me escapar para lá (não é pequena?), para que minha alma viva. E disse-lhe: Eis aqui, tenho-te aceitado também neste negócio, para não destruir aquela cidade, de que falaste;

Apressa-te, escapa-te para ali; porque nada poderei fazer, enquanto não tiveres ali chegado. Por isso se chamou o nome da cidade Zoar. Saiu o sol sobre a terra, quando Ló entrou em Zoar. Então o Senhor fez chover enxofre e fogo, do Senhor desde os céus, sobre Sodoma e Gomorra; E destruiu aquelas cidades e toda aquela campina, e todos os moradores daquelas cidades, e o que nascia da terra. E a mulher de Ló olhou para trás e ficou convertida numa estátua de sal. E Abraão levantou-se aquela mesma manhã, de madrugada, e foi para aquele lugar onde estivera diante da face do Senhor; E olhou para Sodoma e Gomorra e para toda a terra da campina; e viu, que a fumaça da terra subia, como a de uma fornalha. (Gênesis 19:1-28, Versão Almeida Corrigida e Revisada Fiel, negritei)

Registro 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 “deitarem-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 05, negrito acima. 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 Jerusalen*); “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”⁴⁰ – 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

⁴⁰ 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>, consultado em 23 de abril de 2014.

destruição e desolação (Dt 29:23⁴¹; Is 13:19⁴²; Jr 49:18⁴³; Jr 50:40⁴⁴; Sf 2:9⁴⁵); julgamento divino (Lm 4:6⁴⁶; Am 4:11⁴⁷); pecado geral ou descarado (Is 3:9⁴⁸; Jr 23:14⁴⁹); produzindo fruto amargo (Dt 32:32⁵⁰); arrogância (Ez 16:49-50⁵¹). No Novo Testamento a cidade apareceria claramente em Ju 1:7⁵².

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 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

⁴¹ “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).

⁴² “E babilônia, o ornamento dos reinos, a glória e a soberba dos caldeus, será como Sodoma e Gomorra, quando Deus as transtornou”.

⁴³ “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”.

⁴⁴ “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”.

⁴⁵ “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”.

⁴⁶ “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”.

⁴⁷ “Subverti a alguns dentre vós, como Deus subverteu a Sodoma e Gomorra, e vós gostes como um tição arrebentado do incêndio; contudo não vos convertestes a mim, disse o Senhor”.

⁴⁸ “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”.

⁴⁹ “Mas nos profetas de Jerusalém vejo uma coisa horrenda: cometem adultérios, e andam com falsidade, e fortalecem as mãos dos malfeiteiros, para que não se convertam da sua maldade; eles têm-se tornado para mim como Sodoma, e os seus moradores como Gomorra”.

⁵⁰ “Porque sua vinha é a vinha de Sodoma e dos campos de Gomorra; as suas uvas são uvas venenosas, cachos amargos têm”.

⁵¹ “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”.

⁵² “Assim como Sodoma e Gomorra, e as cidades circunvizinhas, que, havendo-se entregue à fornicação como aqueles, e ido após outra carne, foram postas por exemplo, sofrendo a pena do fogo eterno”.

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 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. Segue a narrativa do que decorreu na volta do casal para sua casa:

E retiraram-se para lá, para passarem a noite em Gibeá; e, entrando ele, assentou-se na praça da cidade, porque não houve quem os recolhesse em casa para ali passarem a noite. E eis que um velho homem vinha à tarde do seu trabalho do campo; e era este homem da montanha de Efraim, mas peregrinava em Gibeá; eram porém os homens deste lugar filhos de Benjamim. Levantando ele, pois, os olhos, viu a este viajante na praça da cidade, e disse o ancião: Para onde vais, e donde vens? E ele lhe disse: Viajamos de Belém de Judá até aos lados da montanha de Efraim, de onde sou; porquanto fui a Belém de Judá, porém agora vou à casa do Senhor; e ninguém há que me recolha em casa, Todavia temos palha e pasto para os nossos jumentos, e também pão e vinho há para mim, e para a tua serva, e para o moço que vem com os teus servos; de coisa nenhuma há falta. Então disse o ancião: Paz seja contigo; tudo quanto te faltar fique ao meu cargo; tão somente não passes a noite na praça. E levou-o à sua casa, e deu pasto aos jumentos; e, lavando-se os pés, comeram e beberam. Estando eles alegrando o seu coração, eis que os homens daquela cidade (homens que eram filhos de Belial) cercaram a casa, batendo à porta; e falaram ao ancião, senhor da casa, dizendo: **Tira para fora o homem que entrou em tua casa, para que o conheçamos.** E o homem, dono da casa, saiu a eles e disse-lhes: Não, irmãos meus, ora não façais semelhante mal; já que este homem entrou em minha casa, não façais tal loucura. Eis que a minha filha virgem e a concubina dele vo-las tirarei fora; humilhai-as a elas, e fazei delas o que parecer bem aos vossos olhos; porém a este homem não façais essa loucura. Porém aqueles homens não o quiseram ouvir; então aquele homem pegou da sua concubina, e lha tirou para fora; e eles a conheceram e abusaram dela toda a noite até pela manhã, e, subindo a alva, a deixaram. E ao romper da manhã veio a mulher, e caiu à porta da casa daquele homem, onde estava seu senhor, e ficou ali até que se fez claro. E, levantando-se seu senhor pela manhã, e abrindo as portas da casa, e saindo a seguir o seu caminho, eis que a mulher, sua concubina, jazia [morta] à porta da casa, com as mãos sobre o limiar. (Juízes, 19:15-27, Versão Almeida Corrigida e Revisada Fiel, negrito)

Tal história é, em vários sentidos, bem semelhante à de Sodoma, em especial a ação dos homens relatados em Gn 19:5 e Jz 19:22 (negritado) 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 γνῶμεν cujo significado é “conhecer” mas também “fazer sexo”⁵³, 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 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),

⁵³ <http://studybible.info/strongs/G1097>, acessado em 23 de abril de 2014.

As pessoas na Espanha e Portugal no início da modernidade compartilhavam amplamente a noção de que o intercurso 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 energicamente o *pecado nefando*. Como será óbvio pelo que segue, desastres militares e naturais como fome, seca, terremotos e enchentes foram frequentemente rationalizadas 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, pp. 27-28)⁵⁴

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.

A historiadora Anna Clark parece também dar indicações nesse sentido:

No ano de 1050 em seu *Livro de Gomorra*, o reformista Pedro Damião ferozmente criticava aqueles penitenciais que davam penitências leves para o sexo entre homens. Damião 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 Jorna, 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 eclesiásticos proveram uma linguagem para autoridades seculares condenarem sodomia. Na

⁵⁴ 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 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, pp. 27-28).

segunda metade do século XIII, muitas autoridades seculares também 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)⁵⁵

O mesmo pode ser observado a partir da citação de Giovanni Scarabello: “A ofensa que parece somar-se a obsessões de condenação religiosa, o terror de uma indiscriminada vingança divina, a preocupação com as consequências incontroláveis da desordem privada e pública, talvez até mesmo medo inconsciente de seu charme subversivo de extrema imprudência, é a sodomia”⁵⁶ 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-Ló. “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 sobre a legislação sobre o tema deixa isso ainda mais claro.

⁵⁵ 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).

⁵⁶ “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: Convergno Internazionale di Studi Venezia 1976. Vicenza: Neri Pozza, 1980. Pp. 75-84. Citado em SCARAMELLA, 2010, p. 1447.

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 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 (idem). As *Ordenações Filipinas*, dado o baixo número de condenações, estabelecem que o testemunho de apenas uma pessoa que tenha participado do intercurso 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 *fueras reales* (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:

Os monarcas católicos tiraram a castração que havia precedido a execução pelo menos desde as *Siete Partidas*, e mudaram a pena de morte por sodomia (e bestialidade) de apedrejamento ou enforcamento para queima no lugar do crime. A prova era suficiente se combinasse com o que fosse necessário para condenar alguém por lesa-majestade ou heresia; assim, na véspera dos assentamentos nas Américas, a antiga associação entre traição e sodomia era novamente evocada. (TREXLER, 1995, p. 46)⁵⁷

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 Nossa 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)⁵⁸.

Uma importante noção aparece neste 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 indígenas com a antropofagia. Eram todas práticas que remetiam a uma “inversão das leis naturais”.

⁵⁷ “The Catholic monarchs dropped the castration that had preceded execution at least since the *Siete Partidas*, and changed the death penalty for sodomy (and bestiality) from stoning or hanging to burning on the spot of the crime. Proof was sufficient if it matched that necessary to convict someone of *lèse-majesté* or heresy; thus on the eve of the settlements in the Americas, the old association of treason and sodomy was again evoked”.

⁵⁸ “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, Título XXX. *De la sodomía y bestialidad*. Sobre a inquisição espanhola e seus efeitos no Novo Mundo, recomenda-se a leitura de Garza Carvajal, 2003.

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)⁵⁹

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 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, visitações: 4 no total – na Bahia, entre 1591 e 1593; em Pernambuco, entre 1594 e

⁵⁹ “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 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”.

1595; novamente na Bahia, em 1618; e no Pará, em 1763. Esse autor aponta que nas visitações 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 (*idem*, 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 ‘desviados’, dos quais 40 são brancos; 25, negros; 16, mestiços e 4, índios, restando outros 50 sem informação (Mott, 1983, pp. 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. Há ainda outro detalhe não menos importante: as Ordenações Manuelinas ordenavam que 1/3 dos bens dos sodomitas deviam reverter para quem os denunciasse ao Santo Ofício, de sorte que 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. (MOTT, 1986, pp. 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 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” (idem, p. 9). O texto de José Eduardo Franco, mais recente, também parece ir neste sentido, ao afirmar que “muitas vezes assiste-se prevalecentemente 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 Jaguaripe⁶⁰ foram tratados pelo Santo Ofício:

Apesar da similitude entre algumas práticas perpetradas pelos adeptos da santidade e da feitiçaria europeia, o Santo Ofício não classificou os insurretos como demoníacos. Os réus não foram enviados ao tribunal de Lisboa, sendo processados e admoestados em Salvador. Em outras ocasiões, saíram em auto-da-fé realizado nas ruas da cidade, mas nenhum foi enviado a Lisboa ou preso nos cárceres do Santo Ofício. Além disso, os processos estudados são sumários, muitos deles não possuem vinte páginas⁶¹. Nos autos contra mamelucos, não há contraditas, nem debates teológicos [...]. 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, pp. 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, 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 indígena e ao sadismo europeu, propostos por Gilberto Freyre em seu *Casa Grande & Senzala*. Nesse sentido, a síntese de Vainfas é bastante promissora:

⁶⁰ 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.

⁶¹ A título de comparação, o processo contra Fernão Álvares de Ataíde, um dos senhores de engenho simpáticos à Santidade tem 265 folhas manuscritas.

“Limpeza de sangue”, “raças infectas”, o uso de tais expressões pelos portugueses no período colonial poderia sugerir – como de fato sugeriu a vários estudiosos do Brasil Colônia – que os preconceitos raciais emergentes naquele tempo se ancoravam na escravidão de negros e índios. No entanto, 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 confundi-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. Percebemos-los, por exemplo, nos estatutos de “limpeza de sangue”, que inabilitava para os cargos e honrarias do Estado os descendentes das chamadas “raças infectas” – os negros, mulatos e índios, é verdade, mas também os mouros e sobretudo os judeus. [...] **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, pp. 238-239, negrito)⁶²

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 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 consangüinidade ou affinidade, 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 affinidade e seja tio com sobrinha, que é segundo grau de consangüinidade, 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 Infiéis, e si disto

⁶² Para uma análise sobre a interseção entre sexualidade na colonização e categorias como “pureza de sangue”, em especial na América Espanhola, cf. Stolke, 2006.

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 autocontrole⁶³. Isso tinha, à época (até o século XVIII, pelo menos⁶⁴), uma razão que chamaríamos, hoje, de fisiológica:

As descrições médicas do corpo sustentavam que quatro humores – sangue, fleuma, bísí negra (ou melancolia) e bísí amarela (às vezes chamada bísí vermelha ou cólera) – tinham qualidades (seco, molhado, quente e frio), que se correlacionavam com órgãos (coração, baço, fígado e cérebro) e governavam personalidades. Todas essas partes eram feitas de e correspondiam a elementos básicos de toda a existência: terra, água, fogo e ar. Os humores estavam relacionados aos elementos em que cada fluido supostamente tinha duas qualidades primárias que refletiam suas propriedades elementares. O sangue era quente e úmido; a bísí amarela era quente e seca; a bísí negra era fria e seca; a fleuma era fria e úmida. (CRAWFORD, 2007, pp. 101-102)⁶⁵

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, que se explicaria o fato de os 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

⁶³ Cf. Laqueur, 1990

⁶⁴ 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 Leeuwenhoek (1672).

⁶⁵ 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. All of these parts were made of and corresponded to the basic elements of all existence: earth, water, fire and air. The humors were related to the elements in that each fluid was supposed to have two primary qualities that reflected its elemental properties. Blood was hot and wet; yellow bile was hot and dry; black bile was cold and dry; phlegm was cold and wet”.

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 esta visão, hipocrática, juntava-se outra, aristotélica, que enxergava a natureza como algo estratificado e hierarquizado:

Aristóteles acreditava que todas as coisas tinham um objetivo natural, ou *telos*, que poderia ser discernido pela observação. Ao olhar para populações animais, Aristóteles observava que os machos eram dominantes, e as fêmeas eram subordinadas. Machos eram maiores, e para Aristóteles mais ativos e importantes em cada espécie. Aristóteles argumentava ainda que o objetivo do sexo era a reprodução. Porque todas as coisas eram como deveriam ser e os machos eram superiores, Aristóteles afirmava que os homens proviam os aspectos importantes na reprodução. (CRAWFORD, 2007, p. 102)⁶⁶

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 também 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, estas 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 (idem, p. 44). Aliás, a teoria humoral era 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” (citado em 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 ardós do demônio. Desde Eva, as tentações da carne e as perversões sexuais provêm das mulheres. Não

⁶⁶ “Aristotle believed that all things had a natural goal, or *telos*, that could be discerned through observation. When he looked at animal populations, Aristotle observed that males were dominant, and females were subordinate. Males were larger, and Aristotle thought more active and important to each species. Aristotle further argued that the goal of sex was reproduction. Because all things were as they should be and males were superior, Aristotle maintained that males provided the important features in reproduction.”

raro, os eruditos do final da Idade Média partem da 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 Vespuílio, 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 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 natureza⁶⁷, 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, pp. 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

⁶⁷ 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.

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 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 na captura de escravos e escravas (1995, p. 14).

Um relato, em particular, chocou-me ao longo da pesquisa, em larga medida por refletir o estupro pelo ponto de vista do estuprador/colonizador:

[...] habiendo capturado una muy bella mujer caribe, que el dicho Almirante me dono, y que – habiéndola llevado a mi cabina y estando desnuda según su costumbre – me inspiro deseo de satisfacer mi placer. Quise ejecutar mis deseos pero ella no aceptó y me arañó de tal forma com sus uñas que hubiera preferido no haber nunca comenzado. Pero al ver esto (para contarte todo hasta el fin) tomé uma cuerda y le propiné tan buena paliza que daba unos alaridos inauditos, que no podrían creer tus oídos. Finalmente llegamos a tal acuerdo que te puedo decir que ella parecía haber sido criada en una escuela de putas [Michele de Cuneo, Carta a Annari em 28 de outubro de 1495]. (BARTRA, 1992, p. 150)

Essa carta de Cuneo (navegador italiano e amigo próximo de Colombo, a quem acompanhou em sua segunda viagem à América) traria, além desse relato imane, a segunda referência a práticas homossexuais entre indígenas de que se tem notícia nas Américas – sendo a primeira a carta do médico da frota de Colombo, Diego Alvarez Chanca em 1494 (Trexler, 1995, p. 65). De truculência são também 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 - cf *Figura 1* na próxima página).

Tais cenas são frequentes em relatos diversos e nos permitem perceber como o processo de imposição das sexualidades ibéricas nas Américas foi brutal⁶⁸ – isso certamente não está em discussão aqui⁶⁹ –; contudo, focar nessas narrativas traz o risco de vitimizar as populações indígenas e, assim, tolher suas reações a esses processos.

⁶⁸ 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.

⁶⁹ 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).



Figura 1 – Gravura de Theodor de Bry, representando a execução de “índios sodomitas” por Núñez de Balboa, publicada em “Grand Voyages, Vol. IV” (Frankfurt, 1594)

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 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 pesa 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 acima 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” (*Op. cit.* 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 algumas passagens desse capítulo:

Muitas pessoas pensam, por inadvertência, que esses povos, a quem chamamos de selvagens, pelo facto de viverem quasi como animaes, nos bosques e campos, têm, semelhantemente, o corpo todo pelludo, à maneira dos ursos, dos cervos e dos leões. E assim o pintam essas pessoas em suas ricas telas. Em summa, quem quiser descrever um selvagem lhe deve attribuir abundante pello, dos pés à cabeça, - característica sua tão inseparável quanto o é do corvo e a cõr negra. Tal opinião é inteiramente falsa, embora alguns indivíduos, como já tive occasião de ouvir, se obstinem em affirmar e jurar que os selvagens são cabelludos. Se têm tal facto como certo é porque nunca viram selvagens. E desse jaez é a geral opinião. Eu, porém, que já os vi, sei e affirmo seguramente o contrario. 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 cabello em algumas partes do corpo, assim como succede com qualquer pessoa – arrancam-no às unhas, conservando apenas o pello da cabeça. É esse um costume que têm em muita honra, tanto os homens quanto as mulheres. (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:

Yo pretendo (...) demostrar que la cultura europea generó una idea del hombre salvaje mucho antes de la gran expansión colonial, idea modelada em forma independiente del contacto com grupos humanos extraños de otros continentes. Quiero demostrar que los hombres salvajes son uma invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental. Dicho em forma abrupta: el salvaje es um homem europeu y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como uma transposición de um mito perfectamente estructurado cuya naturaleza solo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es um ingrediente original y fundamental de la cultura europea. (BARTRA, 1992, pp. 8-13)

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). O selvagem europeu, como bem demonstra Bartra, era coberto de pelos – o que explica as referências de Thevet e Léry.

Não se trata aqui de pensar as origens, aplicações e implicações do conceito de “barbárie” ou de “selvageria” (compreendidos por Bartra como dois conceitos diferentes), 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:

Otro estudio confirma mi idea de que los centauros, junto con el resto de seres salvajes, contribuyeron a dibujar los límites del espacio civilizado; este estudio, realizado por Page duBois⁷⁰ es un estimulante análisis comparativo de los centauros y las amazonas, y demuestra que ambos entre míticos fueran seres liminales que permitían señalar las fronteras de la *polis* griega. 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 com 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 em que los griegos concebían um espaço salvaje *en el seno de su mundo*: el carácter femenino mezclado con atributos masculinos configuró una imagen de salvajismo basada en una

⁷⁰ duBois, Page. *Centaurs and Amazons. Women and the Pre-History of the Great Chain of Being.*

combinación de exógenos, sino que formaron parte indisoluble de la sociedad griega. Pero, al mismo tiempo, la contradictoria idea de 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. (BARTRA, 1992, p. 22)

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 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 pela pena 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 1540⁷¹.

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:

Quero que saibam qual o motivo de se defenderem os índios de tal maneira. Não de saber que eles são súditos e tributários das amazonas, e conhecida a nossa vinda, foram pedir-lhes socorro e vieram dez ou doze. A estas nós as vimos, que andavam combatendo diante de todos os índios como capitãs, e lutavam tão corajosamente que os índios não ousavam mostrar as espáduas, e ao que fugia diante de nós, o matavam a pauladas. Eis a razão por que os índios tanto se defendiam. Estas mulheres são muito alvas e altas, com o cabelo muito comprido, entrancado e enrolado na cabeça. São muito membrudas e andam nuas em pelo, tapadas as suas vergonhas, com os seus arcos e flechas nas mãos, fazendo tanta guerra como dez índios. E em verdade houve uma dessas mulheres que meteu um palmo de flecha por um dos bergatins, e as outras um pouco menos, de modo que os nossos bergatins pareciam porcos espinhos. (CARVAJAL, 1941, p. 60-61)

⁷¹ Cf. Ugarte, 2009.

Nesta batalha, Orellana capturou “um corneteiro” (segundo Carvajal, chamado Cunyco) 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 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 coabitam 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. (*idem*, 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 *Ilíada*, 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 comprehensiva – 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 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:

Hay una jocosa escena en la que Polifemo declara que le gustan más los mancebos que las muchachas y, comparando al sileno con el

hermosísmo 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 exemplos⁷².

Jean de Léry, ao falar da cauinagem:

Mas é principalmente quando emplumados e enfeitados que matam e comem um prisioneiro de guerra em bacanais à moda pagã, de que são sacerdotes ébrios, que se faz interessante vê-los rolar os olhos nas órbitas. [...] É verossímil que fôssem tonéis de bom vinho da Espanha, com os quais os selvagens, sem o saber, festejaram a Baco. [...] Voltando aos caraíbas, devo dizer que nesse dia foram muito bem recebidos pelos selvagens, os quais os trataram magnificamente dando-lhes as melhores iguarias e também, como de costume, bastante caium. Nós, franceses, casualmente envolvidos na bacanal, também aproveitamos o banquete juntos aos *massucás*, isto é dos bons pais de família que dão comida aos viandantes. (LÉRY, 1941, pp.120-121; 196)

Léry 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 existe esse abominável vício”⁷³ (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 *Ainhān*, nome do diabo, que atormenta sem

⁷² 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.

⁷³ Aqui, na edição brasileira de 1941, Plínio Ayrosa adiciona uma nota: “Léry grafia *tyvire* a expressão *tebíra* ou *tebiró* do tupi costeiro. No guarani dizia-se *tebirón*, de *ebirón*, vil, corrupto, infame, sodomita. À prostituta, à mulher devassa, também é aplicável essa denominação”.

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 effémines et gens de néant...” (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:

[Sobre a nudez] Antes de encerrar este capítulo, quero responder aos que dizem que a convivência com esses selvagens nus, principalmente entre as mulheres, incita à lascívia e à luxúria. Mas direi que, em que pesem opiniões em contrário, acerca da concupiscência provocada pela presença de mulheres nuas, a nudez grosseira das mulheres é muito menos atraente do que comumente imaginam. Os atavios, arrebiques, postiços, cabelos encrespados, golas de rendas, anquinhas, sobressaias e outras bagatelas com que as mulheres de cá se enfeitam e que jamais se fartam, são causas de males incomparavelmente maiores do que a nudez habitual das índias, as quais, entretanto, nada devem às outras quanto à formosura. Se a decência permitisse mais, tenho certeza de que responderia a quaisquer objeções com vantagem. Limito-me a apelar para os que estiveram no Brasil e como eu viram essas coisas.

Não é meu intento, entretanto, aprovar a nudez contrariamente ao que dizem as Escrituras, pois Adão e Eva, após o pecado, reconhecendo estarem nus se envergonharam; **sou contra os que querem introduzir entre nós contra a lei natural, embora deva observar que, neste ponto, não a observam os selvagens americanos.** (LÉRY, 1941, P. 111) (negritei)

[Sobre o canibalismo] Poderia aduzir outros exemplos da crueldade dos selvagens para com seus inimigos, mas creio que o que disse já basta para arrepistar os cabelos de horror⁷⁴. É útil, entretanto, que ao ler semelhantes barbaridades, não se esqueçam os leitores do que se pratica entre nós. Em boa e sã consciência tenho que excedem em crueldade aos selvagens os nossos usurários, que, sugando o sangue e o tutano, comem vivos viúvas, órfãos e mais criaturas miseráveis que prefeririam sem dúvida morrer de uma vez a definhar assim lentamente. [...]

⁷⁴ Na edição brasileira consta nota informando que neste trecho a tradução latina de De Bry traz “inúmeros exemplos de suplícios semelhantes infligidos aos prisioneiros inimigos, todos tirados da história turca”. Esse dado será relevante na discussão que se segue.

Entretanto, mesmo não falando por metáforas⁷⁵, não encontramos aqui, nem na Itália e alhures, pessoas condecoradas com o título de cristãos, que não satisfeitas com trucidar seu inimigo ainda lhes devoram fígado e coração? E que vimos em França durante a sangrenta tragédia iniciada a 24 de agosto de 1572? Sou francês e pesa-me dize-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, Pp. 184-185)

Duas coisas saltam aos olhos nesses trechos. 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 acima, 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” nesses trechos 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 desrido 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 missionários⁷⁶). 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

⁷⁵ 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.

⁷⁶ Certamente uma discussão do tema à luz de Castro, 2002, seria interessante. Espero poder realizá-la apropriadamente no futuro.

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 terras⁷⁷.

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.

Como já foi dito aqui, a posição desses autores várias vezes é bastante ambígua⁷⁸. 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” (idem) – 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” (idem).

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

⁷⁷ 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.

⁷⁸ 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”.

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”! 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

Não é de admirar que essa gente, vivendo por desconhecer a verdade, nas trevas, não só appeteça a vingança como, tambem, empregue os maiores esforços em executá-la; uma vez que os proprios christãos, a quem os mandamentos divinos expressamente prohibem a vingança nem sempre assim o fazem. [...] Deixa de ser, pois, estranho que os selvagens, os quase, como já disse, vivem sem fé, nem lei, ponham na vingança, embora gratuita e desarrazoada, a causa de suas guerras. Loucura que mantêm e manterão por muitos annos, caso não mudem. Esse povo tem tão pouco entendimento que é capaz de pôr o mundo abaixo por causa do roubo de uma mosca. [...] Devo dizer, embora a contragosto, mas a bem da verdade, que os selvagens, por vingança, esmagam nos dentes piolhos e pulgas, - coisa mais de brutos que de racionaes⁷⁹. (THEVET, 1944, pp. 248-249)

Além disso, ao descrever os rituais antropofágicos no Maranhão, Thevet aponta que “não há animal feroz, nos desertos da Africa ou Arabia, que appeteça tão ardente mente o sangue humano quanto esses mais que brutaes selvagens” (p. 363). Aliás, no capítulo em que descreve “como esses bárbaros matam e devoram os prisioneiros de guerra”, Thevet assevera que “os cannibales e indigenas do littoral do rio do Maranhão são ainda mais crueis em relação aos espanhóes, excedendo os da Guanabara em atrocidade, quando se entregam a essas mesmas ceremonias. A historia não fala de nenhum povo, por mais barbáro, 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,

⁷⁹ 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 descriptivo do Brazil* [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”.

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 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:

Não basta ao selvagem americano andar totalmente nu, pintar o corpo de varias cores e arrancar-lhe o pello. Para tornar-se ainda mais disforme, perfura, quando ainda jovem, os labios, empregando, nessa operação, certa planta afiadissima. [...] É assim que os selvagens americanos se desfiguram, isto é, à custa de orificios 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 indios falar, retiram a pedra. E, então, se vê a saliva correr pelo conducto, - aspecto hediondo à vista. Esta gentinha, enfim, quando pretende zombar de alguem, costuma estirar a lingua pelo buraco destinado ao adorno. (THEVET, 1944, Pp. 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 derredor 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 cruzes (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 sobreiro 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 “sobreiro de penas de aves compridas e pardas, como de papagaio” e um “ramal grande de continhas brancas, miúdas, que querem parecer de aljaveira”)⁸⁰. 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, chapeus 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. Só os usam em determinadas solemnidades, por exemplo, nas ceremonias do massacre de seus contrarios, ou em algumas cauinagens [...]. E, mesmo quando trazem alguma camisa ou saiote de pouco valor, despojam-na, ou a suspendem aos ombros, - tudo pelo receio que têm de estragar o panno. [...] No mais, são muito fieis uns aos outros, se bem que a respeito dos europeus se mostrem mais affectedados e subtis ladrões possível, muito embora andem nus. E consideram excelsa virtude poder subtrahir dos franceses seja o que for. Digo-o, por experiência própria. Por volta do Natal, por exemplo, veio um cacique do país visitar o Senhor de Villegagnon. Nessa ocasião, seus companheiros furtaram-me as roupas, aproveitando-se de que me achava, no momento, doente. [em nota, Estevão Pinto explica haver se tratado do furto de um astrolábio de cobre do baú de Thevet. Ao vê-lo com o objeto pendurado no pescoço, o frade conseguiu reavê-lo “em troca do chapéu de um colono escocês, pouco antes falecido]. São os selvagens mais generosos do

⁸⁰ 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 jesuítico sobre os corpos indígenas.

que lhes é possível permitir a natureza. É verdade que, em relação às coisas recebidas das mãos dos colonos, denotam muita avareza... (THEVET, 1944, p. 181, 250 e 268)

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 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. Os jesuítas debruçar-se-ão com especial cuidado sobre estes costumes (vide p.ex. Anchieta 1846), e isto por uma razão pratica: tratava-se de construir famílias cristãs com os neófitos indígenas. Para tanto, era preciso reconhecer a verdadeira esposa entre as múltiplas esposas, sucessivas ou concomitantes, ou seja, a primeira que havia sido desposada com ânimo de ser vitalícia. Por outro lado, as regras de aliança dos índios contrariavam os impedimentos canônicos, e os missionários logo são levados a pedirem dispensas ao Papa dos impedimentos pelo menos de terceiro e quarto grau. 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 coabitá-lo 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(1575⁸¹): 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 a autora não haver logrado êxito em encontrar uma referência jesuíta à prática do “pecado nefando” entre os indígenas, ela existe.

⁸¹ A autora não se refere aqui a “Singularesidades 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 que'elles sont grosses, ny apres 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 or never captured a prisoner, he will be called a *Mébek*, an idler and a coward (... *et ne permettent jamais la mere, que sa fille couche avec un homme, s'il n'a pris pour le moins un ou deux prisonniers et qu'il n'ait changé de nom dès son enfance, par ce qu'ils croient que les enfants qui seroient engendrez d'un Manem, c'est à dire, d'un qui n'a pris quelque esclave, ne feroient jamais bon fruict, et seroient Mébek, c'est à dire foibles faiseants et craintifs;* Thevet, 1575, fl. 932). Nesse sentido, Thevet parece fazer uma descrição entre os sodomitas (*tibira*) e os covardes ou empanemados (*mébek*).

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, negritei)

Nesse sentido, as observações de Pero Corrêa lembram muito o que escreve Gandavo, em passagem apresentada no princípio deste capítulo:

Algumas Indias ha que também 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 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], Pp. 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 peçonhento⁸², que lho faz logo inchar, com o que têm grandes dores, mais de seis meses, que se lhe 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. (SOUZA, 2000, pp. 235-236, negrito)

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. Claro neste sentido é a clássica passagem das cartas de Vespuícius 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” (Vespuícius, 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 trovale 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 tamanha 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 esquartejar o jovem que haviam matado, enquanto nós olhávamos em vão, mas não era em vão que nos mostravam os pedaços

⁸² 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 fórmā. 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 incurável: não só se tornam eles feios pelo aspetto horrivel da doença, como tambem mancham e infecionam 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 Vespuícius 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” (Vespuícius, 2003, p. 41).

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 (figura 2), 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 (ver abaixo).



Figura 2 – Xilogravura anônima Lettera de Amerigo Vespuício. Edição alemã de Joannes Gruninger (Estrasburgo, 1509)

E é justamente sobre esses aspectos que se focará o controle dos europeus, e muito especialmente dos missionários. Isso fica claro nas leituras dos cronistas, em especial no capítulo “De uma escrava de Japi-Açu encontrada em adultério”, relatado por D’Abeville em sua *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão*. Ao líder indígena Japiaçu foi trazida, durante uma cauinagem, “uma de suas escravas”, surpreendida em adultério. Segundo D’Abeville, já embriagado pelo *cauim*, mandou Japiaçu que a índia fosse morta, o que aconteceu sem demora, tendo sido prontamente esquartejada. Segue D’Abeville: “A notícia da ocorrência correu célere, principalmente entre os índios, que se mostraram muito aflitos, receando o desgôsto dos franceses” (D’Abeville, 1945, p. 132). Incontáveis são os casos de retaliações por parte dos europeus aos indígenas por atos de guerra ou antropofagia, mas o caso de Japiaçu possui um diferencial: traz-nos o olhar indígena sobre a questão. A cena tem qualquer coisa de jocosa: Japiaçu, sabendo que os franceses buscariam julgá-lo e puni-lo, fica em sua cabana com esposa e filhos, enquanto o francês François de Rasilly, com os de mais alta patente em sua tropa, enquanto “ao som das cornetas era a residência [de Japiaçu] cercada pelos mosquiteiros”. Ao entrarem encontram-no calmo, deitado em sua rede.

O desenrolar certamente vale a citação integral:

Japi-Açu, sem tremer nem abalar-se, cumprimentou o sr. de Rasilly, segundo o costume, dizendo-lhe: *Erê Jupê*, [que significa] já chegaste? Ao que o sr. de Rasilly respondeu encolerizado: “não, homem mau”. Imediatamente principiou o sr. [Charles] des Vaux a demonstrar-lhe a falta cometida com tal escândalo após haver recebido tantos benefícios e favores dos senhores loco-tenentes-generais; devia êle ter-lhes denunciado o crime de sua escrava, para que êles a punissem, e não fazê-lo pessoalmente, pois era da competência dos chefes que o Rei da França enviara para governá-los. Assim respondeu Japi-Açu: “foram os chefes e tu que mataram essa mulher, e não eu; pois prevendo os efeitos do vinho de caju eu estava resolvido a ir a Taburucu [Itapecuru] construir uma canoa durante as festas, de mês de ser levado a cometer algum despropósito. Mas vós me fizestes demorar tanto tempo nessa ilha para erguer o estandarte de França que quando para cá voltei fui solicitado a comparecer à assembleia e não pude recusá-lo. Trouxeram-me essa mulher que eu havia libertado e desposado e me contaram que ela fôra achada em adultério com um índio, em desobediência às leis de nosso país. Mandei matá-la. Fiz isso porque estava cego de raiva e bêbado. Mas ouvi muita vêzes dos franceses que é permitido matar as mulheres quando surpreendidas em adultério” (D’ABEVILLE, 1945, pp. 133-134)

Assim, temos claro o poder de agência indígena sobre as tentativas de intervenção europeias sobre suas vidas. Ainda que tivessem, eventualmente, algum discurso de caráter religioso, as formas de ingerência sobre as corporalidades indígenas, bem como a pecha

de amoraes, luxuriosos, sodomitas e polígamos que lhes era imposta articulam-se, necessariamente, com relações de poder e subordinação.

Como afirma Trexler, nesse sentido, 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 conexão com o demônio e com as forças do mundo inferior. (BARTRA, 1997, p. 79)⁸³

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 brasílica 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,... Era função dos jesuítas por “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

⁸³ 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.

ressuscitou ao índio Diogo para poder batizá-lo! A missão jesuíta no Brasil era vista como uma tarefa 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 que

As representações do índio como súditos dos demônios persistiam de Anchieta a Vieira, de Léry a Evreux, de Knivet a Nieuhof. [...] O padre [António Blázquez] teve a oportunidade de presenciar uma cena impressionante, mais uma evidência da presença demoníaca. Seis mulheres nuas, relatou o jesuíta, cantavam pelo terreiro, faziam gestos, meneios e mais pareciam “os mesmos diabos”. As índias cobriram seus corpos com penas vermelhas e nas cabeças traziam enfeites de penas amarelas. Para alegrar a festa, tangiam flautas confeccionadas com as “canelas dos contrários”. A cerimônia ocorria durante sete ou oito dias antes da execução dos prisioneiros. Antecediam, portanto, os rituais de canibalismo. O capuchinho Claude d’Abbeville presenciou uma festividade muito semelhante à relatada pelo padre Blázquez. O religioso francês surpreendeu-se ao entrar em uma cabana onde ocorria uma “cauinagem”. No interior da morada indígena encontrou uns grandes tachos de barro cercados de fogo e com a bebida fumegando. Os “selvagens” estavam completamente nus, descabelados e alguns revestiram o corpo com penas coloridas. Muitos deles inspiravam a fumaça do tabaco pela boca e soltavam pelas narinas; outros dançavam, saltavam, cantavam e gritavam. Os índios reviravam os olhos e mais pareciam figuras infernais. A tribo permanecia neste estado durante dois ou três dias seguidos, não descansava, não dormia e não comia até o término do suprimento da bebida. (RAMINELLI, 1996, p. 116-118)

Em todos os sentidos a descrição das “bacanais indígenas”⁸⁴, regadas a cauim e luxúria em larga medida fornecia 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.

⁸⁴ 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 posible! – 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 encendido 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 desritor do que, necessariamente, sobre quem é descrito.

Outro exemplo disso era o claro paralelo entre a descrição das moradias indígenas com o inferno segundo o Irmão António Blázquez⁸⁵ (mencionado por Raminelli na passagem 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”⁸⁶:

Com isto nos despedimos d'elles, e também porque abafavam os meninos não acostumados ao fedor de suas casas⁸⁷; 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, todavia ficou-se-nos mais imprimido com uma invenção que vimos sahindo d'esta, a qual é esta: Vinham seis mulheres nuas pelo terreiro, cantando a seu modo, e fazendo taes gestos e meneios que pareciam os mesmos diabos. Dos pés até á cabeça estavam cheias de pennas vermelhas; em suas cabeças traziam umas como carochas de penna amarella. Em as espaldas levavam um braçado de pennas que parecia coma de cavado, e por alegrar a festa tangiam umas frautas que têm, feitas das canellas dos contrários, para quando os hão de matar. Com estes trajos andavam ladrando como cães, e contrafazendo a falia com tantos momos que não sei a que os possam comparar; todas estas invenções fazem sete ou oito dias antes de os matar. [...] Espectaculo era este que a quem o vira lhe saltaram as lagrimas de compaixão de uns e de outros, porque ás empennadas lhe parece que estar assim vestidas é a maior bemaventurança do mundo, e têm para si que não ha nem trajes nem invenções tão polidas como as suas; aos contrários lhe têm persuadido que em fazer todas aquellas ceremonias são valentes e esforçados, e logo lhe chamam fracos e apoucados si com o medo da morte refusam de fazer isso; e d'aqui succede que por fugir esta infâmia, a seu parecer grande, fazem cousas ao tempo de morrer que será incredivel a quem não n'o tem visto, porque comem e bebem e se deleitam (como homens sem sentido) em os contentamentos da carne, tão devagar como si não houvessem de morrer. (DESCONHECIDO, 1931. pp. 173-174)

⁸⁵ *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.

⁸⁶ *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, “Quinto exercício: Meditação do Inferno”

⁸⁷ Nesse ponto há uma nota na edição de 1931 das *Cartas Avulsas*, possivelmente escrita por Afrânia 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 indios, de uma repellente sujidade, não aturada mais nem pelos seus filhos criados pelos Jesuitas. 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...”

Evidentemente que tais perspectivas se inserem em um corpo muito mais amplo de representações que partem do controle sobre o corpo e mortificação dos sentidos como preceitos básicos a serem seguidos:

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. 81 – Nona, refrear a vista, exceto ao receber ou despedir a pessoa com quem falar. 82 – Décima adição é sobre a penitência, a qual se divide em interna e externa. A interna é doer-se de seus pecados, com firme propósito de não cometer esses nem quaisquer outros. A externa, ou fruto da primeira, é castigo dos pecados cometidos. E, pratica-se, principalmente, de três maneiras. 83 – A primeira [maneira] é sobre o comer, [...] 84 – A segunda [maneira] é sobre o modo de dormir [...] 85 – A terceira [maneira] é castigar a carne, a saber, dando-lhe dor sensível, a qual se dá, trazendo cilícios ou cordas ou barras de ferro sobre a carne, flagelando-se ou ferindo-se e outras formas de aspereza. 86 – Nota. O que parece mais prático e mais seguro na penitência é que a dor seja sensível na carne, mas que não penetre nos ossos; de maneira que cause dor e não enfermidade. Pelo que, parece que é mais conveniente flagelar-se com cordas delgadas que dão dor por fora, e não doutra maneira que cause enfermidade notável por dentro. [...] 89 – A terceira [nota] é que, quando a pessoa que se exercita ainda não acha o que deseja, como lágrimas, consolações, etc., muitas vezes é proveitoso fazer mudança no comer, no dormir, e outros modos de fazer penitência; de maneira que nos mudemos, fazendo, dois ou três dias, penitência, e outros dois ou três, não; porque a alguns convém fazer mais penitência e a outros menos; e também porque, muitas vezes, deixamos de fazer penitência, por amor dos sentidos e por juízo erróneo de que a pessoa não a poderá tolerar sem notável enfermidade; e, outras vezes, pelo contrário, fazemos demasiada, pensando que o corpo a possa suportar; e, como Deus nosso Senhor conhece infinitamente melhor a nossa natureza, muitas vezes, nas tais mudanças, dá a sentir a cada um o que lhe convém. (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”⁸⁸

Parte 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 jesuítica, como indicado anteriormente) partia da concepção de que o controle sobre o corpo era não apenas reflexo de uma postura cristã e “civilizada” (expressão usada aqui em contraponto a 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. Nesse sentido, o medo operou como uma efetiva ferramenta jesuítica 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,

⁸⁸ Trecho de carta de José de Anchieta para Diogo Lainez, em janeiro de 1565.

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 e 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:

O cotidiano dos indígenas nas missões estava organizado da seguinte forma: durante o dia, iam à missa e à pregação; trabalhavam no campo e eram alfabetizados. No período da noite, eram doutrinados. Observando esse controle temporal, percebe-se que os índios estavam subjugados a uma rígida disciplina, despojando-os da liberdade para seguirem as normas determinadas pelos frades. [...] Logo, se eles praticassem “infrações” do tipo nudez, bebedeira, fornicação, poligamia, obscenidade de atos, rixa, desenvoltura de sua língua(gem) e não cumprissem as determinações impostas pelos religiosos – como assiduidade nas missas e na escola, prática do jejum, cultivo das roças, entre outras – eram castigados fisicamente com extremo rigor. Os castigos praticados exacerbadamente pelos religiosos franciscanos contra os indígenas eram as palmatórias, que tinham sua quantidade definida de acordo com a gravidade da infração; as prisões, que podiam durar de uma noite a aproximadamente oito dias; e o suplício no tronco, onde o índio era preso por um ou dois dias, além de ser açoitado com trinta chibatadas diárias. (LIMA e 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 inacianos 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:

Sangenis se propôs, em sua tese de doutorado, a recuperar a importância dos franciscanos na história da educação brasileira. Para tanto lançou mão de ampla documentação, questionando a historiografia que teria encarado a história dos franciscanos “à base de muitos preconceitos, de

pouca crítica e, ousaria dizer, de uma renitente preguiça". Mostrando a rivalidade entre jesuítas e franciscanos em vários âmbitos, mas especialmente na questão da primazia da ação missionária no Brasil, o autor buscou descontruir a historiografia, a seu ver tendenciosamente favorável aos jesuítas. Sua conclusão, contra o “pensamento único” imposto pelo jesuitismo, afirma a importância decisiva da presença franciscana na formação de nossa cultura. No entanto, ainda que pelo avesso, a própria tese de Sangenís reconhece a hegemonia dos jesuítas e, portanto, a predominância de sua influência na história da educação brasileira. Com efeito, 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 parcos recursos humanos e materiais e contando apenas com o apoio das comunidades e, eventualmente, das autoridades locais. **Diferentemente, os jesuítas vieram apoiados tanto pela Coroa portuguesa como pelas autoridades da colônia.** [...] Guiando-se pelas mesmas ideias e princípios, os jesuítas estenderam sua ação praticamente ao longo de todo o território conquistado pelos portugueses na América Meridional. (SAVIANI, 2010, p. 41) (Destaquei)

Aliás, como aponta Rita Heliósa 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 problema⁸⁹ no tocante à questão indígena no país até o século XIX (quando o foco se desloca para a terra⁹⁰), e se cabiam aos jesuítas tal controle, pode-se dizer que competiam 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 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,

⁸⁹ Cf. Cunha 1992a; Perrone-Moisés, 1992; e Almeida, 1997.

⁹⁰ Cf Cunha, 2012, p. 21; e Cunha, 1992b, p. 4.

em se tratando da ação jesuítica 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*⁹¹, como propõe Saviani (2010, p. 56), por outro lado as ações inacianas junto a eles suscitaram um conjunto de questões a partir do Plano de Conversão do Gentio (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, pp. 91-92):

Particularmente em duas destas correspondências, no “Diálogo sobre a conversão do gentio” (1556-1557) e no “Plano Civilizador” (1558), Nóbrega sistematizou uma justificação teológica e política para o uso do medo na conversão. São nelas que encontramos os primeiros sinais de mudanças conceituais realizadas por teólogos jesuítas no seio da *seconda scholastica*⁹². [...] Nessas cartas Nóbrega desenvolveu um dos alicerces da teoria política jesuítica – a legitimização da autoridade através do consentimento gerado pelo medo – que foi mais tarde sistematizada pelo teólogo jesuítico Juan de Mariana, em seu *Rege et Regibus Institutione* (1599). Tanto Mariana quanto Nóbrega, assim como os dominicanos antes deles, argumentam que a legitimidade do poder político se assenta no consentimento voluntário dos súditos. Mas diferentes de seus pares dominicanos, os dois jesuítas argumentam,

⁹¹ 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* jesuítico baseava-se no *modus parisienses*, no qual os alunos eram divididos em classes conforme seu conhecimento (Cf. Saviani, 2010).

⁹² Sobre a *seconda scholastica* (e as diferenças em relação aos dominicanos), o autor escreve que “Assim como os dominicanos, os jesuítas eram parte integrante da *seconda scholastica*, um movimento teológico quinhentista que visava o aggiornamento [palavra proveniente do italiano *aggiornare*, isto é, “atualizar”] da teologia de São Tomás de Aquino para enfrentar os desafios da Reforma Protestante. Diferente dos dominicanos, no entanto, os teólogos jesuítas da Península Ibérica ousaram reinterpretar o tomismo, levados a realizar algumas das mais importantes mudanças conceituais na teologia moral no pensamento político tomista. [...] Visando a justificação da escravidão voluntária dos índios os missionários substituíram a interpretação dominicana do direito natural – segundo a qual direitos naturais são dádivas inalienáveis – pelo conceito de direito subjetivo, definindo-o como uma faculdade humana (*facultas*) que a pessoa pode alienar segundo a sua vontade.” (idem, p. 13; p.19). Sobre o tema – com foco mais antropológico que político, como opta Eisenberg – também escreve Cunha (1986). Como ela aponta (p. 156) a discussão sobre a servidão voluntária, que se inicia no século XVI irá perdurar até o século XVIII, passando a partir do século XIX para a escravidão africana no Brasil.

como Hobbes argumentaria mais tarde, que o medo é a causa do consentimento que legitima a autoridade política.

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

Exemplos deste tipo de intervenção, sujeição e controle - a “forja”, a que se refere Nóbrega em seu *Diálogo* - são inúmeros na correspondência jesuíta⁹³:

Vêm todos á missa aos domingos e festas e os mais se mordem de inveja e de odio pelo favor que lhes mostramos. [...] Verdade é que nos offerecem grande consolação alguns conversos, homens e mulheres, com a boa vida que levam, empregando o dia a trabalharem toda a semana (o que dantes só as mulheres faziam) e abstendo-se, aos domingos, tanto ou mais do que nós, de trabalhos servis. Sucedeu um dia que estando uma rapariga a trabalhar, veiu-lhe, sem saber como, tamanha dôr de barriga que teve de voltar á casa, aonde se lhe dizendo que era dia santo, tão grande pezar a assaltou que foi a um Padre que pedisse a Deus ter misericórdia dela, pois só por ignorancia o fizera, e logo ficou curada naquele mesmo instante. (Carta de Padre João Azpícueta Navarro, 28 de março de 1550)

⁹³ O número extenso de citações a seguir se justifica tanto para corroborar nossa argumentação quanto por se tratarem de fontes de difícil acesso. Espero, assim, poder contribuir no interesse por futuras pesquisas em torno desse material.

E, querendo nos deles despedir, os fiz primeiro benzer e, vendo as pedras preciosas que traziam nos beiços e no rosto, lhes disse que os estorvavam a se saber benzer quasi por riso, o que elles tomaram de verdade, e, sendo de muito preço as lançaram onde nunca mais apareceram, o que me consolou muito (Carta do Padre João de Azpícueta Navarro, 1551)

Logo que aqui chegámos, começaram muitos a se apartar de suas mancebas, e de outros peccados: parece-me que foi por medo, por lhes parecer que trazíamos poder para os castigar. (Carta do Padre Antonio Pires, 2 de agosto de 1551)

Os dias passados fizemos alguns cristãos, dos quais depois alguns se tornaram a seus costumes, e querendo-o o Senhor castigar foi a mortandade⁹⁴ nelles tanta que foi causa de pasmo, mormente nos filhos e filhas mais pequenas, os quais parecem não ter culpa, mas querendo o Senhor povoar a gloria e avisar os que quizerem lá ir que guardem seus mandamentos, andam tão atemorizados que se tiram de seus costumes. [...] Disse elle [o cacique, com quem o autor da carta havia tido desentendimentos por conta da ação dos pajés na aldeia – combatida pelos jesuítas e defendida pelo cacique] que não havia de morrer, que os velhacos morriam e não ele que era bom. Caminhando um pedaço do caminho com uma lança às costas, falando nestas cousas, dahi a tres ou quatro dias morreu de uma terrível morte, de que estão mui medrosos e muito nos temem, mormente a nosso padre Nobrega. (Carta de Vicente Rodrigues, 17 de março de 1552)

E sucedeu uma grande mortandade destes que tornaram atraç, por que assi pequenos, como grandes morriam e muitos mais dos pequenos, por que quiz Nosso Senhor salvar os filhos que morriam no estado de inocência bautizados e com sua morte castigava os pais, com que temiam o Senhor de maneira que por estes e outros castigos se vai pondo a terra em costume que os que se querem bautizar conhecem já que, si não viverem christâamente que os castigará muito Nosso Senhor[...].(Outra carta de Vicente Rodrigues, 17 de março de 1552)

Uma vez fui a uma destas aldeias (como de costume), cujo Principal era um que o nosso Padre Nobrega tinha feito catechumeno, o qual toda a noite com os seus fallou sobre cousas de Deus muito a propósito e, entre outras, dizia aos nossos: *Quem me dera que eu fosse educado em os vossos costumes, que são os verdadeiros, porquanto querendo mudar muito me há de custar o tirar-me dos meus;* e, voltando-se para um dos seus disse: *Cada vez mais abomino estes nossos usos; digo-vos, ainda que não vos pareça bem, que me hei de retirar com o Padre e viver como elle, abandonando o meu principado.* (Carta de Vicente Rodrigues, 17 de setembro de 1552) (itálicos no original)

Este logar de Indios convertidos em que estamos se chama Piratininga e está dez léguas pela terra a dentro onde temos egreja; todos os

⁹⁴ Possivelmente devido à varíola, vista pelos jesuítas como castigo aos indígenas por seus pecados. Como observam Gurgel e Rosa (2012), em todos os relatos jesuíticos “havia o senso comum sobre o caráter punitivo da doença e, por esse motivo, atribuía-se a eclosão das epidemias à interferência divina, fosse entre os indígenas, que andavam nus, alimentavam-se de carne humana e, sobretudo, eram pagãos, ou entre os franceses que, apesar de cristãos, representavam perigo aos domínios lusitanos”. (p. 391)

domingos e dias de festa há sermão e depois do offertorio se saem os catechumenos; pela semana há doutrina na egreja duas vezes ao dia; temos tão bem escola onde ensina um Irmão a ler e escrever os meninos e alguns a cantar, e quando algum é preguiçoso e não quer ir á escola, o Irmão o manda a buscar por outros e seus pais folgam muito de os castigar. (Pero Correa, 8 de junho de 1554)

Não estão sujeitos a nenhum rei ou chefe e só têm alguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso frequentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer; os filhos obedecem aos pais conforme lhes parece; e finalmente cada um é rei em sua casa e vive como quer: por isso nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência. [...]. A isto acrescenta-se também que, tendo-se dirigido todas as orações e gemidos dos nossos irmãos, desde que estão cá, a pedirem continua e fervorosamente a Deus se dignasse mostrar claramente o caminho, pelo qual estes gentios se haviam de levar a fé, agora acabou Ele por mostrar grandíssima abundância de ouro, prata, ferro e outros metais antes bastante desconhecida, como todos dizem, e esta abundância julgamos que será ótimo e facilíssimo meio, como já nos ensinou a experiência. Pois, vindo para aqui muitos cristãos, sujeitarão os gentios ao jugo de Cristo, e assim estes serão obrigados a fazer, por força, aquilo a que não é possível levá-los por amor (Carta de Anchieta a Loyola, 1 de setembro de 1554)

... têm grande obediencia aos Padres, ninguem da aldêa vai fóra sem pedir licença aos Padres, e si algum faz alguma travessura, faz a penitencia, que lhe dão, e ás vezes é disciplinar-se na egreja [ie, flagelar-se]. [...] [O governador] mandou prender ao feiticeiro e a outro que contra a doutrina fallava, estiveram presos sete ou oito dias, até que pelos rogos dos Padres os soltaram, de que ficaram todos amedrontados, que dahi por deante se começaram a encher as egrejas; favoreceu a isto muito mandar o Governador por sua lingua pregar-a auctorizar-lhes, que nós ensinávamos, de maneira que subitamente vimos o notavel proveito que nasceu de se castigar áquelle feiticeiro, porque d'onde antes nem com rogos nem com importunações queriam á egreja, depois logo, como ouviam a camainha acudiam todos [à igreja]. [...] e os Indios se sujeitaram com isso mais, e se fizeram muito nossos obedientes; assim que por experiencia vemos que por amor é mui dificultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo [...] porque é gente que por costume e criação com sujeição farão d'ella o que quizerem, o que não será possível com razões nem argumentos. (Carta de Manuel da Nóbrega, “quadrimestre de janeiro até abril de 1557, ao Padre Inácio de Loyola)

[A carta narra as primeiras ações do Governo de Mem de Sá] ... fez logo ajudar quatro aldeias em uma grande, para que com isto pudessem mais facilmente ser ensinados daquelles que estavam aqui mais perto da cidade, e, a todos os que pôde, obriga que não comam carne humana, e fal-os ajudar em grandes povoações; começou já a castigar a alguns e começa a pôr-os em jugo, de modo que se leva outra maneira de proceder que até agora não se teve, que é por temor e sujeição; e pelas mostras que isto dá no principio, conhecemos o fructo que adiante se

seguirá⁹⁵. (Carta do Irmão Antônio Blasquez, 1558 – data exata não disponível)

Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso se S. A. os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pola terra adentro e repartir-lhes o serviço dos índios àqueles que os ajudarem a conquistar e senharear, como se faz em outras partes de terras novas, e não sei como se sofre, a geração portuguesa que entre todas as nações é a mais temida e obedecida, estar por toda esta costa sofrendo e quase sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo. (Carta de Manuel da Nóbrega ao Padre Miguel de Torres, em 8 de maio de 1558/ Plano Civilizador)

... sucedeu que outro Negro [ou seja, um indígena] [...] desprezou as leis que já disse, e comeu carne humana com todos os seus em grandes festas. Ao qual o Governador mandou chamar, ficando assentado que, si não viesse, o mandaria logo prender; o qual, conhecendo a sujeição, veio logo, tendo para si que em chegando o haviam de matar, como o língua que o foi chamar o contou; e antes que se partisse dos seus, lhe fez uma falla aconselhando-lhe que trabalhassem de ser bons e não curassem de ir dali, porque elle pagaria por todos. Sucedeu a cousa de maneira que, vindo o Negro á casa do Governador, foi mal recebido delle, e o Negro se lhe lançou aos pés e lh'os beijou e lhe pediu perdão, oferecendo-se logo a que fossem lá os Padres porque estavam apparelhados para fazerem tudo o que lhe mandassem; tudo isso com taes signaes de contricção que mereceu perdoar-lhes isto. Veiu logo outro Principal a fazer o mesmo. (Carta do Padre Antônio Pires, de 19 de julho de 1558)

... de maneira que todos tremem de medo do Governador [...]. Este temor os faz habeis para poderem ouvir a palavra de Deus; ensinam-se seus filhos; os inocentes que morrem são todos bautizados; seus costumes se vão esquecendo e mudando-se em outros bons, e, procedendo desta maneira, ao menos a gente mais nova que agora ha e delles proceder, ficará uma boa christandade. (“Carta da Bahia”, escrita sem indicação de autor, 12 de setembro de 1558)

A obediencia que têm é muito para louvar a Nosso senhor, porque não vão fóra sem pedir licença, porque lh'o temos assim mandado por sabermos onde vão para que não vão comunicar ou comer carne humana ou embebedar-se a alguma aldêa longe; e, si algum se desmanda, é preso e castigado pelo seu merinho e o Governador faz delles justiça como de qualquer outro Christão e com maior liberdade. [...] Os feiticeiros são de nós perseguidos e outras muitas abusões [ie, “superstições”] que tinham se vão tirando, mas nos casos particulares

⁹⁵ Em seu *Vida do Padre Manuel da Nobrega*, Antônio Franco escreve que “No anno de 1558, indo por Governador do Estado Men de Sá, teve com ele o padre Nobrega estreita amisade. Fez leis mui proveitosas ao bem dos Indios, como foram prohibir-lhe aos confederados commosco comerem carne humana; que não fizessem guerra sem que ele e seu conselho approvasse; que vivessem em aldeias grandes, fizessem ingrejas e casas aos Padres. Que os cultivassem. **Estas leis attribuiram todos a influxo do padre Nobrega.**” (Nóbrega, 1931, p. 41) (Destacamos). Dessa forma, e a julgar pelo conjunto da correspondência do período, é bastante coerente supor que tais ações de Mem de Sá houvessem sido levadas a cabo por aconselhamento de Nóbrega.

que contarei poderão entender melhor o que digo. Aconteceu que um irmão do meirinho e Principal da villa se foi a uns matos onde uma velha estava guardando a fructa e a matou, dizendo que esta velha e o seu espirito o fizera estar doente muito tempo; este foi preso e por ser a primeira justiça e por amor de seu irmão o meirinho, foi açoitado e lhe cortaram certos dedos das mãos, de maneira que pudesse ainda com os outros trabalhar: disto ganharam tanto medo que nenhum fez mais delicto que merecesse mais que estar alguns dias na cadêa. [...] [Um de meus desejos é] ver o Gentio sujeito e mettido no jugo da obediencia dos Christãos, para se nelles poder imprimir tudo quanto quizessemos, porque é elle de qualidade que domado se escrevera em seus entendimentos e vontades muito bem a fé de Christo, como se fez no Perú e Antilhas, que parece Gentio de uma mesma condição que este, e nós agora o começamos de ver a olho por experientia, como abaixo direi, e, si o deixam em sua liberdade e a vontade, como é gente brutal, não se faz nada com elles, como por experientia vimos todo este tempo que com elle tratamos com muito trabalho, sem d'elle tirarmos mais fructo que poucas almas innocentes que aos céus mandamos. (Carta de Manuel da Nóbrega “Aos padres e irmãos de Portugal”, escrita em 1559 – data exata não disponível)

Tinha um Indio uma filha e por não querer estar com elle, para lhe fazer o que fosse necessario, vendeu-a aos Christãos. Sabendo-o o Padre, me mandou que lhe puzesse um temor, dizendo-lhe que não lhe visse mais seu rosto nem apparecesse ante si [...], nem fallasse mais nelle, mas que si morresse que o havia de enterrar nos muladares⁹⁶. Ficou o pobre Negro confuso, pondo-me muitas escusas por que a vendera; mas eu encarecia-lhe mais o negocio, ao que elle tornava a replicar que lho perdoassem, que elle não faria outra, e como desconfiado de poder alcançar nossa amizade, me disse que se queria ir a outra banda, por que nem elle a nós, nem nós outros a elle o víssemos, por estar mui envergonhado. Então, vendo-o, o consolei com brandas palavras encarecendo-lhe ainda seu peccado, e por ver sua firmeza e constancia lhe disse: Si tu fores e te puzeres de joelho diante do Padre, pedindolhe que te perdoe e tomares umas disciplinas e te fores açoitando pela villa, eu fico por fiador que te perdoará. Fel-o assim; e entrando o Negro pela casa, fingiu o Padre que estava muito agastado e não ousou pôr-se de joelhos como se dispunha quando entrou. Perguntaram-lhe o que buscava. Disse que vinha por seus pecados que tinha feito. Finalmente para abreviar, elle se despiu e tomou umas disciplinas, se foi publicamente açoitando pela villa e aos que lhe perguntavam por que se açoitava, respondia que por suas maldades e por poder alcançar a amizade de Deus e do Padre. [Mais à frente o autor da carta narra o caso de outro indígena que havia vendido a sobrinha] Deu-se-lhe a mesma penitencia que ao outro, e foi por toda a villa nú, açoitando-se, pregando mui alto e manifestando sua culpa. O que dizia (segundo depois soube) era que altas vozes pregava que Nosso Senhor estava mui enojado contra elle por haver vendido sua sobrinha, mas que esperava elle que com aquillo que fazia lhe havia de perdoar. Depois de haver corrido a villa, se veio a nossa egreja e pedio ao Senhor que lhe perdoasse e o mesmo fez diante do Padre, pondo-se de joelhos e com as mãos levantadas pedindo misericordia, que não queria roupa nem

⁹⁶ Monturo no qual se amontoa esterco.

ferramentas, pois tanto mal e damno lhe causaram, e nunca se quiz levantar até que o Padre lhe disse que se levantasse. (Carta do Irmão Antônio de Sá, 13 de junho de 1559)

Este foy preso e, por ser a primeira justiça e por amor de seu irmão, ho meirinho, foy açoutado e lhe cortarão certos dedos das mãos de maneira que podesse ainda com os outros trabalhar. Disto ganharão tanto medo, que nenhum fez mais delicto que merecesse mais, que estar alguns dias na cadea. (Carta de Manuel da Nóbrega, 5 de julho de 1559)

[Os índios] venderam tambem toda plumagem que tinham para se vestirem elles e suas mulheres, e o terem feito isto é signal muito certo de haver o Espírito Santo tocado os seus corações [...] Estavam algumas povoações dos Indios afastadas desta aldêa; por isso não se lhes podia socorrer por estarem longe de nós e disto resultava um grande mal, porque os que nós outros doutrinavamos tinham estas povoações por suas guaridas, onde iam quando queriam e celevram por ali seus beberes e bailes, com outros ritos gentílicos, que os Padres se esforçavam por desarmaigar-lhes quanto podiam. Atalhou-se este mal com mandar o Governador um homem de resolução para que de sua parte os fizesse a todos passar para a povoação onde os Padres doutrinavam, e si não quizessem obedecer, lhes queimasse as casas [...]. (Carta do padre Antonio Blasquez, 10 de setembro de 1559)

Tão bem quinta-feira de endoenças⁹⁷ ordenamos uma procissão, em a qual houve muitos disciplinantes⁹⁸ e feriram-se tanto que foi necessário muitos deles curarem-se em casa. (Carta do Padre João de Mello, 13 de setembro de 1560)

Ajudou grandemente a esta conversão cahir o Senhor Governador na conta, e assentar que sem temor não se podia fazer fruto. E além do que por si fazia, ordenou que houvesse em cada povoação destas um dos mesmos Indios, que tivesse carrego de prender em um tronco os que fizessem cousa que pudesse estrovar a conversão, e isto quando nós lh' o dizemos. E hão tanto medo a estes troncos, que, depois de Deus, são elles causa de andarem no caminho e costumes que lhes pômos, e pretendemos que já que não forem bons os grandes, ao menos não estorvem aos pequenos, nem os mettam em seus maus costumes, e com virem á doutrina, e viverem como cristãos, e não se permittirem feiticeiros antre elles, nem outros peccados perigosos [...]. (Carta do Padre Ruy Pereira, de 15 de setembro de 1560)

Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta capitania para a conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira, com que sejam sujeitados e postos sob o jugo. Porque, para este gênero de gente, não há melhor pregação que espada e vara de ferro. (Carta de José de Anchieta, 16 de abril de 1563)

Estes exemplos parecem ser suficientes para demonstrar como a sujeição pelo medo passava não apenas por punições físicas e psicológicas, mas também por atos vistos

⁹⁷ Solenidades religiosas realizadas na quinta-feira santa.

⁹⁸ O termo se refere ao auto-flagelo com cordas, chamadas “disciplinas”.

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 acrescer a fé em Cristo, mas também exerce seu poder para assenhorar-se das riquezas temporais da Índia” (citada em 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 inacianos 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 obediência⁹⁹, 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

⁹⁹ 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 encorporados en la Compañía quanto a sí mesmos*).

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 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 possuirmos 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 jesuítico, 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)

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 – encobrindo 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 fictícias¹⁰⁰”.

Outro exemplo vem de texto recente, escrito 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)¹⁰¹

¹⁰⁰ “Race is no more mythical and fictional than gender, both fictional fictions”.

¹⁰¹ 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

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.

meanings, in some contexts it refers to people who have multiple genders, either simultaneously or over time.

Capítulo 3

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 dentro de 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”¹⁰²

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

¹⁰² Trecho do parágrafo 3 do Diretório dos Índios, de 1757.

ou coexiste inteiramente ou é traduzida em termos consistentes com a jurisdição do Estado. (p. 10).¹⁰³

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 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, mencionada acima, 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 porta de entrada, ainda que não nos restrinjam 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

¹⁰³ 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.

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” (idem).

Trata-se, assim, de um período cheio de contradições e descontinuidades: 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 científico; 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 forma¹⁰⁴:

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 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

¹⁰⁴ Cf. também Cunha, 1992c, p. 133; 2009a, p. 158; e 2012b, p. 56.

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 povoações dos indios do Pará e Maranhão: em quanto Sua Magestade naõ 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, interessavam aquí 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.

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 1759¹⁰⁵. 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, 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

¹⁰⁵ O Estado do Grão-Pará e Maranhão, fundado em 1751 comprehende os atuais estados do Pará, Maranhão, Piauí, Roraima, Amapá e Amazonas.

finalmente as ordens régias desembarcaram), não apenas 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,

Por isso podemos afirmar que a aliança fundada entre o Estado pombalino e os colonos, em 1759, é a culminância definitiva da ação colonizadora; e, portanto, 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, como aponta García Arenas:

Francisco Xavier de Mendoça expuso a su hermano el lamentable estado en que se hallaba el territorio de su capitánía: escasez de recursos; abastecimiento deficiente; falta de mano de obra y la ausencia de capital. Ante esta situación, la solución que aportó Francisco Xavier fue la de crear una compañía comercial que asegurase, bajo monopolio, el abastecimiento de esclavos africanos a la región amazónica. Con esta compañía se conseguiría, por un lado, reducir las apetencias de los colonos por esclavizar la población indígena; y, por otro, atraer inversiones a la región para desarrollar las exportaciones, lo que aumentaría la recaudación real y redundarían en la financiación del nuevo sistema fronterizo de la América portuguesa. No obstante, Mendoça Furtado condicionó el éxito de la prosperidad en la Amazonía a despojar a los regulares de su poder absoluto, que obtenían gracias al control, espiritual y temporal, de la mano de obra indígena y de la posición estratégica de sus poblaciones para el comercio, ya que en el caso de las aldeas y zonas rurales que administraban los jesuitas se componían de valiosas plantaciones de azúcar y extensos ranchos ganaderos. Por tanto, los jesuitas eran la orden más rica de la América portuguesa, cuyo patrimonio y comercio suponían, a criterio del gobierno, un perjuicio económico para las arcas reales y proporcionó uno de los axiomas principales en la ofensiva propagandística pombalina contra la Compañía de Jesús: el afán de riquezas; a partir del cual se fueron desgranando sucesivas imputaciones como la usurpación a la Corona de los dominios ultramarinos para apropiarse de las riquísimas producciones derivadas de su control sobre el comercio con la América Portuguesa, abusando y pervirtiendo el sagrado pretexto de la conversión de las almas para alcanzar estos fines. (ARENAS, 2013, p. 4)

Como se vê, a expulsão jesuítica do território do Brasil foi, 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 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

deixar de estar submetido apenas aos desígnios do rei [...], ficando comprometido com a reflexão filosófica. Neste contexto, os reis tornavam-se “partidários do progresso”, adotando medidas orientadas pelos ideais de bem comum e felicidade pública, tais quais reformulados pelo Direito Natural. (SILVA, 2000, pp. 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 português¹⁰⁶, sendo percebido no caráter centralizador das práticas pombalinas, associado sobretudo a um mercantilismo protetor de caráter colbertista francês¹⁰⁷.

Nesse sentido, 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 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

¹⁰⁶ Idem, p. 45.

¹⁰⁷ Idem, p. 60.

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 a perspectiva acima com a *Primeira carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho e Melo para Gomes Freire de Andrade, 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 guaraníticas. 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 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” (pp. 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 12¹⁰⁸, 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

¹⁰⁸ 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.

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)

Algumas coisas chamam a atenção no trecho acima, 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 acima “dispõe sobre a conduta individual”, intervindo nos “costumes 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 acima 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.

Nesse sentido, 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 parvoices, 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, cometendo 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, 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 insigniará a Douctrina Christaá, Ler, escrever, e Contar na forma que se pratica em todas as das Naçoens Civilizadas ensignandosse nas Raparigas, alem da Doutrina 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 vassalos, 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

Vizinhança de parede-meia na cidade, casas devassadas no meio rural, promiscuidade, assim transcorria o dia-a-dia da Colônia, ao que se deve acrescentar a escassez da população e a baixa densidade demográfica dos povoados e vilas. [...] As condições histórico-sociais do “viver em colônias” conspiravam, pois, contra a ocorrência de qualquer privacidade no Brasil dos primeiros séculos, a confirmar as palavras do “Boca do Inferno”, o baiano Gregório de Mattos: “Em cada porta um frequentado olheiro/Que a vida do vizinho e da vizinha/Pesquisa, escuta, espreita e esquadinha/Para levar à Praça, e ao Terreiro”. 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 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 casasgrandes (sobre os quais centra sua análise no texto acima), 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, consequentemente, 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 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 abaixo:

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 *Diretório* – 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 índio 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, pp. 7-12), ao analisar a articulação, em Foucault, entre raça e sexualidade, os discursos sobre a moral sexual (como fica 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 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 e 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 e 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”:

Em suma, da perspectiva do Estado português, o bom sucesso de sua empresa colonizadora tinha na assimilação um requisito básico: 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)

Nesse sentido, a autora aponta que o tema central do *Diretório* seria o controle da população indígena após a formalização de sua liberdade - gerido pelo Diretor¹⁰⁹, 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, intitulado *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia* (Sampaio, 2011), foca sua análise na região do vale amazônico.

Nesta obra, a autora aponta que

Entre 1757 e 1798, os esforços da administração portuguesa na região para executar, minimamente, as disposições do projeto pombalino, passam pelo reforço militar às áreas de fronteira com a criação de fortificações e pelas inúmeras tentativas de consolidar a produção de alimentos e a coleta de *drogas do sertão*, com o estabelecimento das populações indígenas através dos descimentos, buscando criar ao mesmo tempo “vassalos” e “muralhas” nos sertões das Amazonas. Para tanto, recorrerão a um conjunto de práticas já suficientemente testadas em outras áreas coloniais: 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. (SAMPAIO, 2011, p. 56)

Assim, com base no material amazônico, Sampaio aponta 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,

¹⁰⁹ No Diretório constava a obrigatoriedade de tanto governadores quanto diretores serem católicos

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

A política de casamentos interétnicos foi prevista no Alvará Régio de 4 de abril de 1755 e, posteriormente, reforçada pelo Diretório. Em princípio, estas uniões traziam uma série de benefícios para aqueles soldados e moradores brancos que se casassem com as índias. Esses benefícios eram, além da supressão da “infâmia” da mistura do sangue, a preferência na ocupação dos cargos da *República*, bem como das terras nos lugares e povoações que se estabelecessem, ferramentas, tecidos e, durante a vigência do Diretório, a possibilidade de requisitar índios para a formação e funcionamento de suas roças. 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. Em 1772, na administração de Joaquim Tinoco Valente, os benefícios concedidos aos casados foram reduzidos e só eram concedidos àqueles que se casassem pela primeira vez. Em 1775, as benesses foram revogadas pelo Governador do Grão-Pará. Atendendo a várias solicitações, retomou-se a mesma política em 1785, mas não com tantos privilégios como antes. Em primeiro lugar, é preciso entender que a restrição aos casamentos de soldados vinha ao encontro das preocupações dos governos militares quanto ao crescente número de baixas solicitadas pelos soldados da tropa paga. A outra restrição de concessão dos “prêmios” a quem se casasse pela primeira vez sugere que os casamentos eram muito frequentes; a figura dos *cunhamena* na década de 1750 já era tão comum que obrigou a Coroa a estabelecer medidas punitivas e/ou coercitivas à ação dos recém-casados. [...]. Em 1798, as uniões interétnicas ainda serão estimuladas na Carta Régia de 12 de maio, acenando-se com “honra e distinção” para as famílias assim constituídas, contudo a existência de várias recomendações e instruções reais ameaçando de prisão àqueles que desprezassem ou maltratassem seus cônjuges índios aponta para a dificuldade concreta de superação da “infâmia” do sangue. (SAMPAIO, 2011, pp. 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, no sentido de 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 (pp. 15-16). Isso será mais bem explorado adiante, mas neste momento nos interessa a crítica que a autora 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 tratasse 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” também seja fundamental para compreendermos a conformação do sexo e da sexualidade indígenas no Brasil colônia¹¹⁰.

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性uais 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.

¹¹⁰ 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).

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 brasílicas 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 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 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 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 países: 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, pp. 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,

o único contato [de Alexandre Rodrigues Ferreira] com uma coletividade indígena se deu com os yurupixuna, dos quais os expedicionários presenciaram uma festa em sua aldeia. Os demais contatos ocorreram com indígenas moradores dos aldeamentos (ou descimentos). Colheram informações prestadas pelos “línguas”, isto é, os intérpretes, além de relatos de indígenas em ocasionais visitas a Belém do Pará e a Barcelos, no Amazonas.

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 enquadravam-se 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:

De outros muitos gentios se conta, como eram os Ingaibas, Tapixaras, e Mamaianás, que na occasião 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 cadáveres, 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 concluída 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 Tucuria¹¹¹), 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

¹¹¹ Cf. Raminelli, 2001, p.

Viagens de Rodrigues Ferreira nos dá mais pistas neste sentido, em sua análise da aquarela representada abaixo – intitulada *Casal de Índios do Rio Branco* (Figura 3), pintada por Joaquim José Codina ou José Joaquim Freire, durante a expedição de Ferreira, retratando um casal de etnia não identificada:

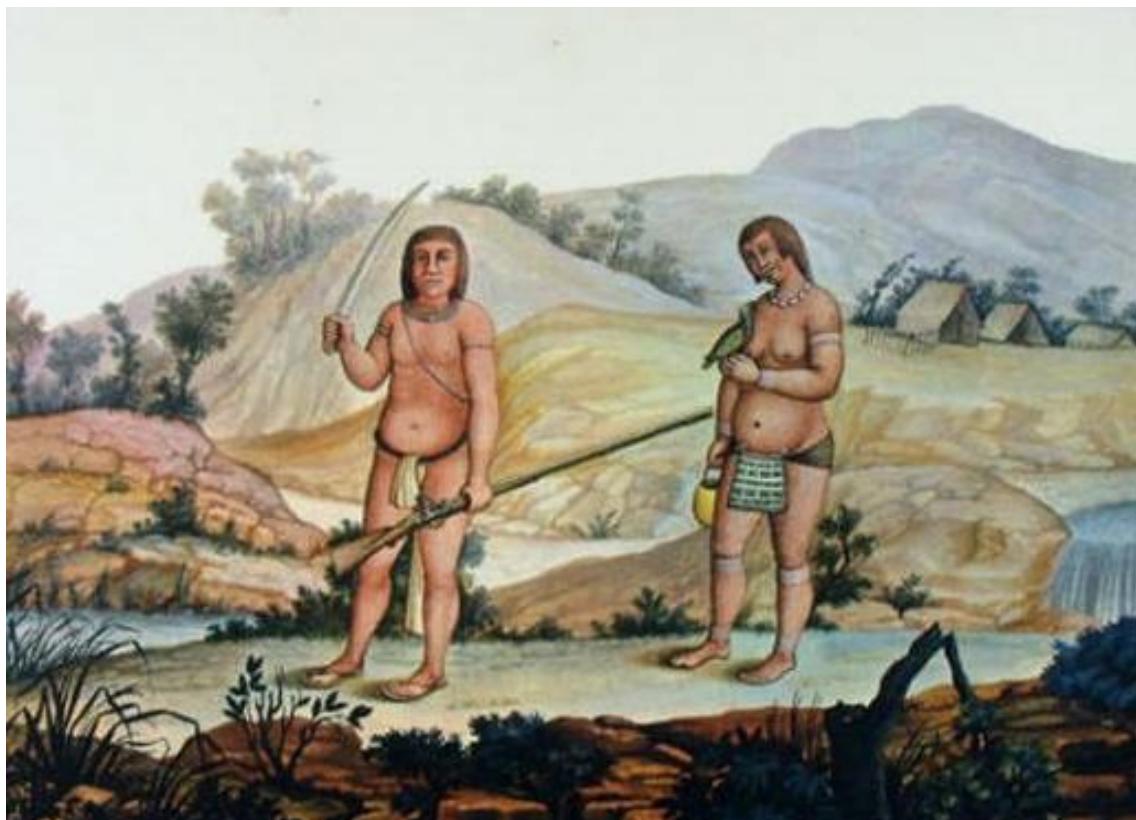


Figura 3 - Casal de Índios do Rio Branco, pintada por Joaquim José Codina ou José Joaquim Freire

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. Nessa estampa, o contraste entre o feminino e o masculino é marcante. Ambos estão seminus. Uma pequena tanga de tecido branco cobre a genitália do índio, que porta ainda sandálias e um colar. A índia usa uma tanga decorada com desenhos geométricos, presa à cintura por um feixe de fios. Os seios estão desnudos e uma pequena faixa cobre a parte superior dos braços, os joelhos e tornozelos, mas os pés estão descalços. Segura uma cesta e uma pequena ave verde, talvez um papagaio. [...] 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” -, reproduzido abaixo:

Parece (diz o Inglez Robertson), que a mesma natureza se descuidou de ensinar aos d'esta parte da America quanto lhes era indecente o aparecerem nús. Porém como elles, debaixo de um céo benigno, nenhuma necessidade sentem de reparar as suas carnes contra as injurias do tempo, antes a sua indolênciа os convida a pouparem-se a qualquer especie de trabalho, que lhes não é ordenado por uma extrema necessidade; todos ou quasi todos se deixam ficar no estado de uma quasi absoluta nudêz. Contentam-se com umas ligeiras tangas da entrecasca de alguma arvore, si é, que se querem dar á mortificação de trazerem cobertas as partes vergonhosas. Pelo que n'elles se observa, bem se pode, quanto ao principio e progressos que tem feito entre os homens a arte de vestir e de trajar, subir desde a sua infancia até o estado actual, discorrendo que os homens primeiramente andaram todos nús; pouco depois trataram de cobrir somente as suas partes vergonhosas; donde se originaram as tangas, em que uma experiençia, e gosto mais tardio foi aperfeiçoando a materia e a fôrma. Cresceu o desejo, e em alguns paizes os obrigou a necessidade a reparar os seus corpos, passando elles a usar de roupas abertas, que primeiramente as fizeram de folhas, e depois das entrecascas das arvores; e pelo tempo adiante das penas das aves, e das peles dos outros animaes. Fecharam-se ainda mais tarde as roupas, principiando em fôrma de casulos, abertas pelos lados, e sem mangas; donde foram tomndo por um longo lapso de tempo os feitios e as matérias, de que hoje as fazem, depois que conheceram a lan, o linho, o algodão, e a seda; e depois que a arte ensinou a conhecer, cultivar, recolher, preparar, fiar, e tecer cada uma d'estas substancias; de lhes embellesar a materia se encarregaram os tintureiros, os bordadores, e outros artistas; com a mera fôrma se ocuparam os alfaiates, proporcionando-as, cortando-as, e cozendo-as segundo o gosto e a necessidade dos homens. [...] Porém outros [indígenas] ha, que não são os do Rio-Negro, porque d'elles já disse, que, exceptuados os Uerequenas e os Uaupés, nenhum mais praticava diformidades industriaes, não só se esmeram em adquirir, e aperfeiçoar os seus poucos ornamentos, mas tambem sentem um peso e inclinação natural a alterar as fôrmas naturaes de seus corpos. Os antigos Cambébas, como eu já escrevi na memoria a que elles deram assumpto, datada em 17 de Setembro do referido anno¹¹², imprensavam entre duas talas as cabeças das crianças, para se fazerem chatas, outros lhes davam uma figura conica, e outros quadrada. [...] Os Mauás, como fica

¹¹² Provavelmente Ferreira se refere ao ano de 1787, publicado como Ferreira, 1903.

explicado em outra memoria, tambem de 20 de Fevereiro de 1787, andam sempre espartilhados, á imitação das damas da Europa. Para se adquirirem similhantes fórmas, arriscam as suas vidas, e as de seus filhos, fazendo-os logo passar desde o berço pelos mais dolorosos transes, não se dirigindo elles a outro fim mais do que ao desordenarem o plano da natureza, debaixo do vão pretexto de aperfeiçoarem as suas obras. Porém o certo é, que o principal fim a que tendem estes diferentes caprichos não é tanto para embellezarem os seus corpos, quanto para lhes darem um ar impostor, que com a sua presença e deformidade aterre o inimigo. (FERREIRA, 1888, pp. 11-13)

Em que pesem as várias análises possíveis a partir do trecho acima – como 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.

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. Neste contexto se situam os escritos de Alexandre Rodrigues Ferreira e a *Carta Régia* de 1798. Uma pista interessante neste sentido é a referência, por parte de Ferreira, ao “inglês Robertson”. 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 afiançado nessa construção das novas propostas. (RAMINELLI e 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 Bonifácio¹¹³ (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 Andrade 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” (pp. 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 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 (*loc. cit.*). 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

¹¹³ Cf. Cavalcante, 2001, p. 33.

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 Pará¹¹⁴ 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):

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 autogoverno dos índios, a reiteração da liberdade e da igualdade entre vassalos, 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. Para além do fato de que foi essa a lei que *aboliu e extinguiu* o Diretório Pombalino (1757-1798) na América Portuguesa, diante de seus aspectos propositivos, não deixa de ser surpreendente a constatação de lacunas historiográficas importantes quanto à sua análise. A nova lei, aparentemente, deveria ter uma imediata aplicação em toda a colônia. Entretanto, isso não ocorreu e o Diretório continuou vigorando extraoficialmente em várias regiões, sendo possível mesmo assegurar que a aplicabilidade da Carta de 1798 ficou restrita ao Grão-Pará e suas capitâncias subordinadas. A Carta configurou-se como um desdobramento de leituras da administração colonial quanto às populações indígenas e suas formas de vinculação ao mundo colonial, isto é, ela emergiu também por conta de avaliações articuladas a questões internas que se materializaram por força das políticas indígenas efetivadas ao longo da dolorosa e multifacetada experiência colonial na *Amazônia Portuguesa*. (SAMPAIO, 2003, pp. 126-127) (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 Espanha¹¹⁵. Neste contexto, as soluções

¹¹⁴ A partir de 1751 fora instituído o Estado do Grão-Pará e Maranhão, o qual viria a compreender as capitâncias 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).

¹¹⁵ 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

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 (idem). Dado que um dos principais objetivos da *Carta* (baseada no *Plano para a civilização dos índios*, enviado 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 (Sampaio, 2003, p. 130):

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. Armado dessas possibilidades para aproximar-se da civilização, inclusive qualificando-se para responder às suas obrigações fiscais, o engajamento nas tropas para prestar serviços ao Estado coroava a composição desse vassalo índio, por definição, livre e igual a qualquer outro súdito. (*loc. cit.*)

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,

como consequência, poucos anos depois a fuga da família real portuguesa para o Brasil, em 29 de novembro de 1807.

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*:

Além de abolir o Diretório, a Carta operou mudanças importantes e, entre elas, destacamos a liberdade de comércio e o acesso livre de moradores às terras indígenas, o fim da chancela da Coroa às operações de *descimento* e a liquidação dos bens do Comum das povoações. Por outro lado, a instauração do autogoverno dos índios, a reiteração da liberdade e da igualdade entre os vassalos, a implantação do regime tutelar para populações indígenas independentes (não-residentes nas vilas coloniais) e o incentivo à miscigenação não eram temas novos e, nestes casos, a Carta reiterava princípios recorrentes na legislação colonial. (SAMPAIO, 2007, p. 42)

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. Nesse sentido, ainda que o documento de 1798 tenha tido caráter localizado e seja – como aponta a própria autora – 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:

Quanto ao novo limite destinado à “aferição” da civilização, esclareceu-se quando a Carta Régia foi publicada; tratava-se da capacidade de viver sobre si, vinculado a estabelecimento produtivo que lhe permitisse auferir rendimento compatível com pagamento de dízimos e superior ao 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”. 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 pombalino 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 catechese, e civilização dos Indianos (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 punição¹¹⁶. Nesse ínterim, o tribunal da

¹¹⁶ 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.

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 científica 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 (pp. 30-32). Como aponta o autor adiante, “a 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)¹¹⁷ 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 fandeiras 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 accompanhavam 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 commun 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)

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 abaixo, 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 comsigo 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 condenou em Sodoma, vicio infame que alêm de ser degradante para o homem, tanto contribuaia a que a populaçao se diminuisse cada vez mais, em

¹¹⁷ Citado aqui como Rosário, 1839.

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 guerreavam, 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 podemos 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 individuo na ordem physica, é sempre acompanhada de pequenhez 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, pp. 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, a prática de homossexualidade entre os indígenas passava a ser julgada objetivamente, posta 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 “cabildas”¹¹⁸ 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”.

¹¹⁸ 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”.

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 (Cunha, 2012b, pp. 57-58):

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 controvérsias¹¹⁹. 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

¹¹⁹ 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).

conhecimento etnográfico e linguístico, pela posição contrária¹²⁰. Até por uma questão 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”. (*idem*)

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). 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, amalgamá-los assim à população livre e incorporá-los a um povo que se deseja criar. É no fundo um projeto pomonalino, 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

¹²⁰ Em seu clássico texto “Como se deve escrever a história do Brazil”, publicado na *Revista trimensal de Historia e Geografia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brazileiro* 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 [o autor refere-se aos indígenas] a esta dissolução moral e civil, que n’elles não reconhecemos senão *ruinas 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 Brazileiros, 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 Indios; e qual a parte que toca aos boçaes filhos da terra no desenvolvimento das relações sociae 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 explicá-lo, 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 Indígena Brasileiro, não é senão o *residuum de uma muito antiga, posto que perdida historia* (p. 385, itálicos no original).

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, pp. 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 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 pomonalino, 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” (*loc. cit.*). O ponto que gostaríamos de salientar vem em seguida:

A questão da humanidade dos índios era sobretudo colocada a propósito da política recomendável para os índios hostis [chamados genericamente de “Botocudos”] [...]. Na verdade, os Botocudo eram o paradigma do índio selvagem, e é sobre sua humanidade que se discute. [...] [José Bonifácio] posiciona-se pela plena humanidade dos índios hostis. Mas, se são humanos, por que são os Botocudo selvagens, atrozes, 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. Ao fazer uma analogia dos índios com as crianças selvagens, José Bonifácio comete uma assimilação crucial: os grupos indígenas hostis são o *Homo ferus*, o homem abandonado a si mesmo, semelhante ao “animal sylvestre seu companheiro”. O que se deve notar aqui é a passagem de um coletivo, o grupo indígena, para um singular, o *Homo ferus*, passagem com implicações importantes porque é aí que se

articula o raciocínio. As *nações* indígenas, abandonadas a si mesmas, são como uma criança que não conheceu o convívio humano: cumpre traze-las ao “comércio com as nações civilizadas”, para que, comunicando-se com elas, realizem plenamente sua humanidade. Às nações civilizadas compete educar as indígenas, como o médico Itard educou Victor, a criança-lobo, e o fez realizar sua humanidade. Essa analogia tem um vício: desconhece que os índios formam eles próprios sociedades. Desconhecimento que, como veremos, é central na concepção do estadista: a sociedade indígena não existe, só pode se realizar pelo Estado. (CUNHA, 2009a, pp. 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 República¹²¹: “A civilização dos índios passa aqui por uma incorporação no Estado¹²²: 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 coibam. 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 sedentarizem 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 aldeiar os Indios bravos do Brazil”, apontando duas dificuldades: “a natureza e o estado em que se acham esses indios” 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 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 custumes regulares”; entregarem-se “naturalmente á preguiça”, **“porque conhecem que se entrarem no seio da Igreja, serão forçados a deixar suas continuas bebedices, a polygamia em que**

¹²¹ Cf. Cunha 2009a, p. 157.

¹²² 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.

vivem, e os divórcios voluntários; e d'aqui vem que as raparigas casadas são as que melhor e mais facilmente abração a nossa Santa Religião; porque assim seguram seus maridos e se livrão de rivaes” (destaquei), 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 nenhumas necessidades; porque sendo vagabundo, na sua mão está arranchar-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 custumes e uzos brutaes, além de apathico o devem fazer tambem estupido. Tudo o que não interessa immediatamente a sua conservação physica, e seus poucos prazeres grosseiros, escapa á sua atenção, ou lhe he indiferente; falto de razão apurada, falto de pracauição: 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 civilisado precisa calcular, e huma arithmeticá 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 Estado¹²³. Como escreve Bonifácio mais a frente, “não

¹²³ 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.

se deve concluir que seja impossível converter estes bárbaros em homens civilizados: mudadas as circunstancias, mudam-se os costumes”, afinal, “o homem primitivo não é nem bom, nem é mau naturalmente, é um mero autômato¹²⁴, 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 catequizaçao 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 imflamavel para o mesmo fim. (13º, BONIFÁCIO, 1823)

Essa perspectiva será reforçada no décimo oitavo meio para a *civilização dos indios*, ao propor que “quando entrarem os Indios nas suas novas Aldêas, devem ser recebidos com todo o apparato 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

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.

¹²⁴ No sentido aqui empregado, a ideia expressa pelo uso da palavra “autômato” é a de um agir por automatismo, por instinto, inconsciente, sem maiores reflexões ou vontade, movido apenas pelo impulso.

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 docura 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 meios (sobretudo enfatizando a educação dos indígenas, ensinando-os a ler, escrever, contar, a se vestirem, bem como *musicas de boas vozes* e *jogos gymnasticos*); a introdução gradativa de maior "luxo de vestido e ornato" nas casas indígenas; de suas formas de trabalho e sustento¹²⁵. Alguns dos *meios* chamam particularmente a atenção, dado o claro caráter de civilizar os índios por meio do 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

¹²⁵ 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 fôrem 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".

procreação por todo o tempo da 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 n.º 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 civilisação dos Indios*¹²⁶ 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 3^a sessão da 6^a 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 civilisação dos indígenas*:

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 de escravos. Segundo huma relação organisada na Repartição da Policia desta Côrte, no respectivo Municipio existem cincuenta e dous de ambos os sexos, e de diferentes idades em casas particulares, huas a titulo de agregados, outros a titulo de se educarem, outros, porém mui poucos, vencendo algum salario, mas todos sem ajuste por escripto, e talvez bem poucos com elle mesmo vocal. Aquella relação foi transmittida ao Juiz de Orphãos, para fazer proceder aos convenientes contratos de localização de serviços. Em observancia ao § 21, Art. 2º da Lei de 21 de Outubro de 1843¹²⁶, procurou o Governo dar ás Missões de Catechese e Civilisação o conveniente Regulamento. Esse Regulamento existe no Decreto de 24 de Julho do anno passado; e sendo enviado aos Presidentes das

¹²⁶ 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 civilisação 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.

Províncias, delles se exigirão com urgencia informações sobre o numero, importânciā e localidade das Aldêas, que por ventura existão ja estabelecidas, e sobre os lugares, em que convenha estabelecer novas.

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 capuchinhos 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 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. (*idem*, p. 111)

Neste sentido, o projeto de *civilização* dos índios consistia 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 em vista a vocação de cada um” (“Relatório ao Presidente da Província de Minas Gerais”, 15 de janeiro de 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 embaraça 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?”¹²⁷: 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.

¹²⁷ Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo I, n. 3, 1839.

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.

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*¹²⁸] - para inserir os povos indígenas nas concepções anglo-americanas de família, lar, desejo e identidade pessoal. (RIFKIN, 2011, p. 8)¹²⁹

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).

¹²⁸ 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” (*op. cit.*, p. 318).

¹²⁹ “...it demonstrates how U.S. imperialism against native peoples over the past two centuries can be understood as na effort to make them ‘straight’ – to insert indigenous peoples into Anglo-American conceptions of family, home, desire, and personal identity”.

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 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 na 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 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 e 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, pp. 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 brasiliidade; 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.

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 outros¹³⁰.

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 extintas ou pouco civilizadas”¹³¹ (p. 35).

Veremos alguns anos mais tarde o mesmo Ihering escrevendo, em artigo intitulado “A anthropologia no estado de São Paulo”¹³², que

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 pôde 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

¹³⁰ Cf Moura, 2012, pp. 44-49

¹³¹ *A civilisação prehistórica 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*.

¹³² Publicado no volume VII da *Revista do Museu Paulista* (1907).

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 pôde contar, de modo eficaz e seguro, com os serviços dessa população indigena, para os trabalhos que a lavoura exige. (p. 215)¹³³

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 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 eugenio viria a ser o exemplo mais emblemático disso, como veremos adiante).

No final do século XIX tem-se ainda a *Exposição Anthropologica Brazileira*, realizada pelo Museu Nacional do Rio de Janeiro¹³⁴, aberta em 29 de julho de 1882 e com duração de três meses, contando com grande repercussão na imprensa na época (ver figuras 4 e 5, a seguir).

¹³³ Compare-se com o trecho de João Baptista de Lacerda sobre a força muscular indígena, apresentado adiante.

¹³⁴ 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.



Figura 4 - Detalhe de caricatura de Ângelo Agostini, publicada na Revista Illustrada n. 310, em 1882 (pp. 4-5), por ocasião da Exposição Anthropologica Brazileira. Nas legendas lê-se “Para não assustar nossos assignantes, damos somente o retrato de um botocudo, ou antes, de uma botocuda. Que beijo!”

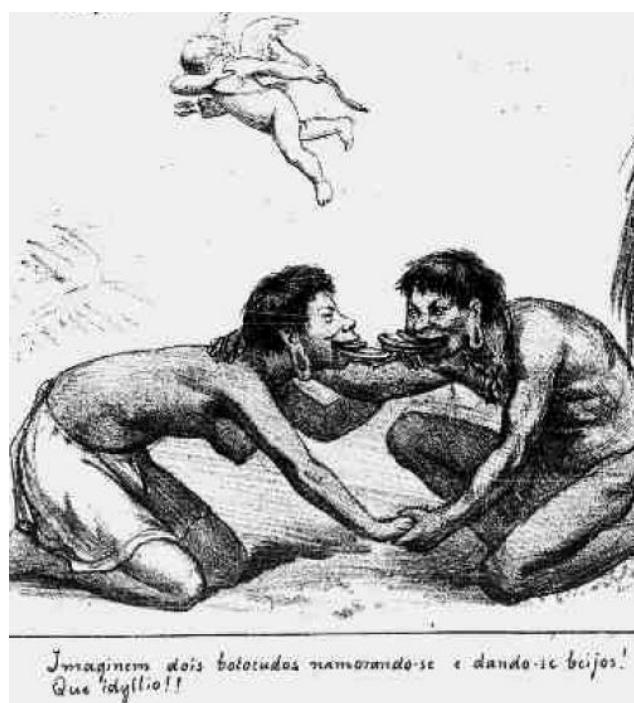


Figura 5 - Outro detalhe da mesma caricatura. Nas legendas lê-se “Imagineis dois botocudos enamorando-se e dando beijos! Que idyllio!”

Há, em relação à 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*, *frechas*, *lanças*, *remos*, etc. de *differentes 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 Turiúras exhumanados pelo dr. Landislau Netto nas antigas muiracáueras 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, 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 fallem 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 Brazileira, 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. 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 forma, 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 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. Creatures ahi havia que do homem só possuiam 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 fórmula 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 letreadas 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 *descripções* de alguns povos indígenas. Alguns textos chamam particularmente a atenção.

Em um deles, denominado *Do Atavismo*, Landislau Netto escreve sobre os “symptomas atávicos nas pessoas mestiças” com sangue africano, notando-se, além do “desenvolvimento dos labios e das narinas” e do “encrespamento do cabello”, 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 estupida 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 (idem).

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

quasi sempre uma tal ou qual perfectibilidade 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).

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 mediocre, 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 admittir que o músculo indígena *fadiga-se* mais depressa que o músculo da raça branca civilizada. Ao menos esta interpretação hypothetica estaria de acordo com facto reconhecido 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 individuos 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 civilisados. 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, apezar de soberbas pretenções, não conhecem a causa da variabilidade do phenomeno, nem assignalam o termo e a fórmula 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 assignalam 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 agglomerações de homens, constituindo homogeneamente um povo em qualquer grão 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 contraditorias, 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 differentes. 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 continente 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 physicas, 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 acordo 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. (pp. 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 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 todas 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* (pp. 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” (idem). 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 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)

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” (*idem*, 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 maladiques*, 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 época¹³⁵, e se tais teorias de superioridade racial serviam para justificar, moralmente, a expansão colonial (idem, p. 111) - tendo inclusive se tornado “o princípio comum do saber acadêmico do século XIX” (idem, p. 113) -; pode-se sugerir que o caráter heteronormativo das políticas aplicadas aos povos indígenas fossem permeados dessa perspectiva racial¹³⁶, operando como princípio ordenador da sociedade e da relação entre Estado e indivíduos.

Na sentença acima, 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, pp. 156-157)

Assim, ao usar o termo *colonização das sexualidades indígenas* refiro-me preliminarmente a processos de heterossexualização compulsória e heteronormatividade¹³⁷ daqueles povos, tendo por base pressupostos científicos,

¹³⁵ “O racismo moderno é uma invenção acadêmica” (Young, 1998, p. 79).

¹³⁶ E vice-versa, posto que Raça deriva dos pensamentos e interpretações sobre misturas sexuais e sua descendência.

¹³⁷ 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性uais 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 heterosexual, familiar e reprodutivo. Ela se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero (Miskolci, 2012, pp. 46-47). Em Miskolci (2009), o autor aponta que “Historicamente, a prescrição da heterossexualidade como modelo social pode ser dividida em dois períodos: um em que vigora a heterossexualidade compulsória pura e simples e outro em que adentramos no domínio da heteronormatividade. Entre o terço

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, comprehendo tais processos – a que chamei de *colonização das sexualidades indígenas* – como sendo intrínsecos ao estatuto ontológico dos povos indígenas em relação a sociedade colonial e incorporando as respostas indígenas a esses processos. Com isso quero dizer que as formas pelas quais lhes foi imposta uma sexualidade “normal” deve ser compreendida em paralelo com as noções teológicas, filosóficas, científicas etc., a partir das quais os índios eram (e são) compreendidos no Brasil, pelos setores hegemônicos da sociedade colonizadora. Nesse sentido, entendo que tal imposição insere-se em um conjunto de ações que 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*¹³⁸ 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

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).

¹³⁸ 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.

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

Assim, por *colonização* não me refiro – ao menos não simplesmente – à dominação política e econômica 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*¹³⁹. Alguns autores carregam essa marca, como é o caso de Frantz Fanon, por exemplo, cujos escritos deixam claros os dramas advindos da colonização: sua resultante seria uma “zona de não-ser”, “um desvio existencial”, “a epidermização da inferioridade”, uma “obsessão em se consertar” (Fanon, 2008); cria-se, dirá em outro texto, um homem-objeto:

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

¹³⁹ 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 creanlos parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho de clasificar” (Mignolo, 2007, p. 17; 34).

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, 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. Conforme aponta esse autor,

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, consequentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico. (QUIJANO, 2005, p. 107)

A colonialidade do poder seria assim 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 (2008, p. 126)

colonialidade do poder' 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. As zonas periféricas mantêm-se assim numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial.

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 Tlstanova (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, desmantelar 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, consequentemente, 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

A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos. A

formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos com *espanhol* e *português*, e mais tarde *europeu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, consequentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial. 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 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. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e consequentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. (QUIJANO, 2005, p. 107, itálicos no original)

Dessa forma, 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). O racismo 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”¹⁴⁰

Afirmamos que raça, sexo e civilização estariam ligados entre si e a projetos de colonização indígena, engendrando noções de *progresso* e *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 nação¹⁴¹ 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?

¹⁴⁰ 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 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”. (Citado em Ribeiro, 1979, p. 140) (negrito).

¹⁴¹ Não apenas os povos indígenas seriam alvo dessa ação, como veremos adiante, mas também populações rurais, pobres, negras, dentre outras.

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 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)¹⁴². 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 amealhando, através de meio século de intenso trabalho em que tão ajudado fui por uma plêiade de oficiais do Exército 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 oferecidas aos estudiosos da ciência e aos concidadãos que se 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)

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

¹⁴² 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).

Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN, doravante SPI) em 1910¹⁴³ foi o pensamento dos militares positivistas, afirmindo “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” (idem).

Como escreve a autora,

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” (idem).

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 SPILTN 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

¹⁴³ 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 n.º 3.454, de 06 de janeiro de 1918 que em seu Artigo 118 estabelecia que “Fica transferida da verba 16ª - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais -, sub-consignação «Obras, custeio, conservação e desenvolvimento dos centros agrícolas, etc.», para a verba 3ª - 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, Pará, Alagoas, Sergipe e Bahia, que passarão a funcionar sob a jurisdição do Serviço de Povoamento, excluído-se do título da verba 16ª as palavras «e Localização de Trabalhadores Nacionais»”

o futuro *nacional* como disciplinaria, através de métodos semelhantes, o trabalhador rural. (LIMA, 1995, pp. 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 n.º 5.484, de 27 de junho de 1928 (que *regula a situação dos indios nascidos no território nacional*) com a Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973 (o *Estatuto do Índio*, ainda em vigor)¹⁴⁴:

Art. 2º Para os efeitos da presente lei são classificados nas seguintes categorias os indios do Brasil: 1º, indios nomades; 2º, indios arranchados ou aldeiados; 3º, indios pertencentes a povoações indigenas; 4º, indios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilisados. (Decreto 5.484, de 27 de junho de 1928)

Art 4º Os índios são considerados:

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 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

¹⁴⁴ 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 n.º 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.

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; imortaliza-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,

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 Ásia¹⁴⁵, 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 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 país¹⁴⁶.

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 eminent chefe da philosophia positiva, Augusto Comte, demonstrou que ha no homem dois instintos fundamentais, primeiros na ordem de sua aparecimento e ainda hoje os que mais fortemente inflem na conduta. São os instintos 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

¹⁴⁵ Cf Kuper, 1978.

¹⁴⁶ 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 (<http://www.igrejapositivistabrasil.org.br/igreja.html>) (acessado em 28 de abril de 2015) 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 *heterohomemaking* (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.

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 innumneras manifestações de Proteu, desde a hysteria até a epilepsia, as aberrações do instincto sexual tambem se desenvolvem espantosamente como um dos syndromas da degenerescencia aggravada pela hereditariedade” (pp. 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, hysteria, 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 leremos 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 concurrenceia 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 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 eugenio 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 eugenio era associada à modernidade e à vanguarda do conhecimento científico, sendo vista como uma saída para o atraso cultural no país. Nesse sentido, a eugenio 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 repercutiu 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 eugenio, escreve Schwarcz, viria a incentivar “uma administração científica e racional da hereditariedade, introduzindo novas políticas sociais de intervenção que incluíam uma deliberada seleção social” (*op cit.*, p. 68).

Nesse sentido, Nancy Stepan (2004, pp. 335-339) enumera quatro elementos importantes para se compreender o surgimento e adesão à eugenio nos meios científicos brasileiros a partir de 1918: em primeiro lugar, a entrada do Brasil na Primeira Guerra Mundial, dada a associação entre eugenio 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 eugenio 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 eugenio “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 eugenético 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 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 seguiria 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 (*loc. cit.*). Ela aponta, ainda, que o mito do branqueamento reposaria sobre uma idealização da branquitude, 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 brasiliade 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 (idem), da educação, da reforma social e do saneamento: o problema do Brasil não era racial, mas higiênico:

Talvez ainda mais emblemático da eugeniose 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 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 construírem para si uma nova identidade (Carrara, 2004).

Da mesma forma que Stepan, Carrara (*op. cit*, pp. 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:

Assim, para explicar a decadência física e moral do Brasil, os intelectuais começaram então a enfatizar neolamarckianamente a influência de certos fatores ambientais como as doenças, a subnutrição, a ignorância, a pobreza, a imoralidade do meio social, a herança escravista, entre os mais importantes. Todas essas causadas, diferentemente de fatores como raça e clima, poderiam ser alteradas mais rápida e eficazmente por meio de uma intervenção esclarecida, permitindo ao país abandonar definitivamente aquelas tais “formas inferiores de civilização”. Embora acreditando cada vez mais fortemente na possibilidade de “redenção”, os intelectuais brasileiros não desafiavam a ideia de que a raça brasileira devesse ser considerada biologicamente inferior. Eles também mantiveram intocada a ideia de que a sífilis era uma das mais prevalentes doenças no país e o suposto que a fundamentava, ou seja, o mito do comportamento sexualmente excessivo do brasileiro. Quais seriam as razões para isso? Possivelmente, isso se deu porque, magnificando o problema da sífilis, os médicos com sua ciência podiam se apresentar como os “salvadores da pátria”. O “problema brasileiro” não seria sem solução e eles 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 (entre 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 brasiliidade 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”¹⁴⁷, Série 1, n.º 1, *Etnologia*, pelo Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Saúde em 1946 e escrito por Heitor Marçal¹⁴⁸. O que torna este livreto particularmente relevante não é seu impacto na produção brasileira sobre sexualidade indígena, mas o fato 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

¹⁴⁷ 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.

¹⁴⁸ 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* (acessado em 29 de abril de 2015).

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 e FREIRE, 2006, pp. 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 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 acima:

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 nação¹⁴⁹. 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 Criação do

¹⁴⁹ 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.

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 laboura, machinas para beneficiar os productos de suas culturas, os animaes domesticos que lhes forem uteis e quaequer recursos que lhes forem necessarios; introduzir em territorios indigenas a industria pecuaria, quando as condições locaes o permittirem” (Decreto n.º 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 hygienica;
- b) escolas primarias e profissionais;
- c) exercicios physicos em geral e especialmente os militares;
- 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 hygienicos”; a “organização da laboura e da pecuaria, nos moldes e no grão 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" (idem). 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 aborígenes a esse respeito, tão somente, educação cívica e profissional e pol-os em contacto com os methodos mais appropriados de trabalho" (Art. 45, §5).

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 n.º 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"¹⁵⁰. 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.

¹⁵⁰ 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 n.º 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. 1.). Da mesma forma, o último Regimento do SPI (Decreto n.º 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 n.º 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 n.º 6.001 de 19 de dezembro de 1973): aquela estabelece entre as diretrizes da política indigenista

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 08, 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, 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

“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.

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 e 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 racial¹⁵¹, 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.

Em primeiro lugar, a instalação da Fundação Rockefeller no Brasil, em 1916, auxiliando no combate à febre amarela e malária, especialmente na região norte¹⁵². 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

¹⁵¹ Cf. Skidmore, 1998, p. 117.

¹⁵² Para uma discussão sobre a influência da Fundação Rockefeller sobre as políticas eugenistas brasileiras, cf. Kobayashi *et al.*, 2009.

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 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. Envolveia 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 e FREIRE, 2006, pp. 124-5)

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 40, com cada vez menor espaço político e orçamento, tendo ainda passado por

diferentes Ministérios: Agricultura, Indústria e Comércio (1910-30); Trabalho (1930-1934); Guerra (1935-39); 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 (idem).

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 (*op. cit.*), “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’” (idem). 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 capacidade 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, op. cit.).

A ocupação do interior do país era, como fora décadas antes, tratada como uma questão agrícola, tanto quanto de integração nacional, como o trecho acima 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 suscetível 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 convencê-lo e melhorá-lo.

B - É obrigação do S.P.I. de agir sobre o índio para curá-lo do hábito da embriaguez e de outros vícios igualmente anti-sociais ou anti-higiénicos

C - É uma tarefa de execução difícil, 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* n.º 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* n.º 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 à 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 ofícios ‘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 acima – 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 indios e a ensinos elementares de trabalhos rurais para os meninos e domesticos 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* n.º 55, maio/junho de 1962, p. 7)

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* n.º 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 auto-suficiência econômica dos indígenas, rumo à emancipação e com o auxílio de “conselhos tribais”, já que “a auto-suficiencia 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” (pp. 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* n.º 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* n.º 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* n.º 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 governam os fenômenos sociais; logo, as comunidades são desprovidas de relações de classes, predominando relações de solidariedade. (*op. cit.*, 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* n.º 37, pp. 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 (n.º 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, freqüentam 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* n.º 14 do SPI, publicado em 31 de janeiro de 1943 (pp. 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:

Os indios Borôros, a cargo desse Seviço, 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 existencia da mentalidade entre as índias, talvez produto de propaganda dos “bares”, contraria ao nascimento de filhos. Os “bares” negam qualquer interferencia, mas as índias confessam que tomam remédios para abortar. Para atenuar o mal a Inspetoria adotou as seguintes providencias: (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) Identica propaganda entre os “bares”, chefes indígenas e maridos indios, feita pelo Encarregado e empregados dos mesmos Postos para que não aconselhem nem permitam semelhantes práticas; (c) Instituição de premios, a gosto dos indios e das índias, para que cada criança que venha a nascer e a vingar alem 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 basicos para a

independência econômica dos indios. Tal criação mantem-se ainda sob a administração das Inspetorias, até que eles tomem interesse nela e se tornem capazes de mante-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 cnico, 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 e Hochman, 2000, pp. 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 (*op. cit.*) 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,

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 freqüência 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. (Charles Wagley, “A Educação sanitária no Brasil”, *Boletim do Sesp*, 25, *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.



Figura 6 - Escola do Posto Indígena com grupo de alunos Kaingang durante hasteamento da Bandeira Nacional, Acervo Museu do Índio (Foto de Heinz Foerthmann, 1942)

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 acima expostas 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*¹⁵³ (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 mantém-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 sustentavam 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 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

¹⁵³ Termo que poderíamos traduzir, no espírito deste trabalho, de “enquadramento doméstico”.

de documentos como o *Relatório Figueiredo*¹⁵⁴ e do relatório final da Comissão Nacional da Verdade¹⁵⁵.

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 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 (n.º 03, 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,

¹⁵⁴ 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, acessado em 04 de maio de 2015.

¹⁵⁵ Criada pela Lei n.º 12.528 de 2011 para averigar violações em Direitos Humanos entre 1946 e 1988. Está disponível para consulta e download no site http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf, acessado em 04 de maio de 2015.

médicos e especialistas em desenvolvimento de comunidades. (SALZANO, 1979, p. 24)

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 e 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 (*idem*).

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 direto 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 e 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 do movimento indígena no Brasil no contexto pós-1988, apontam Oliveira e Freire (*op. cit.*) 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” (*idem*, 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) (pp. 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 n.º 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”)¹⁵⁶. Note-se que, enquanto no Congresso se discutia o reconhecimento da cultura indígena, culminando no Art. 231, mencionado acima, 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 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 indígena¹⁵⁷. Enquanto antropólogos discutiam as

¹⁵⁶ Esse Decreto buscava regulamentar parte da Lei 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”.

¹⁵⁷ A ata da reunião encontra-se acessível em <http://www.abant.org.br/file?id=573>, acessado em 05 de maio de 2015.

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 indígena¹⁵⁸”, 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 Mignolo e Gloria Anzaldúa, já mencionados aqui, partindo de ideias como *fratura*, *pensamento fronteiriço* 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 proletarização 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 rationalidades 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 agrupa. A

¹⁵⁸ 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.

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, 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.

Capítulo 4

Quando existir é resistir: *Two-spirit como crítica colonial*

Entre 28 de agosto e 1.^º de setembro de 2008, ocorria em Sandstone, Minnesota, o 20^º encontro intertribal de representantes gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros de comunidades nativas¹⁵⁹, onde estavam presentes mais de 3.000 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”¹⁶⁰.

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 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-americanos¹⁶¹ fazem questão de salientar seu papel de “líderes tradicionais em suas culturas”. Mais que isso: enquanto no Brasil a homossexualidade

¹⁵⁹ O site <http://nativeout.com/twospirit-rc/two-spirit-101/past-two-spirit-gatherings/> (acessado em agosto de 2015) é, aos interessados, uma excelente referência aos encontros two-spirit ocorridos na América do Norte entre 1988 e 2013. Além desses encontros internacionais, organizações two-spirit mais ativas (como as de Denver, Montana e Tulsa) promovem encontros anuais

¹⁶⁰ “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.”

¹⁶¹ 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.

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 assunto¹⁶²,

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 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)¹⁶³

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.

¹⁶² Dado o volume de citações em inglês neste capítulo, a exemplo dos capítulos anteriores, busquei traduzi-los da melhor forma possível, mantendo os trechos originais nas notas de rodapé.

¹⁶³ ‘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*¹⁶⁴, o *Removal***

¹⁶⁴ 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*).

Act¹⁶⁵, o *Relocation Act¹⁶⁶*, e o *Indian Act¹⁶⁷*? Como elas podem instruir a nossa compreensão dos papéis de misoginia, a homofobia, a transfobia, e heterossexismo na colonização? 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, pp. 86-87) (negritei)¹⁶⁸.

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. Nesse sentido, 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), Katz (1992), Thoms (2007), Roscoe (1995) e Trexler (2002) são excelentes exemplos neste sentido.

¹⁶⁵ 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.

¹⁶⁶ 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”.

¹⁶⁷ Assinado em 1876 pelo parlamento canadense, diz respeito à competência para legislar sobre assuntos indígenas.

¹⁶⁸ “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 addressed 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?”

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 enquadrados/disciplina-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*.

Vejamos.

4.1. O movimento *Two-Spirit* nos Estados Unidos: revendo a literatura

Mais que uma vasta produção sobre o tema, o contexto estadounidense 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 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, pp. 2-5) (itálicos no original)¹⁶⁹

¹⁶⁹ “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.”

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 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 organização (www.nnaapc.org) 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 e ROSELL, 2011, p. 2)¹⁷⁰

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 (ver), 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.

¹⁷⁰ “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”.

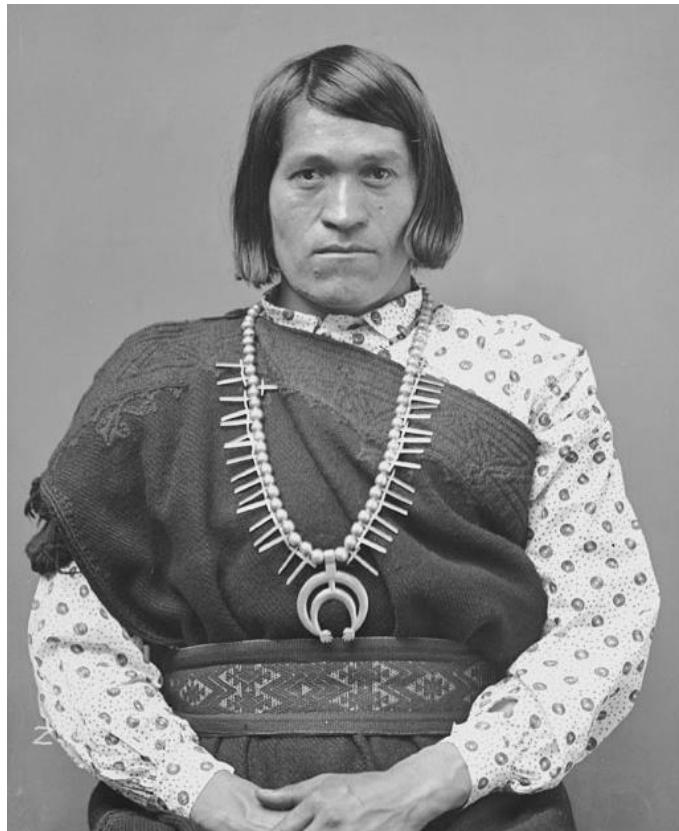


Figura 7 - We'wha (1895, aproximadamente)¹⁷¹

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

¹⁷¹ Foto retirada do portal <http://amertribes.proboards.com/thread/641/old-photos-zuni>, acessado em 12 de agosto de 2015.

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 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. 2078)¹⁷²

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 anticolonial¹⁷³. Dessa forma, a negativa dos indígenas *two-spirit* ao rótulo de “gays” vai nesse sentido: mais do que o combate à heteronormatividade, há o entendimento de que essa heteronormatividade esteja enquadrada em um discurso e práticas colonialistas – o movimento LGBT, dessa forma, por se construir nesse contexto, não teria condições de representar as demandas indígenas.

Desta forma, 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” (*loc. cit.*). 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, pp. 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

¹⁷² “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.”

¹⁷³ Cf. item 4.3., *infra*

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).

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 e MORGENSEN, 2011, p. 2)¹⁷⁴

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.

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. 13ss) 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

¹⁷⁴ “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 GLBTQ2 [LGBT, Queer e two-Spirit] organizing and writing? How do we understand the cultures and politics that Indigenous GLBTQ2 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?”

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 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, pp. 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 “enquadados” [*straight*, no original] – ao inserir os povos indígenas em noções anglo-americanas de família, lar, desejo e identidade pessoal. (RIFKIN, 2011, p. 9)¹⁷⁵

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” (*loc. cit.*).

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 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, excluente 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

¹⁷⁵ “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.”

que tornou possível a formação de uma identidade *two-spirit vis-à-vis* a 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 pautada em 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 1995¹⁷⁶. 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

¹⁷⁶ 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

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 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 ‘e’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) (negrito nosso, itálico no original)¹⁷⁷

¹⁷⁷ “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 o trecho acima 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 Hastíín Klah (Navajo, 1867-1937) desempenham reforça nosso argumento de que a compreensão da assunção 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, pp. 201ss) 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 (*op. cit.*, 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) (Negrito nosso)¹⁷⁸

¹⁷⁸ “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 foram apenas os indígenas que foram gradativamente tomando consciência da prática enquanto fenômeno, pela disseminação desses termos genéricos: o discurso europeu também. Dessa forma, em um primeiro momento o discurso europeu 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 monstruosidade (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. 212ss). 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 escreve 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)¹⁷⁹

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. 100ss) 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 colonial¹⁸⁰. 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

¹⁷⁹ “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”.

¹⁸⁰ Cf item 4.4., infra.

anciões não consideram normal e é uma decadência de nossa forma de vida” (op. cit, 102).

Assim, como Roscoe descreve nas páginas seguintes, entre as décadas de 1970 e início de 1980 a GAI cresceu em número de participantes 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* (op. cit., 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 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)¹⁸¹.

¹⁸¹ 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.

Contudo, como resultado indireto desse percurso, Roscoe (1998, pp. 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, pp. 108-9).

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):

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)¹⁸²

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.

¹⁸² “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.”

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 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.¹⁸³

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:

¹⁸³ “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.”

(...) 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.¹⁸⁴

¹⁸⁴ “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 emery: “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 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*

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* (ver figura 8) 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).

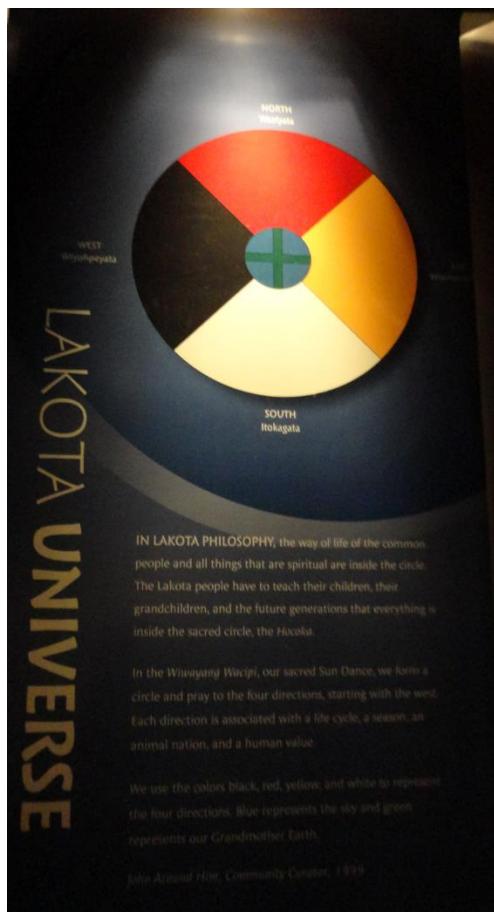


Figura 8 - Representação da Medicine Wheel no Smithsonian Museu of Indian History, Washington (Foto do autor, Junho de 2014)

Na foto acima, por exemplo, temos representados os “arcos sagrados” dos Lakota, onde se lê, abaixo da imagem: “Na filosofia Lakota, o modo de vida das pessoas comuns

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.

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 *Wiwayang 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”.

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 conserto dos Arcos Sagrados, ou do Círculo da Vida” (Lafortune, 2010, p. 46)¹⁸⁵. Também nesse sentido 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”¹⁸⁶.

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 (figura 9):

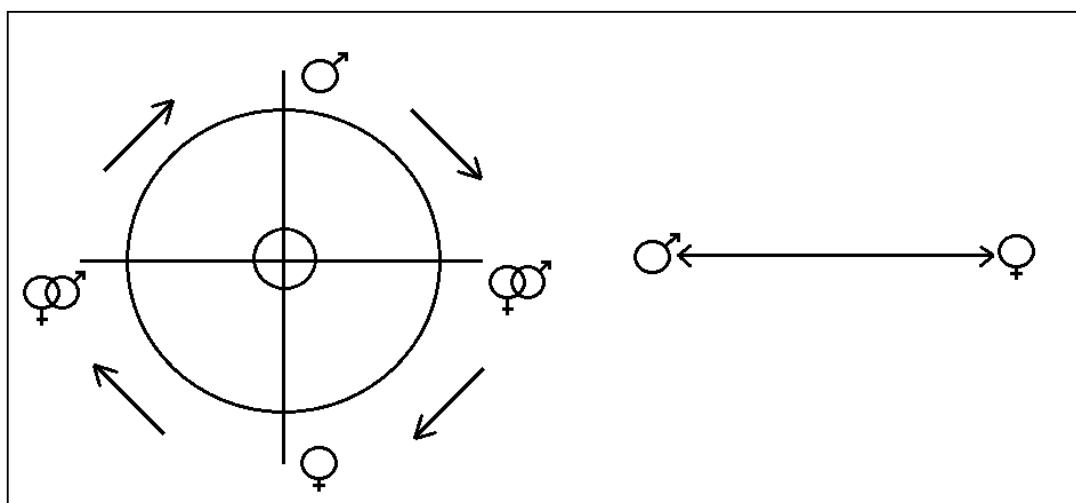


Figura 9 – Representação: two-spirit na medicine wheel

¹⁸⁵ “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 have referred to this global process as the Mending of the Sacred Hoop, of the Circle of Life”.

¹⁸⁶ “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”.

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 complementariedade¹⁸⁷, 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 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)¹⁸⁸: 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 Cherokee, mas, antes, valores cristãos e europeus¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Davis, 2004, p. 62, parece indicar o mesmo no tocante a perspectiva *two-spirit* sobre o binarismo de gênero.

¹⁸⁸ 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 (ver Anexos). 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 pescoscos 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.

¹⁸⁹ “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

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 1.000.000 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 acima. Nesse texto, os autores buscam relacionar a legislação mais recente nos Estados Unidos - a qual avançou nas formas de reconhecimento legal de casais 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

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/>), acessado em 10 de julho de 2015).

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

critica 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 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)¹⁹⁰

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; Driskill (2003, p. 224) descreve como as críticas *two-spirit*

¹⁹⁰ “In the book *Decolonizing Methodologies*, Linda Tuhiwai 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”.

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, pp. 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)¹⁹¹

¹⁹¹ “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 colonially 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,

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: 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)¹⁹².

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)¹⁹³. 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, sexism, 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 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

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”.

¹⁹² “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.”

¹⁹³ “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”.

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. (pp. 51-52)¹⁹⁴

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”¹⁹⁵.

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 afirmado 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 patriarcas 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 Estados Unidos e a *queer*-

¹⁹⁴ “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-Spiritedness 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.”

¹⁹⁵ “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”.

/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, auto-determinação, 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)¹⁹⁶

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 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

¹⁹⁶ “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.”

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 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 (*loc. cit.*). 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 desenvolvimento¹⁹⁷. 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 gênero¹⁹⁸. Segundo ela, descolonizar o imaginário seria útil ao

¹⁹⁷ Para uma crítica desta grande narrativa, cf Dussel, 2005.

¹⁹⁸ 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)¹⁹⁹

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 Manifesto²⁰⁰, por exemplo (voltaremos a estes pontos adiante), justamente pelas

¹⁹⁹ “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 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.”

²⁰⁰ 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

razões apontadas acima: 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 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, pp. 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.

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, pp. 172-173)

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 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. Nossa conhecimento fundamenta-se em uma perspectiva de neutralidade axiológica que se baseia ela mesma em um ideal de modernidade euronorcentrica 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 Anibal Quijano, o controle da economia e da autoridade depende diretamente do controle do conhecer (epistemologia), do compreender (hermenêutica) e do sentir (*aesthesia*). No meta-relato 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 outros²⁰¹ – adiciono ainda Rodolfo Kusch e Frantz Fanon, além de Emma

²⁰¹ Cf Mignolo, 2010, p. 15.

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 provincialismo o título de universalidade.²⁰² (QUIJANO, 1992, p. 447, *apud* MIGNOLO, 2010, p. 17)

Como indica Mignolo (*loc. cit.*) 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 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 *naturalización* 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 inter-epistêmica. [...] A noção de desprendimento guia o giro epistêmico decolonial até uma universalidade outra, quer dizer, até a *pluriversalidade* como *projeto universal*.²⁰³ (MIGNOLO, 2010, p. 17) (itálicos no original)

Em outro texto, Mignolo sintetiza em que medida o pensamento decolonial é epistêmico, ao se desvincular

²⁰² “En primer término, la descolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación inter-cultural, 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 provincialismo el título de universalidad.”

²⁰³ “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 *projeto 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 geopolítica 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 comproendo o conhecimento que foi construído nos fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais europeias (também chamadas de vernáculas) 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*²⁰⁴. 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, pp. 290-291) (itálicos 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

²⁰⁴ 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.

decoloniais, a partir de um 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 descolonial [...] significa então embarcar em um processo de desprender-se das bases eurocentradas do conhecimento (tal como explica Anibal 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.²⁰⁵ (GROSFOGUEL e 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 euronorcentrica, 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 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

²⁰⁵ “Pensar descolonialmente, habitar el giro descolonial, trabajar en la opción descolonial [...] 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.”

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 outra²⁰⁶. (CASTRO-GÓMEZ, 2008, pp. 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 ninguém²⁰⁷ (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 científicidade partindo do pressuposto de que o observador não toma parte com o observado. Esta pretensão pode ser comparada ao pecado da húbris, 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 Estado²⁰⁸. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 63)

²⁰⁶ “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.”

²⁰⁷ “Se trata, entonces, de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnidad, 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 filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie.”

²⁰⁸ “... a una forma de conocimiento humano que eleva pretensiones de objetividad y científicidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado. Esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la hýbris, 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

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 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.²⁰⁹ (GROSSFOGUEL e 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.

Trata-se de se voltar o olhar sobre as “feridas coloniais” (nos termos da feminista chicana Gloria Anzaldúa²¹⁰), de se descolonizar epistemologicamente permitindo uma troca de experiências a partir de racionalidades e paradigmas-outros (e não apenas de

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 legítimidad de tal observación; equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado.”

²⁰⁹ “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.”

²¹⁰ Cf Anzaldúa, 2005.

outros paradigmas e outras rationalidades); 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, 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 intersticial 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 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 transformavam-se e rearticulavam-se (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 reinterpretações 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 inter-étnico 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.** [...] As tradições reinventadas representam uma resposta criativa a contextos coloniais. (BAINES, 1997, p. 68-69) (grifei)

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, pp. 57-58) (grifei)

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 e ressignificando 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 Cabrália, 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 torna-la uma crítica social indígena de sua própria realidade – como os *two-spirit* fizeram.

A resposta criativa dada pelo movimento *two-spirit* estadounidense, 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, pp. 28-29), tratar-se-ia, sobretudo, de processos que põem em relação todos esses conceitos, uma meta-tradição, 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 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* transcende 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 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. Afirmo 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 capítulo²¹¹. Vale a pena, entretanto, abrir um parêntesis a fim de situar algumas destas questões, historicamente.

²¹¹ Cf item 4.2., infra.

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 Francisco²¹².

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 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 750.000 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

²¹² 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*.

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 (*Dawes/General Allotment Act*, 1887) – Edmunds (2004), por exemplo, aponta que dos 138.000.000 acres de terras indígenas existentes em 1880, havia apenas 48.000.000 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 5:45h, sendo obrigados a fazerem exercícios; às 6:45h 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. Um exemplo desta perspectiva é o caso de Tom Torlino, indígena Navajo que ingressou na escola em 21 de outubro de 1882, tendo partido em 28 de agosto de 1886 (cf. figura 10, uma foto de quando ele chegou na escola e, à direita, uma foto tirada três anos depois; note-se como na foto à direita, entre outros detalhes, sua pele parece, inclusive, mais clara)²¹³:

²¹³ Foto retirada de http://explorepahistory.com/kora/files/1/2/1-2-C2F-25-ExplorePAHistory-a0j6u5-a_349.jpg, acessado em 15 de agosto de 2015.



Figura 10 – Tom Torlino, ao chegar à Carlisle em 1882 (à esquerda) e em 1885 (à direita)

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 assimilaçãoistas 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 realoação 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 realoação 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.²¹⁴ (FIXICO, 2004. pp. 387-388)

²¹⁴ “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 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

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 Tsaile, Arizona) – hoje há 35 faculdades indígenas em treze estados; 1968 assiste a formação de dois importantes movimentos: o *United Native Americans* (UNA) e 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

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.”

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 a relação acima 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 7ª. 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 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, 4.000 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 havermos 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, *lhamama* 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, neste 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.

Desta 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.

Desta forma, 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 sexism 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 moderno-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[!]ação ao colonialismo em curso, mas às fissuras geradas dentro destas coletividades, por meio desse mesmo colonialismo, como forma de diluir as diferenças nestes grupos. A consolidação destas categorias e a predominância de determinados meta-relatos e/ou auto-representações obscurece as feridas abertas dentro destes processos de exclusão, causando silenciamentos e subalternizações, eles mesmos produtos da colonização. Dessa maneira, retomando especificamente a homossexualidade indígena, poderíamos dizer que a civilização, baseada em ideais da cultura moderna/colonial branca, cristã, patriarcal e heterossexual, impôs aos povos indígenas um aprisionamento a uma imagem, a vitimização eterna em uma essência²¹⁵: um índio hiper-real, a-histórico, sem conflitos internos, sexualidades, desejos ou afetos. A homossexualidade indígena não é, desta perspectiva, sinal de “perda cultural”, mas, antes, sua invisibilidade e subalternização são resultado de dinâmicas coloniais ainda em curso.

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

²¹⁵ Utilizo aqui Fanon (2008, p. 30; 47).

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 condissem 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 e 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 – 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, pp. 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 Lavinas 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”)²¹⁶. 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”, incutindo aí a ideia de que tais uniões seriam pecaminosas. Desta forma, as *Ngüe Tügiümaêgié* (mulher que faz sexo com outra mulher) e os *Kaigüwecü* (homem que faz sexo com outro 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 sexualidades amazônicas lançam luz na complementariedade das perspectivas *queer* e indígena para pensar a modernidade global²¹⁷. (PICQ e TIKUNA, 2015, versão eletrônica)

²¹⁶ Texto publicado em 2 de julho de 2015 e acessível pelo link <http://www.e-ir.info/2015/07/02/sexual-modernity-in-amazonia/>, acessado em julho de 2015. 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/>, acessado também em julho de 2015.

²¹⁷ “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

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.

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.”

Bibliografia

- ABREU, Capistrano de. *Rā-txa hu-ni-ku-i. Grammatica, textos e vocabulário Caxinauás*. 2^a. Ed. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu. 1941.
- ALEXANDRINO, Ronaldo. *A suposta homossexualidade*. Dissertação de 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”. DEL PRIORE, Mary e Márcia AMANTINO (Orgs). *História do corpo no Brasil*. S. 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, pp. 101-114. 1998.
- ANZALDUA, Gloria. “La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência”. *Rev. Estud. Fem.* vol.13, n.3, pp. 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 Cádiz)*, n. 25, pp. 1-18. 2013.
- BAINES, Stephen G. “Uma Tradição Indígena no Contexto de Grandes Projetos: Os Waimiri-Atroari”. *Anuário Antropológico* 1996, pp. 68-81. 1997.
- 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, pp. 89-117. 2013.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “As Etnogêneses: Velhos Atores e Novos Papéis no Cenário Cultural e Político”. *Mana*, vol. 12, no 1, pp. 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.
- _____. *The artificial savage: modern myths of the wild man*. Ann Harbor: University of Michigan Press. 1997.

BELL, Betty. “Gender in Native America” Em: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. Pp. 307-319. 2004.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)*. Tese de Doutorado em História. Brasília: Departamento de História/UnB. 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 Quarterly*. Vol. 1, n. 3. Pp. 419-439. Aug 2014.

BONIFÁCIO, José. “Apontamentos para a Civilisação dos indios bravos do Imperio do Brazil”. Em: 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. [1823]

BRÁSIO, António. “O Espírito Missionário de Portugal na época dos Descobrimentos”. *Lusitania Sacra*, n. 5. Lisboa. Pp. 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 de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS-UFRJ. Rio de Janeiro, 2014.

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: Editora Unesp. 1999.

CANCELA, Cristina Donza; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; MACHADO, Almires. “Caminhos para una 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.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “A dupla interpretação da antropologia”. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo, Editora da Unesp; Brasília: Paralelo 15. Pp. 95-106. 2000.

_____. “Da comparação”. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo, Editora da Unesp; Brasília: Paralelo 15. Pp. 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”. Em: 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. pp.427-453. 2004.

CARVAJAL, Gaspar de. *Descobrimentos do rio das Amazonas*, traduzidos e anotados por C. de Melo-Leitão. São Paulo: Companhia editora nacional. 1941.

CASTRO, Francisco José Viveiros de. *Attentados ao pudor*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Freitas Bastos. 1934.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. Em *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. Pp. 181-264. 2002.

_____. “O Nativo Relativo”, *Mana*, 8(1): 113-149. 2002.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Universidad del Cauca, Instituto Pensar. 2005.

_____. “(Post)Coloniality for Dummies: Latin American Perspectives on Modernity, Coloniality , and the Geopolitics of Knowledge”. Em: Mabel MORAÑA, Enrique DUSSEL e Carlos JÁUREGUI (Eds.) *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate, Latin America Otherwise*. Durham: Duke University Press. pp. 259-285. 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 Guarani*. 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, pp. 591-612. 2008.

_____. “Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos”. *ArtCultura – Revista do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia*. V. 12, n. 21. Pp. 35-53. Jul.-Dez. 2010.

COLINI, Giuseppe Angelo. “Studio storico ed etnográfico del dott. G. A. Colini”. Em: BOGGIANI, Guido. *I Caduvei (Mbaya o Guaycuru), Viaggi d'un artista nell'America Meridionale*. Roma: Ermanno Loescher & C.º 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.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: Mito, História e Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense; Edusp. 1986.

_____. “Imagens de índios do Brasil: o século XVI”. *Estudos Avançados*, vol.4, n.10, pp. 91-110. 1990.

_____. “Introdução a uma história indígena”. Em: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992a.

_____. *Legislação indigenista no Século XIX: Uma compilação: 1808-1889*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Comissão Pró-Índio. 1992b.

_____. “Política indigenista no século XIX”. Em: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992c.

_____. “Pensar os Índios: apontamentos sobre José Bonifácio”. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009a.

_____. “Por uma história indígena e do indigenismo”. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009b.

_____. “Introdução a uma história indígena”. *Índios do Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012a.

_____. “Política indigenista no século XIX”. *Índios do Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012b.

CLARK, Anna. *Desire: A History of European Sexuality*. New York; London: Routledge. 2008.

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 em História Social, Universidade de São Paulo, 2005.

COELHO, Mauro Cezar; SANTOS, Rafael Rogério Nascimento dos. "Monstruoso sistema (...) intrusa e abusiva jurisdição': O Diretório dos Índios no discurso dos agentes administrativos coloniais (1777-1798)." *Revista de História (São Paulo)*. n.168, pp. 100-130. 2013.

CRAWFORD, Katherine. *European sexualities, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

CURIEL, Ochy. "Hacía la construcción de un feminismo descolonizado". Em: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (Org.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano – Vol 1* – Buenos Aires: En la Frontera, Pp. 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.

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.

_____. *Voyage au nord du Brésil* (1615). Édition critique établie par Franz OBERMEIER. Kiel: Westenseeverlag-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 indigenousness." *Queer Excursions: Rethorizing Binaries in Language, Gender, and Sexuality*. Pp. 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*, n.º 34, Pp. 87-116. 1994.

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." Em: GOULD, Janice; RADER, Dean (Orgs.) *Speak to Me Words: Essays on Contemporary American Indian Poetry*. Tucson: University of Arizona Press. Pp. 223-34. 2003.

_____. "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. Pp. 50-64. Summer 2004.

_____. "Doubleweaving: Two-Spirit Critiques – Building alliances between Native and Queer Studies". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 16, nos 1-2, pp. 69-92. 2010.

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.

_____. "Europa, modernidade e eurocentrismo". Em: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Colección Sur-Sur, Buenos Aires: Clacso. Pp. 24-32. 2005.

EDMUNDS, Russell David. "Native Americans and the United States, Canada and Mexico" Em: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. Pp. 397-420. 2004.

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

_____. "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, Pp. 375-396, 2003a.

_____. "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, Pp. 89-93. 2003b.

_____. "A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno". *Análise Social*, vol. XXXIX (170), Pp. 7-34, 2004.

- _____. “O político do medo e o medo da política” *Lua Nova*, n. 64, pp. 49-60. 2005.
- ENDERS, Armelle. “Um presidente americano na selva”. *Revista de História da Biblioteca Nacional* (Rio de Janeiro), n.º 11, p. 31-33. Out. 2006.
- EPPEL, Carolyn. “Coming to terms into Navajo nádleehí: a critique of berdache, ‘gay’, ‘alternate gender’ and ‘two-spirit’. *American Anthropologist*, vol. 25, no 2, pp. 267-290. 1998.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- _____. “Racismo e cultura”. SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70. Pp. 273-285. 2011.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Unicamp. 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”. Em: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.) *Memoria do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai. Pp. 419-426. 2011.
- FAUSTO, Carlos. “A Indigenização da Mercadoria e suas Armas”. Em: GORDON, Cesar. *Economia Selvagem: Dinheiro, Ritual e Mercadoria entre os Xikrin do Cateté*. São Paulo, Unesp. 2006.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. “Diario 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 Brazileiro*. Tomo LI, 1º. Folheto de 1888. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C. 1888.
- _____. “A proposito de uma estampa representando um índio Cambeba”. *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, Volume XVI, pp. 191-195. 1903.
- 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.

FIXICO, Donald. “Federal and State Policies and American Indians.” Em: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. Pp. 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. Pp. 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 de Mestrado em História. PUC: Rio de Janeiro. 2007.

FONSECA, Carlos da. “Deus está do nosso lado: excepcionalismo e religião nos EUA”. *Contexto int.* vol.29, n.1, pp. 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)”. Comunicação proferida no *Congresso Internacional sobre o Espaço Atlântico de Antigo Regime: Poderes e Sociedades*, Organizado pelo Centro de História Além-Mar e realizado na FSCH da Universidade Nova de Lisboa em Novembro de 2005. Disponível em http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/jose_eduardo_franco.pdf, acessado em 24 de abril de 2014.

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”. Em: 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.umass.edu/stonewall/uploads/listWidget/25161/TwoSpiritBook.pdf> Acesso em: 03 fev. 2015.

GILLEY, Brian Joseph. *Becoming two-spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country*. University of Nebraska Press. 2006.

_____. “Native Sexual Inequalities: American Indian Cultural Conservative Homophobia and the Problem of Tradition”. *Sexualities*, vol. 13, no 1, pp. 47–68. 2010.

_____. “Mark Rifkin. When Did Indians Become Straight? Kinship, the History of Sexuality, and Native Sovereignty. (review)”. *The American Historical Review*, vol. 117, no 2, pp. 571-572. 2012.

GOMES, Aguinaldo Rodrigues; NOVAIS, Sandra Nara da Silva. “Práticas sexuais e homossexualidade entre os indígenas brasileiros”. *Caderno Espaço Feminino* (Online), 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, pp. 683-701. Dec.1996.

GREGOR, Thomas. *Mehinaku*. Chicago: Chicago University Press. 1977.

_____. *Anxious pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*. Chicago: University of Chicago Press 1985.

GROESEN, Michiel van. *The representations of the overseas world in the De Bry Collection of voyages (1590-1634)*. Leiden; Boston: Brill. 2008.

GROSFOGUEL, Ramón. "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas", Em: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá:

Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. 2007.

_____. “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, Pp. 115-147. 2008.

GROSFOGUEL, Ramón; MIGNOLO, Walter. “Intervenciones Descoloniales: una breve introducción”. *Tabula Rasa*, n. 9, Pp. 29-38. 2008.

GUERRA, Verônica Alcântara. “Despeitadas”: Travestis, da aldeia indígena para o mundo”. Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho Culturas corporais, sexualidades e reconhecimentos: novas moralidades em debates. *IV Reunião Equatorial de Antropologia/XVIII Reunião 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-Dec; Pp. 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. Pp. 13-53. 2001.

JACOBS, Sue Ellen; Wesley THOMAS; e Sabine LANG (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, pp. 471-509. 2012.

JUSTICE, Daniel Health; RIFKIN, Mark; SCHNEIDER, Bethany. “Introduction”. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 16. Ns. 1-2. Pp. 5-39. 2010.

KATZ, Jonathan. *Gay American History. (Revised edition)*. New York: Meridian. 1992.

KOBAYASHI, Elisabete; FARIA, Lina; COSTA, Maria Conceição da. “Eugenio e Fundação Rockefeller no Brasil: a saúde como proposta de regeneração nacional”. *Sociologias*. n. 22, pp. 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.

LAFORTUNE, Richard. “Two Spirit Activism: Mending the Sacred Hoop”. *Tukum: Politics+spirituality+culture*. Volume 25, Number 4. p. 46. July/August 2010.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

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 R..O som do silêncio (Paul Simon). *Cad. Pagu*. n.41, pp. 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.

_____. *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. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo. Livraria Martins. 1941.

_____. *Voyage au Brésil*. Lausanne: Bibliothèque romande, 1972.

_____. *History of a voyage to the land of Brazil, otherwise called America*. Berkeley: University of California Press. 1990.

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). Pp. 398-409. 1943.

_____. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.

_____. *O cru e o cozido (Mitológicas I)*. São Paulo: Cosac & Naify. 2004.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. Em: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*. Pp. 155-173. São Paulo: Companhia das Letras, 1992

_____. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes. 1995.

_____. "El indigenismo en Brasil: migración y reappropriaciones de un saber administrativo". Em: 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*. Pp. 97-125. Rio de Janeiro - Lima: Contra Capa; Centro Amazónico, 2006.

LIMA, Ildebrando Alves de; GOLDFARB, Patrícia Lopes. “Religiosidade e Intolerância na Paraíba Colonial: O trabalho da catequese Franciscana entre os nativos”. *Revista Brasileira da História das Religiões, ANPUH*. Ano II, n. 4, Mai. Pp. 267-288. 2009.

LIMA, Nísia Trindade, HOCHMAN, Gilberto. “Pouca saúde, muita saúva, os males do Brasil são...’ Discurso médico-sanitário e interpretação do país”. *Ciênc. saúde coletiva*. vol.5, n.2, pp. 313-332. 2000.

LOMAWAIMA, K. Tsianina. “American Indian Education: by Indians versus for Indians” Em: DELORIA, Philip J.; SALISBURY, Neal. *A companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell Publishers. Pp. 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 de Doutorado em Antropologia. Brasília: PPGAS/UnB. 2011.

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, n.º 1. Rio de Janeiro: Serviço de documentação do Ministério da Educação e Saúde. 1946.
- MÉTRAUX, Alfred. “Ethnography of the Chaco”. Em: 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. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa. 2007.
- _____. “La opción de-colonial: Desprendimiento y apertura: Um manifesto y um caso”. *Tabula rasa*. n. 8, Pp. 243-281. 2008a.
- _____. “Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política”. *Cadernos de Letras da UFF*. n. 34, Pp. 287-324. 2008b.
- _____. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del signo. 2010.
- MIGNOLO, Walter e Madina TLOSTANOVA. “*The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality*”. Em: 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, pp. 150-182. 2009.
- _____. *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 apresentada ao 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 de mestrado em Sociologia*. Unicamp. 2007.
- MOREL, Benedict-Augustin. “Tratado das degenerescências na espécie humana”. *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.*, vol. 11, n. 3, pp. 497-501. 2008.
- MORGENSEN, Scott. “Becoming two-spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country (Review)”. *American Anthropologist*, vol. 35, no 02. 2008.

- _____. “Unsettling Queer Politics: What can non-Natives learn from two-spirit Organizing?” Em: 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, Pp. 132-153. 2011.
- _____. “Queer Settler Colonialism in Canada and Israel: Articulating Two-Spirit and Palestinian Queer Critiques”. *Settler Colonial Studies*, Vol. 2, n. 2. Pp. 167-190. 2012.
- MOTA, Dalva Suely Moraes. *Conhecimentos indígenas e educação em Ciências: a sexualidade Kambeba como elemento de preservação cultural*. Dissertação de mestrado em Educação em Ciências na Amazônia. UEA, 2013.
- MOTT, Luiz. “Escravidão e Homossexualidade”. Em VAINFAS, Ronaldo (Org.) *História e Sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1986. Pp. 19-40.
- _____. “Igreja e homossexualidade no Brasil: Bibliografia temática, 1547-2006.” Disponível em http://www.diversidadecatolica.com.br/opiniao_mott.asp, acessado em 22 de junho de 2013. Comunicação apresentada no *II Congresso sobre Epistemologia, Sexualidade e Violência*, São Leopoldo, RS, 2006.
- _____. “*Justitia et Misericordia*: The Portuguese Inquisition and Repression of the Nefarious Sin of Sodomy”. Em: JOHNSON, Harold; DUTRA, Francis (Orgs.) *Pelo vaso traseiro: Sodomy and Sodomites in Luso-Brazilian History*. Pp. 63-104. Tucson: Fenestra Books, 2007.
- _____. “A homossexualidade entre os índios do Novo Mundo antes da chegada do homem branco”. BRITO, Ivo et al. *Sexualidade e saúde indígenas*. Pp. 83-94. Brasília: Paralelo 15. 2011.
- 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, pp. 376-411, 2014.
- NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica. 1931.

NIMUENDAJU, Curt. “The Tukuna”. Em: LOWIE, R. (org.), *Publications in American Archaeology and Ethnology*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, vol. 45. 1952.

_____. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*, São Paulo: Hucitec/Edusp. 1987.

OLIVEIRA, João Oliveira. “A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história”. In: *Ensaios em antropologia histórica*. pp. 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 de Doutorado em História. Campinas: Departamento de História/Unicamp, 2011.

OSHIRO, Julieta Hitomi. *Educação para a Saúde nas instituições de saúde Pública*. Dissertação de Mestrado. Programa de Filosofia da Educação. PUC-SP. São Paulo. 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 Kupêna prâm’: Prazer e sexualidade entre os Canelas. Tese de Doutorado em Políticas Públicas e em Antropologia, Universidade Federal do Maranhão; École Pratique de Hautes Études. 2010.

PÉREZ, Emma. *The decolonial Imaginary: writing Chicanas into history*. Bloomington: Indiana University Press. 1999.

_____. “Queering the Borderlands: The Challenges of Excavating the Invisible and Unheard”. *Frontiers: A Journal of Women Studies*. Vol. 24, Nos. 2-3. Pp. 122-131. 2003.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). Em: 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/>, acessado em agosto de 2015. Artigo publicado em 2 de julho de 2015.

PINTO, Estevão. *Os Indígenas do Nordeste* (Vol. 1). São Paulo: Cia Editora Nacional, 1935.

POIRIER, Guy. *Sodomicques et Bougerons: Imagologie Homosexuelle à la Renaissance*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Língua e Literatura Francesa. Montréal: Department of French Language and Literature, McGill University. 1990.

_____. “French Renaissance travel accounts: imagens of sin, visions of the New World”. *Journal of Homosexuality*. 25(3), pp. 215-29. 1993.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. Em: BONILLA, Héctor (Org.) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi Editores. 1992.

_____. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. 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. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1996.

_____. “Ciência e colonização - Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira”. *Tempo*, n.6, p.157-182, 1998.

_____. “Do conhecimento físico e moral dos povos: iconografia e taxionomia na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira.” *Hist. cienc. saúde*. vol.8, suppl., pp. 969-992. 2001.

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, pp. 323-342. 2014.

RAMOS, Alcida Rita. “O índio hiper-real”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 28(10): pp. 5-14. 1995.

REPETTO, Maxim. *Movimentos Indígenas e Conflitos Territoriais no Estado de Roraima*. Boa Vista, Editora da UFRR. 2008.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes. 1979.

_____. “Arte Índia”. Em: RIBEIRO, Darcy (Ed.) *Suma etnológica brasileira, volume 3: Arte índia*. Petrópolis: Vozes. 1986.

_____. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras. 1997.

- RIFKIN, Mark. *When did Indians become straight? Kinship, the history, and Native Sovereignty*. Oxford University Press. 2011.
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *A caminhada de Tanyxiwè: Uma teoria Javaé da História*. Tese de Doutorado em Antropologia (versão em português). Chicago: University of Chicago, 2008.
- ROGERS, Paulo. *Os afectos mal-ditos: O indizível das sexualidades campesinas*. Dissertação de 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, pp. 77-85, 2013 .
- ROSÁRIO, José Manuel. “História dos índios cavalleiros, ou da nação guaycurú, escripta no real presídio de Coimbra por Francisco Rodrigues do Prado – Trasladada de um manuscrito offerecido 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.). (1988), *Living the spirit: a Gay American Indian Anthology*. New York, St. Martin’s Press.
- _____. (1995), “Was We’Wha a homosexual? Native American survivance and the Two-Spirit tradition”. *GLQ: A Journal of Lesbian & Gay Studies*, vol. 2, pp. 193-235.
- _____. (1998), *Changing ones: third and fourth genders in native North America*. New York, St. Martin’s Press.
- SACCHI, Ângela. “Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas”. *Revista Anthropologicas*. Vol. 14, ns. 1-2. Pp. 95-110. 2003.
- SALZANO, Francisco. “Contato agride saúde do índio”. Revista de Atualidade Indígena. nº 6, Pp. 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.

_____. "Vossa Excelência mandará o que for servido...": políticas indígenas e indigenistas na Amazônia Portuguesa do final do século XVIII." *Tempo*, vol.12, n.23, pp. 39-55. 2007.

_____. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia.* Manaus: EdUFAM, 2011.

SAMPAIO, Theodoro. "As etimologias indígenas de Elias Herckman". *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, Tomo XI, Recife, Pernambuco, Brasil, pg. 30-36. 1904.

SANTOS, Amédis Germano dos. *Poder e violência do discurso.* Tese de Doutorado em Comunicação e Semiótica. São Paulo: PUC. 2005.

SARAIWA, 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 de Mestrado em Educação Escolar. Unesp: Araraquara. 2009.

SCARAMELLA, Pierroberto. "Sodomia". Em: PROSPERI, Adriano (Org.) *Dizionario storico dell'Inquisizione, Vol. III.* Pisa: Edizioni della Normale, Scuola Normale Superiore di Pisa. Pp. 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 de Doutorado em Filologia Moderna, Ciclo XXV. Università degli Studi di Napoli Federico II. Napoli. 2014.

SILVA, Alcionilio Bruzzi Alves da. *A Civilização Indígena do Uaupés.* São Paulo. Missão Salesiana do Rio Negro. 1962.

- SILVA, Ana Rosa Cloplet da. *Inventando a Nação. Intelectuais ilustrados e estadistas luso-brasileiros no crepúsculo do Antigo Regime Português: 1750-1822*. Tese de Doutorado em História. Campinas: IFCH. 2000.
- SILVA, Paulo de Tássio Borges da. “Há lugar para a homossexualidade num regime de índio?”. Em: *Anais do VI Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura- ABEH*. Salvador, 2012.
- SILVA, Cristhian Teófilo da. “The astonishing resilience: ethnic and legal invisibility of indigenes from a brazilian perspective”. *Vibrant*. Vol. 4, n. 2. Pp. 97-119. 2007.
- 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. *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 Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo LXXVIII, Parte II, p. 391-490. 1915.
- STEPAN, Nancy. “A Eugenia no Brasil – 1917 a 1940”. Em: 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. pp. 331-391. 2004.
- STEPHEN, Lynn. *We are the face of Oaxaca: Testimony and Social Movements*. Durham: Duke Press. 2013.

- STOLER, Ann Laura. *Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke Press. 1995.
- _____. *Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule*. Berkeley: University of California Press. 2002.
- 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, pp. 15-42. 2006.
- THEVET, André. *Singularidades da França Antarctica: 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. *Tríbades galantes, fachonos militantes: homossexuais que fizeram história*. S. Paulo: Summus, 2000.
- TORRES, Maristela Souza. *Mulher karajá. Desvendando tradições e tecendo inovações: diálogo sobre as demandas de gênero*. Tese de doutorado. PUC/SP. 2011.
- TOTA, Martinho. *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ. 2012.
- _____. "Eixos, nexos e câmbios da diferença: discursos e trajetórias políticas envolvendo etnicidade, homossexualidade e religião". *Bagoas: Revista de Estudos Gays*, v. 7, pp. 295-322, 2013a.
- _____. *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013b.
- TRAULITO. *Entre dois mundos: Entrevista com Jerá Giselda, líder Guarani e Professora*. Revista Traulito n.2. Julho de 2010, Disponível em <http://companhiadolatao.com.br/traulito/wp-content/uploads/2011/01/traulito02-jera.pdf>, acessado em setembro de 2014. 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. *Sex and conquest: gendered violence, political order, and the European conquest of the Americas*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

- _____. “Making the American Berdache: Choice or Constraint?”. *Journal of Social History*. Vol. 35, n. 3. Pp. 613-636. 2002.
- 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 teia da intriga: Delação e Moralidade na Sociedade Colonial”. Em VAINFAS, Ronaldo (Org.) *História e Sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1986. Pp. 41-66.
- _____. *A Heresia dos Índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. “Moralidades Brasílicas: Deleites Sexuais e Linguagem Erótica na Sociedade Escravista.” Em: NOVAIS, Fernando (Org.) *A História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, pp. 221-73. 1997.
- _____. “The Nefarious and the Colony”. Em: JOHNSON, Harold; DUTRA, Francis (Orgs.) *Pelo vaso traseiro: Sodomy and Sodomites in Luso-Brazilian History*. Tucson: Fenestra Books, Pp. 337-367. 2007.
- VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *Historia geral do Brazil, isto é, do descobrimento, colonisaçāo, legislaçāo e desenvolvimento deste estado, hoje imperio independente, escripta em presençā 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*, 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, pp. 13-59. 2000.
- YOUNG, Robert J. C. *Desejo Colonial*. São Paulo: Perspectiva. 2005.

ANEXOS

Funai apura conduta de sertanista

09/01/74

Brasília (Sucursal) — O presidente da Funai, General Bandeira de Melo, mandou instaurar inquérito para apurar as responsabilidades do sertanista Francisco Campinas, acusado de prática de homossexualismo com índios kreen-akarores. O relatório com as conclusões sobre os fatos foi entregue ontem em Brasília.

O General Bandeira mostrou-se chocado com as informações sobre a conduta do sertanista, mas prefere considerá-lo inocente até que se prove o contrário, neste episódio que toda a Funai considera lamentável. Oficialmente, Francisco Campinas ainda merece a confiança da Funai.

A comissão de inquérito convocará o sertanista Apoena Meireles, que denunciou as práticas de Campinas no posto dos kreen-akarores. Um antropólogo da Funai disse desconhecer tendências de pederastia da parte de Francisco Campinas, sertanista que qualificou de "mateiro razoável" — ou seja, bom conhecedor da mata.

Antes da Funai, sertanista demitido por desonestidade

Do correspondente em
CUIABA'

Antes de ingressar nos quadros da Funai, onde está sendo acusado de induzir ao homossexualismo os índios kranhacares, o sertanista Antônio Campinas foi despedido de uma empresa de colonização, por desonestade. Essa afirmativa é do jesuíta Iasi Junior, secretário executivo da Missão Anchieta, que chegou ontem a Cuiabá, para pedir a regularização da reserva dos índios muruku, localizados na barra dos rios Papagaio e Juruena. Segundo Iasi Junior, esses indígenas, contactados há pouco tempo por missionários, já estão francamente envolvidos pelas fronteiras de penetração, que atuam desordenadamente naquela área.

O sacerdote revelou que, em 1968, já havia advertido pessoalmente o titular da 5a Delegacia Regional da Funai em Cuiabá, na época Hélio Becker, do perigo que representava a efetivação de Campinas, como sertanista, nos quadros da entidade. "A primeira missão de Campinas — disse Iasi Junior — foi junto aos índios bôis de pau, no rio Arinos. Ele havia sido levado para aquela fronteira pelo sertanista João Américo Perel".

O missionário jesuíta acrescenta que, ao ser convidado para chefiar os trabalhos na região, avisou Becker de que não assumiria o cargo enquanto Antônio Campinas estivesse por lá. "Ao mesmo tempo — acrescentou — recomendéi ao delegado que efetuasse investigações sigilosas, para apurar uma série de fatos envolvendo a figura do sertanista".

Iasi conta que Antônio de Souza Campinas, antes de ser admitido pela Funai, trabalhava na empresa de colonização Concanal S.A., de onde fora despedido por desonestade. "Além do mais — sublinha o sacerdote — já tínhamos conhecimento mais do que suficiente de seus desvios, razão pela qual alertei a Funai sobre o perigo que sua presença representava para uma comunidade indígena".

No entanto, apesar de avisado da frente dos bôis de pau, Campinas foi efetivado. "A Funai não levou a sério minhas advertências e o que aconteceu aos kranhacares poderia ter sucedido a qualquer outra tribo, se é que não ocorreu", conclui o jesuíta.

DEFESA DO ÍNDIO

"O trabalho da Igreja junto às tribos indígenas é, atualmente, de conscientização, para que o índio possa se defender sozinho, possa reivindicar pacífica e legalmente seus direitos junto aos órgãos governamentais e, sem perder sua autenticidade cultural, possa adquirir defesas contra determinados elementos brancos que, por cobiça de suas terras, o estão destruindo como povo". Essas declarações foram feitas ontem, na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, pelos padres Egydio Shuade e Tomás de Aquino Vilanova Lisboa. Echwaldé é secretário executivo do Conselho Indigenista Missionário e Vilanova Lisboa membro do CIMI e encarregado da ação de índios, na Prelazia de Diamantino.

O padre Tomás, confirmando declarações feitas pelo padre Antônio Iasi, em Cuiabá, reembrou a recusa deste último em participar de uma missão da Funai, por discordar da presença, na expedição, do sertanista Antônio Campinas, acusado de ser homossexual. O que espanta, diz o sacerdote, "é que durante tantos anos as autoridades tenham permitido que ele continuasse mantendo contato direto com os índios".

Funai defende Campinas e explica que hábito de índio é resultado do frio

Salvador (Sucursal) — O presidente da Funai, General Bandeira de Melo, assegurou ontem que são infundadas as recentes denúncias contra o sertanista Antônio de Sousa Campinas, acusado de induzir os índios kreen-akarores ao homossexualismo.

A afirmação do General Bandeira, feita durante entrevista que concedeu ontem, após a assinatura de um convênio com a Universidade Federal da Bahia, está baseada — segundo afirmou — no parecer da comissão de inquérito que a Funai criou para apurar as denúncias.

Questão de temperatura

Depois de assinar o convênio para promoção de assistência e estudos antropológicos das comunidades indígenas da Bahia, o presidente da Funai explicou, na entrevista, ter a Comissão de Inquérito apurado que os kreen-akarores dormem em grupos, colados uns aos outros e passando uma perna sobre o companheiro para se protegarem do frio, pois ainda vivem despidos. Com base no parecer da

Comissão, o General Bandeira decidiu punir com 30 dias de suspensão o técnico indigenista Ezequias Heringer, que denunciara o sertanista Campinas e agora é acusado de ter divulgado relatório confidencial da Funai. Heringer só não foi expulso por ser essa sua primeira falta e, segundo o presidente da Funai, também por uma questão humana ("sua mulher está no oitavo mês de gravidez").

Críticas

Brasília (Sucursal) — O sertanista Aapoena Meireles, designado ontem para atuar temporariamente junto aos índios kreen-akarores, criticou a Funai por não dar continuidade à assistência prestada aos índios nas fases que se seguem aos primeiros contatos.

Depois de observar que preferia ficar junto aos avá-canoeiros, recentemente contatados por ele, Meireles sugeriu que a Funai passe a permitir aos seus sertanistas que consolidam a aproximação que realizam com grupos indígenas arredios ou hostis.

Quando concluir a tarefa entre os kreen-akarore, conforme assinalou ontem, o sertanista pedirá à Funai uma definição sobre seu trabalho futuro. "Acho que devo voltar aos avá-canoeiros e continuar prestando a assistência de que necessitam, pois essa fase de adaptação ao convívio pacífico com o homem branco é para elas a mais difícil."

Meireles foi designado para se reunir ao seu colega Fiorello Parise na tarefa de consolidar a pacificação dos kreen-akarore e substituir seu colega Antônio Campinas, transferido para a Perimetral Norte.

Caso Campinas: a Funai anunciou, mas não puniu

22/01/74

BRASILIA (O GLOBO) — Apesar de o presidente da Fundação Nacional do Índio, General Bandeira de Melo, ter anunciado sexta-feira, em Salvador, que nada foi apurado contra o sertanista Antônio Campinas, acusado de levar os kraitá-kores à prática do homossexualismo, e de informar que o autor da denúncia, Ezequias Heringer Filho, seria punido com suspensão de 30 dias e transferência para a região da Perimetral Norte, a Funai não havia adotado, até ontem, qualquer medida relacionada com o caso.

O sertanista Ezequias Heringer Filho foi à Funai, certo de que seria oficialmente notificado da punição, mas, para surpresa sua, nada havia sido decidido. Sua conclusão foi a de que "a situação está cada vez mais confusa".

Ezequias revelou, que, mesmo punido, levará a questão adiante, caso Antônio Campinas não sofra nenhuma punição. Ele aceita ser punido por "entregar relatório confidencial à Imprensa", mas acha que Campinas cometeu falta bem mais grave: "crime contra os índios".

Expectativa

Outro sertanista que está na expectativa da decisão da Funai é Apoena Meireles, que, antes disso, não reassumirá suas funções na pacificação dos avá-canoeiros.

— Não aceitarei que uma pessoa como Campinas permaneça em contato direto com os índios — disse Apoena.

— Por uma questão de humanidade — acrescentou — não acho que Campinas

tenha necessariamente que ser demitido, mas entendo que a Funai não pode deixá-lo num cargo que requer contato permanente com os índios e muita capacidade de ação, qualidade que lhe falta.

De qualquer maneira, Campinas não continuará junto aos kraitá-kores. Para substituí-lo na chefia do Posto Peixoto de Azevedo segue hoje o sertanista Fiorello Parisi. Campinas ficará alguns dias em Cuiabá e depois irá servir na região da Perimetral Norte, para a qual foi designado em dezembro.

A entrevista do presidente da Funai, assegurando que ninguém induziu os kraitá-kores ao homossexualismo, foi concedida antes mesmo de uma comissão de inquérito por ele nomeada apresentar seu relatório com as conclusões a que chegou.

Juiz apura exploração de índios

Do Correspondente e da
Sucursal

O juiz da 2a Vara Criminal de Cuiabá, Ovílio Freitas de Souza, pediu à Delegacia Geral de Polícia da Capital que instaura imediatamente um inquérito para apurar as denúncias de exploração de índios parecis e tralhadores na Fazenda Cachoeirinha em Mato Grosso. O aliciamento dos índios e a cobrança de preços extorsivos por mercadorias fornecidas pela fazenda foram noticiados pelo "Estado".

Antecipando-se à Funai, que até agora aparentemente desconhece os fatos denunciados, o juiz requereu o encadramento dos responsáveis pela fazenda em crime contra a economia popular. A Cachoeirinha fica a cerca de 450 quilômetros de Cuiabá, nas margens da rodovia Cuiabá-Porto Velho. Ali perto também fica a reserva dos índios parecis, que são atraídos para derrubar matas na fazenda e submetem-se às explorações. Seus salários praticamente são iguais em alimentos, cujos preços, tabelados pela fazenda, chegam a ser 10 vezes superiores aos do comércio.

ESTATUTO

O Departamento Jurídico da Fundação Nacional do Índio começará a estudar, nos próximos dias, a regulamentação do Estatuto do Índio, aprovado pelo Congresso Nacional em dezembro. Técnicos do órgão adiantaram que a regulamentação será um trabalho fácil, já que a política indigenista tem se baseado nas diretrizes agora englobadas pelo Estatuto.

O único problema são os quatro vetos do presidente da República aos artigos em que as missões religiosas e científicas eram autorizadas a prestar serviços de natureza assistencial às comunidades indígenas. Logo que o Congresso reabrir, em março, os vetos serão apreciados. Os missionários, representados pelo Conselho Indigenista da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, ainda têm esperanças de que seu trabalho nas aldeias seja autorizado oficialmente.

Canipinas espera decisão da Funai

O sertanista Antônio de Souza Campinas declarou ontem em Cuiabá que espera não ser punido pela Funai em virtude das acusações de que levou os índios krahukátores ao homossexualismo. "Ninguém provará nada contra mim. Tudo isso não passa de inveja pela minha carreira. A comissão de inquérito instituída pela Funai está vasculhando o meu

passado e ela é integrada por gente muito digna, que restabelecerá à verdade".

Em sua casa, no bairro do Araxá, em Cuiabá, onde chegou há 10 dias e se mantinha longe da imprensa, Campinas atribuiu à "falta de refinamento" as acusações feitas contra ele pelos sertanistas Orlando Vilas-Boas, Apoena Meirelles e Ezequiel Paulo Henringer, que divulgaram um relatório privativo da Funai sobre o trabalho de Campinas na foz do Peixoto de Azevedo.

— Estão cometendo uma grande injustiça contra mim. Sou um sertanista formado pelas escolas de Claudio Vilas-Boas e Francisco Melchelles. Foi com eles que aprendi a respeitar o índio. Orlando está me acusando, mas foi com Claudio, um verdadeiro sertanista, que aprendi a trabalhar. Com Apoena nunca tive nenhum problema. Seu pai (Francisco) até que gostava de mim. Estão tentando me transformar num monstro.

Antônio de Souza Campinas, 36 anos, casado há 12 com uma descendente de alemães, pai de quatro filhos de cabelos louros e olhos negros, nasceu em Itaituba, no Pará. Seu pai tinha sangue de índios maus, enquanto sua mãe era uma "apás-ká legítima". Há cerca de cinco anos ele ingressou na Funai, levado pelos sertanistas Fritz Roiksdorf e Porel.

— Antes de entrar para a Funai, pelos meus próprios méritos, era piloto de barco e nas minhas andanças pela região do Arinos já tinha tido contato com moç beijo-de-pau e com os canoeiros. Minha folha de serviços é limpa, e isso já foi atestado por diversas pessoas idôneas.

Há cerca de um ano, antes de os irmãos Vilas-Boas manterem os primeiros contatos com os krahukátores, Campinas já estava no rio Peixoto de Azevedo. Era uma pessoa alegre, extrovertida e gentil. Ontem, em Cuiabá, constrangido e abatido pelas acusações, ele estava nervoso, sério e às vezes muito irritado.

Funai demite o sertanista que induziu kreen-akarores a praticar homossexualismo

Cuiabá (Correspondente) — O sertanista Antônio Campinas, acusado de ter introduzido entre os índios kreen-akarores a prática do homossexualismo, foi demitido ontem da Fundação Nacional do Índio, ao término do inquérito que julgou procedentes as acusações, formuladas por Paulo Heringer Filho, também funcionário da Funai.

Quando foi denunciado, Campinas, que é pai de cinco filhos e trabalha na Funai há mais de cinco anos, prestava serviços junto aos kreen-akarores na frente de atração do rio Peixoto de Azevedo, onde se supunha existir uma tribo de índios gigantes. A denúncia do colega provocou a substituição de Campinas pelo sertanista e sociólogo italiano Fiorello Parise, que ainda se encontra em serviço no rio Peixoto de Azevedo.



O índio caiapó como o travesti Índia e como Ivan Souza de Almeida (à dir.): "Não tenho relações sexuais há anos por medo da Aids"



COMPORTAMENTO

Sou muito índia, tá!

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 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. ■

[Texto Anterior](#) | [Próximo Texto](#) | [Índice](#)

Travesti sofre mais preconceito

Patrícia Santos/Folha Imagem



O índio Ivan de Almeida, do Rio de Janeiro, que enfrenta preconceito duplo por ser índio e travesti, usando o nome de Janaina

da Sucursal do Rio

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 Janaina, passou a sofrer duplo preconceito.

Ele afirma que começou a ser tratado 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 com 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 "Janaina".

(RONI LIMA)

Alto risco na selva

Alerta sobre Aids entre os índios trata da adesão de ianomâmis ao homossexualismo

Leonardo Coutinho

Um estudo que será divulgado pelo Ministério da Saúde neste mês confirma que os índios ianomâmis do extremo norte do país praticam cada vez mais um tipo de relacionamento que parece ter sido inusual antes do contato com o homem branco: o homossexualismo masculino. Com o trabalho, pretende-se que estudiosos se dediquem com mais afinco à análise dos hábitos sexuais entre os índios, um assunto que é tabu para a maioria dos pesquisadores. É a primeira vez que o homossexualismo entre os ianomâmis aparecerá num documento oficial, mas especialistas já polemizam sobre o tema há algum tempo. Há cerca de 400 aldeias ianomâmis, com 11.500 índios. O homossexualismo foi detectado em pelo menos dez comunidades. No livro *Trevas no Eldorado: como Clientistas e Jornalistas Devastaram a Amazônia*, publicado neste ano, o jornalista americano Patrick Tierney explica que o hábito foi levado até os índios principalmente pelo antropólogo francês Jacques Lizot, que viveu mais de três décadas na região.

Sabe-se que relações homossexuais foram comuns em algumas comunidades isoladas, como testemunham desenhos rupestres encontrados na Serra da Capivara, no Piauí, por exemplo. Mas a análise do caso ianomâmi demonstra que a sodomia tem ares de novidade. Até a década de 80, os pesquisadores não faziam menção ao homossexualismo. Mais recentemente, o historiador Victor Leonardi, da Universidade de Brasília, registrou o surgimento da prática em suas pesquisas. Liderado pelo sociólogo Ivo Brito, o trabalho mais recente trata também de outros grupos em que a prática se disseminou. Em 1974, o sertanista Ezequias Paulo Heringer denunciou o colega Antônio de Souza Campinas por ter se envolvido sexualmente com homens das tribos dos panarás, no Mato Grosso. O próprio Heringer foi assediado pelos índios. O caso foi apurado e Campinas, afastado das atividades.

O homossexualismo no meio dos índios não tem o mesmo significado cultural que se conhece no mundo urbano. Não representa, por exemplo, mudança na orientação sexual do índio. "A prática pode ter um sentido mágico ou esportivo", explica Ivo Brito. Para o etnólogo e professor de pós-graduação Mauro Cherobim, da Universidade Estadual Paulista, esses índios só seriam considerados gays se a própria comunidade passasse a entender, como os brancos, que há no meio dela os homens, as mulheres e os que têm uma orientação sexual diversa da desses dois grupos. Isso já foi visto em outras tribos. Num caso descrito pelo pesquisador francês Pierre Clastres, dois índios guaiaquis, do Paraguai, considerados incompetentes para a caça, foram trabalhar em atividades femininas, como a coleta de frutos. Um deles passou a se comportar como mulher, transformando-se em parceiro sexual de outros índios.

No meio dos navajos, nos Estados Unidos, os colonizadores europeus encontraram homens que desempenhavam os mesmos papéis das mulheres, vestindo-se como elas. Para os outros integrantes da comunidade, eles eram mulheres, não homossexuais. Ningém se arrisca a opinar sobre como a situação evoluirá entre os ianomâmis. "Só eles mesmos poderão dizer, no futuro, que definição cabe a seu comportamento", conclui a professora de antropologia da

Universidade do Estado do Rio de Janeiro Maria Lúiza Heilborn. Para o Ministério da Saúde, o importante é que eles pelo menos não se transformem em novas vítimas da Aids.

Coordenação Nacional de DST-AIDS, 07/08/2002 (Portal da Comissão Pró-Yanomami)

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, 04/08 a 10/08)

Lamentável. Não há outra expressão para qualificar a matéria publicada na revista Veja desta semana (04/08 a 10/08). A matéria "Alto Risco na selva" começa mal. Já no título deixa claro seu objetivo, qual seja fazer sensacionalismo em cima dos Yanomami. Não informa, distorce os fatos, não apresenta dados sobre a matéria a que se propõe informar o leitor da Veja. E não tem consistência técnica, pois não cumpre com o be-a-bá de uma boa reportagem: ir às fontes, levantar os fatos, cotejar os dados disponíveis com a realidade e ouvir diferentes versões, inclusive a dos próprios índios e de suas lideranças.

Vamos, então, às questões a que tenho direito, já que fui citado nominalmente e a mim foram atribuídas algumas declarações. Em primeiro lugar, faz-se necessário um reparo quanto ao estudo reportado ao Ministério da Saúde. O estudo mencionado na matéria nada mais é do que um livro a ser publicado sobre sexualidade e prevenção da aids entre os povos indígenas, e que conta com autoria de antropólogos de reconhecida trajetória acadêmica, os quais vêm colaborando sistematicamente com o Ministério da Saúde para reverter o cenário atual da epidemia entre os índios. Portanto, nada mais é do que um publicação que procura refletir e debater diferentes contextos de risco e vulnerabilidade. Não há nenhum capítulo sobre os Yanomami, especificamente. Não há, também, nenhuma referência, em particular, sobre práticas homossexuais nessa etnia. Consequentemente, a matéria ao atribuir ao Ministério da Saúde confirmação de práticas homossexuais entre os Yanomami, fornece aos leitores uma informação mentirosa, irresponsável e antiética.

A publicação que o Ministério da Saúde estará lançando ainda este mês tem o objetivo de auxiliar os profissionais de saúde e todos aqueles que, hoje, estão envolvidos na luta contra a aids, a compreenderem os contextos de vulnerabilidade e encontrarem respostas que auxiliem na prevenção e assistência às comunidades indígenas. Trata de assuntos como por exemplo amamentação cruzada, mito e sexualidade, representações e

sexualidade entre os Xavantes, entre outros. O único artigo que trata especificamente da questão da homossexualidade entre índios, o faz em uma perspectiva etno-histórica e reporta-se a registros e fatos pré-colombianos, que antecedem portanto ao contato interétnico com o ocidente. Em segundo lugar, gostaria ainda de esclarecer alguns pontos que se encontram fora de contexto. A afirmação atribuída a mim de que as práticas homoeróticas entre índios têm um caráter esportivo é no mínimo uma provocação de mau gosto e reflete total ignorância sobre o assunto.

Para piorar a situação, faz menção a uma denúncia realizada pelo indigenista e antropólogo Ezequias Hering (conhecido pelo apelido de Xará), sem mencionar a fonte e os fatos concretos. É importante dizer aqui que o Xará trabalhou na Coordenação Nacional de Aids e veio a falecer em 1996, ou seja há doze anos atrás, e que eu saiba não tinha por objeto os Yanomami. Para encerrar, gostaria de ressaltar que a matéria não é apenas preconceituosa em relação aos índios, mas também em relação aos homossexuais e há fortes tintas de homofobia. Assim, Veja perdeu a oportunidade de fazer uma matéria que esclarecesse os seus leitores sobre o tema da aids entre índios, e ao colocar essa questão na pauta, auxiliar os Yanomami a lutar contra as intrusões de suas terras, a violência das oligarquias locais e o preconceito e ignorância sobre a questão indígena no país.

Cordialmente,

Ivo Brito Assessor Técnico da Unidade de Prevenção Coordenação Nacional de DST/Aids Ministério da Saúde

Portal Ambiente Brasil, 04/08/2003 (Reprodução da internet)

Na Fronteira, índios no Brasil e na Guiana Francesa sofrem as consequências da Aids

Autor: Claudia Lopez

Fonte: Ambiente Brasil-Brasília-DF e Museu Goeldi

O silêncio assola o extremo norte brasileiro. Não é o silêncio da floresta, mas a atitude que omite os casos de contaminação pelo vírus HIV de populações indígenas na fronteira Brasil-Guiana Francesa. As autoridades não têm o controle das estatísticas, as populações intimidadas pelo desconhecimento e o preconceito não falam e as ONGs, com a justificativa de proteger os índios, tão pouco. A constatação é de estudo franco-brasileiro, do qual participa a antropóloga do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), em Belém, Claudia López Garcés.

Cercados pela rede do silêncio, índios de quatro etnias - Karipuna, Galibi Marworno, Palikur e Galibi do Oiapoque, que vivem no território fronteiriço, estão sob risco de contaminação e os já contaminados não têm o atendimento requerido. Sem infra-estrutura adequada - não há laboratório, profissionais em número suficiente, preservativos e medicamentos, duas pessoas que apresentavam sintomatologia da Aids, morreram nos últimos dois anos.

Pesquisadores do projeto "Migração e Aids na Amazônia Francesa e Brasileira" revelam o quadro trágico e apresentam soluções. A tragédia na fronteira está marcada por quatro casos de indivíduos soropositivos reconhecidos oficialmente e a incerteza sobre o número de contaminados. A artificialidade da divisão política do território, ignorada pelas populações indígenas não só no Oiapoque, mas em outras áreas limítrofes no extremo norte do país, é outro fator de vulnerabilidade.

O limite se mostra ainda mais problemático quando um país de Terceiro Mundo se encontra com um de Primeiro Mundo, a França, de quem a Guiana Francesa é um Departamento Ultramarino. O intenso fluxo migratório, os contatos sócio-culturais diversos e o extrativismo indiscriminado compõem mais um cenário do cotidiano globalizado.

A ocupação do espaço político pelas lideranças indígenas como forma de ter ingerência nas políticas públicas é uma das soluções apontadas pela pesquisadora. Além disso, os estudiosos sugerem a efetiva cooperação binacional Brasil-França no diagnóstico, tratamento e controle da doença.

Imprescindível, porém, é a instalação na fronteira de laboratórios e unidades de atendimento especializadas, além das já implementadas campanhas de educação e de informação acerca do vírus, das formas de contaminação e de prevenção necessária. Segundo previsão de López Garcés, o espectro de tempo de uma geração seria suficiente para se notar os efeitos dessas medidas.

A situação corrente

No município de Oiapoque, do lado brasileiro, nos últimos dois anos registraram-se oficialmente quatro casos entre indígenas Karipuna e Galibi Marworno, que contraíram o vírus HIV e desenvolveram a doença, dentre os quais já ocorreram dois óbitos. As informações são da Casa do Índio de Oiapoque e do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), organização não-governamental ligada à Igreja Católica e que atua na área. O Cimi suspeita de outros casos e óbitos, mas não pode comprovar, pois os testes laboratoriais não foram feitos por falta de infra-estrutura. A suspeita se baseia apenas na observação dos sintomas.

Se os quatro casos reconhecidos pelas autoridades de saúde não falam por si para justificar uma presença efetiva do Ministério da Saúde na fronteira brasileira, por seu lado a França, vizinha, dispõe do instrumental necessário para atender os doentes. Desinformação, barreiras de idioma e a burocracia têm impedido a prática efetiva da cooperação através de acordos bilaterais Brasil-França para tornar o dia a dia dos acometidos pela doença algo minimamente razoável.

A Funai e a Fundação Nacional de Saúde (Funasa) trabalham em conjunto em Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI)s, conforme a política de descentralização do atendimento em saúde previsto pelo Governo Brasileiro. A área é atendida pelo DSEI Amapá e Norte do Pará. Para todo o município de Oiapoque, com cerca de 13 mil habitantes, segundo o Censo 2000, é distribuída a ínfima quantidade de 140 preservativos por mês. O laboratório de diagnóstico mais próximo fica a 600 km em Macapá.

Os pesquisadores reconhecem os esforços da Coordenação de DST/Aids do Ministério da Saúde brasileiro, mas afirmam que são insuficientes. As diretrizes de atendimento diferenciado para os povos indígenas não têm sido implementadas nas práticas cotidianas. Segundo a antropóloga, além do silêncio entre as populações acometidas pela doença e entidades que com elas trabalham, as autoridades têm optado por não diagnosticar sob a alegação de que não têm condições de oferecer atenção adequada aos possíveis portadores do vírus.

Estudos

Os pesquisadores na Amazônia se deparam com pelo menos duas equações de alta complexidade. Uma delas se refere aos diversos fatores sócio-culturais que contribuem para a propagação do vírus HIV e da contaminação das populações de fronteira por outras doenças sexualmente transmissíveis (DSTs). A outra se constitui de uma combinação das variáveis burocracia e orgulho nacional.

A pesquisa denominada "Migração e Aids na Amazônia Francesa e Brasileira", iniciada em 2000 sob a coordenação do antropólogo Frédéric Bourdier, da Universidade Victor Segalen - Bourdeaux 2, destaca que os fluxos migratórios geram fatores sociais, políticos, econômicos e culturais que facilitam a transmissão da epidemia.

Os povos indígenas que vivem em áreas de fronteiras políticas, segundo a antropóloga López Garcés, apresentam maior vulnerabilidade devido ao intenso fluxo migratório nessas regiões, além das atividades econômicas ligadas ao extrativismo em geral e ao

garimpo de ouro no caso específico desta fronteira. A criação de infra-estrutura, em particular, a abertura de estradas, são outros fatores de vulnerabilidade reconhecidos pelas autoridades brasileiras. Segundo os pesquisadores constatam, o trânsito humano na fronteira, o "turismo sexual" em Oiapoque, associado à cultura de iniciação sexual precoce, e o alcoolismo só aumentam a vulnerabilidade à epidemia.

Em fase de construção, a ponte internacional sobre o rio Oiapoque intensificará, no futuro, a movimentação das populações entre Brasil e França. Hoje são cerca de 7 brasileiros com visto e 25 mil clandestinos vivendo na Guiana Francesa.

Os resultados da pesquisa serão publicados em francês e português ainda neste ano. Lá estarão os argumentos sobre os principais fatores de risco inerentes à situação nas Amazôncias Brasileira e Francesa.

Mas nem só de Aids padecem os índios e os outros grupos humanos na fronteira norte. A incidência das doenças sexualmente transmissíveis é alta. Afara os aspectos morais inerentes à situação, o medo se alia à falta de infra-estrutura e impede o tratamento dos doentes.

"Aids é doença de médico "branco". Não é doença de pajé"

Os índios não conhecem o risco que a doença representa. Sabem que é doença nova e acreditam que pode ser curada por médico de "branco". Reconhecem que o pajé não cura e mal sabem que os médicos de "branco" tão pouco têm a chave para a cura da síndrome.

Os grupos que mais sofrem com a exposição ao risco são os Karipuna e os Galibi Marworno da Área Indígena de Uaçá. Eles são os que mais intensamente transitam na fronteira e se expõem mais. Já os Galibi do Oiapoque e os Palikur, estes últimos doutrinados pelos protestantes sob um regime rígido de moral e costumes, circulam menos e estão menos expostos. Mas nada está garantido. Índios aparentemente menos expostos já têm sido afetados pela doença, como é o caso dos Tiriyó do Tumucumaque.

Para López Garcés, o mais importante está em alertar sobre o problema, diagnosticar tão cedo quanto possível e prestar a devida assistência médica e psicológica aos acometidos pelo mal. Segundo ela, a vulnerabilidade inerente aos migrantes é maior e é sobre isso que as comunidades precisam ser advertidas.

Soluções múltiplas para um mesmo problema

Além da efetiva cooperação bilateral, a ocupação do espaço político formal pelas lideranças indígenas é vista como positiva e essencial na solução dos problemas que afetam a fronteira. Para López Garcés, o direito à auto-determinação garante aos indígenas a capacidade de interferir na elaboração de políticas públicas que lhes beneficiem. Essa é a combinação do melhor dos dois mundos: do mundo indígena, a diferença cultural e a proteção aos direitos coletivos; e, do mundo "branco", o exercício de poder no nível da formalidade que a sociedade não-índia exige.

Para 500 anos de espoliação, López Garcés ainda acha pouco. Estudiosa de outra área fronteiriça, a do Brasil com a Colômbia e o Peru, a antropóloga já viu índios da Colômbia adentrarem no governo estadual e no Senado da República.

(Texto: Jimena Felipe Beltrão, Jornalista 728/DRT-PA, Assessoria de Comunicação do Museu Paraense Emílio Goeldi).

Dois mundos que não se falam

Segundo López Garcés, as especificidades da região de fronteira deveriam facilitar o atendimento aos doentes se as autoridades se beneficiassem da proximidade física dos dois países. Na verdade, constata a pesquisadora, sem uma cultura de cooperação, de intercâmbio, todos perdem. Migrantes brasileiros soropositivos esperam voltar ao Brasil para se tratar. A isso, os estudiosos chamam de "distância estrutural", onde diferenças sócio-culturais e políticas e burocracia excessiva atuam para impedir a solução conjunta dos problemas, numa região onde franceses e brasileiros estão fisicamente próximos.

Primeiro e Terceiro Mundos se tocam em suas bordas, mas não se falam. Como diz um dos entrevistados de López Garcés, "a França é boa para ganhar dinheiro, mas o Brasil é bom para viver". A lógica dessa região de intensos fluxos migratórios se explica pela afluência de brasileiros em busca de trabalho no lado francês e as compras e a diversão bem mais baratas que os vizinhos franceses vêm usufruir no lado brasileiro.

Segundo dados compilados pela equipe franco-brasileira, em quase dez anos, entre 1985 e 1993, o número de brasileiros clandestinos no lado francês aumentou em 1.200%, passando de 374 para 4.500 no final do período.

Na fronteira se intersectam identidades étnicas e nacionais, segundo a antropóloga. Atribuída pela origem étnica, a identidade, nessa categoria, é inerente a grupos com especificidades sócio-culturais, com língua, religião e maneiras de agir comuns entre seus membros. Já a identidade nacional é atribuída aos cidadãos nascidos dentro dos limites de um Estado-nação. Mas nessa região de fronteiras as práticas sócio-culturais interétnicas e internacionais são freqüentes, assim, se misturaram Galibi-Marwornos e Karipunas a Saramacás (de origem africana) do Suriname, e existem aldeias Palikur tanto na Guiana Francesa como no Brasil.

A abertura da BR-156 que liga Macapá à cidade de Oiapoque facilitou o trânsito intenso de populações humanas na região. O rio Oiapoque é o único divisor natural dessa fronteira criada pela geopolítica, mas ignorada pelas gentes que se servem dos recursos que a natureza oferece naqueles rincões. Garimpo e prostituição são elementos corriqueiros nas vidas dos brasileiros, índios ou não, e de franceses, índios ou não, que, ao atravessar o rio para cuidar de seus afazeres diários, dão o tom das relações nos limites dos confins ou do início de um Brasil desconhecido pela maioria.

Políticas nacionais mais efetivas são prioridade

Se a França tem a infra-estrutura para atender aos seus doentes, por outro lado, não reconhece a especificidade étnica nem os direitos coletivos dos povos indígenas. Com

isso os índios têm que pagar pela terra como qualquer outro cidadão francês. Por essa razão, os Galibí do Oiapoque migraram da França para o Brasil nos anos 50, e, hoje, se beneficiam do tratamento dispensado pelo Estado Brasileiro.

Acusado de paternalista por muitos por reconhecer os direitos dos indígenas ao seu território e à assistência devida, ainda que não necessariamente o faça, o Brasil não deve é silenciar. Segundo a pesquisadora, a atitude paternalista de proteção contra o preconceito e a discriminação aos indígenas soropositivos, pode ser fatal.

É tendência nas aldeias rejeitar-se os membros doentes por receio à contaminação. Simplesmente excluídos do convívio com os seus, esses indivíduos vêm diminuídas suas chances de sobrevivência. Mas ao calar, as autoridades excluem qualquer possibilidade de tratamento. Os argumentos variam: "se os índios já são normalmente discriminados, aidéticos, tanto pior"; "como não há meios para tratamento, então é melhor não detectar, não saber".

Burocracia e isolamento nacional é outra equação danosa. Os acordos de cooperação binacional existem, mas há ausência de concertação internacional em práticas anti-AIDS. Isso se deve, segundo observação da antropóloga López Garcés, por ainda existir "resistência na solicitação de cooperação do "outro lado" por parte das instituições de saúde". Associado a isso, "barreiras culturais como o manejo de idiomas diferentes e a idéia de que cada Estado-nação deve velar pelo bem-estar dos seus próprios cidadãos, contribuem para o isolamento e, em alguns casos, para a negação de atendimento médico ao outro, considerado estrangeiro", declara a pesquisadora.

A cegueira e o lavar de mãos têm sido fatais e sua prática tende a agravar ainda mais a situação.

Recursos e pesquisas sobre doença nas Amazôncias

A iniciativa de estudar epidemias na Amazônia têm tido inúmeros esforços nos últimos anos. Um projeto para estudar malária entre outras doenças que se agravam com a ocupação da fronteira foi coordenada pela Associação de Universidades Amazônicas (UNAMAZ), UFPA e Instituto Evandro Chagas no início da década de 90. Na ocasião pesquisadores de diversos países amazônicos se debruçaram sobre os fatores de exposição das populações humanas às doenças diante do aumento das correntes migratórias. A Unesco financiava a pesquisa. Pesquisadores do Amazonas estudaram a tuberculose entre os Yanomami no início da década de 90.

A pesquisa de Bourdier e López Garcés, teve o patrocínio do Conselho Nacional de Pesquisas sobre AIDs (CNRS) da França e contrapartida de instituições brasileiras, dentre as quais o Ministério da Saúde, o Museu Emílio Goeldi e as Universidades Federais do Amapá e do Pará (Unifap e UFPA).

É possível lembrar outras referências na história da saúde mundial, quando as epidemias assustaram e mataram milhares, ajudadas pela falta de informação, pelo preconceito. Esses são casos comuns quando se fala em cólera no passado recente e no passado mais longíquo. O que é inadmissível, na opinião da pesquisadora do Museu Goeldi, é que as instituições oficiais, que há 20 anos se deparam com a Aids, optem pelo silêncio ou se

lavem a mãos dizendo que as pessoas não gostam de usar preservativo. A AIDS não é só um problema de uso de camisinha, mas também é uma responsabilidade dos governos que devem agir e tomar mediadas para reduzir os fatores de risco, facilitar o diagnóstico e as condições de tratamento.

Cultura é fator de risco

Elementos sócio-culturais inerentes aos povos indígenas tais como a mobilidade sócio-espacial, 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 freqüentes 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.

Se a relação não é direta, há possibilidade de que a convivência com pessoas de hábitos distintos dos cultivados pelas populações indígenas contribua para o aumento dos fatores de risco de contrair AIDS. A proximidade com áreas de garimpo e o possível envolvimento com a população que trabalha na extração e em atividades associadas, como é o caso da prostituição, contribuem para aumentar a vulnerabilidade das populações indígenas à AIDS

Índios gays são alvo de preconceito no AM

KÁTIA BRASIL
da Agência Folha, em Tabatinga (AM)

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.



Na frente, Manuel Guedes, pai dos índios Marcenio Guedes (de branco) e Natalício (ao fundo, de azul), que assumiram ser gays

Três ticunas da aldeia Umariaçu 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 Umariaçu 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 Umariaçu 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 Umariaçu 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 antropólogo Darcy Ribeiro (1922-1997) escreveu que há registros de homossexualidade entre índios desde ao menos o século 19. Em Mato Grosso, ele estudou os cadiuéus, que chamavam o homossexual de kudina --que decidiu ser mulher.



Katta Brasil/Folha Imagem

Natalicio Guedes, 22, se assume gay, mas diz ter medo de andar sozinho; ele trabalha como dançarino em um grupo típico ticuna

O cientista social e professor bilíngüe (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.

Revelado drama de índios gays do Mato Grosso

02/03/2009:

Os assumidos são até apedrejados por serem homossexuais

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 dasíndias. Também passavam jenipapo na garganta para engrossar a voz. Hoje, passam batom.

Os registros da homossexualidade indígena são tão antigos quanto a história do descobrimento do Brasil. Em todas as Américas, pesquisadores tem registro do sexo entre homens nas aldeias.

Em Mato Grosso, os Cadiueus chamavam homossexual de kudina (que decidiu ser mulher). Apesar da homossexualidade fazer parte dos ancestrais, agora, os índios alimentam o preconceito agressivo contra os índios gays.

da Redação do Toda Forma de Amor com informações do 24 Horas News, com reportagem de Raoni Ricci

ONGs denunciam exploração sexual de jovens indígenas gays e travestis em Roraima

Karina Cardoso*

Repórter da Rádio Nacional da Amazônia

Brasília - "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 estruturada família. "Nós vemos hoje uma grande deficiência dentro da estrutura familiar. E nós procuramos trabalhar na estruturada 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."

NOVOOLHAR DA JUVENTUDE INDÍGENA

SEXUALIDADE

homossexualidade, divergência de opiniões: tradição ou influência dos não índios



A mesa de discussão sobre a sexualidade, foi composta por Vera Lopes (Ministério da Saúde), Izabel Gobbi (Funai), o Indígena Délia Firmino Dessimano (AM) e a antropóloga Andree Martini. Ao lado a dança de abertura do dia

O Seminário Nacional de Juventude Indígena está a todo vapor. Na tarde de segunda-feira (23/11), os jovens participantes trabalharam o tema Sexualidade. Para discutir o assunto, foram convidados: a representante do Ministério da Saúde, Vera Lopes; a antropóloga e professora da Universidade Federal do Acre, Andree Martini; e o Indígena Délia Firmino do povo Dessimano/AM.

Vera iniciou sua palestra falando dos fluidos corporais: o leite materno, o sêmen, o suor e o sangue. Ela afirmou ainda que, nas diferentes culturas, existem distintas realidades e que às vezes a sexualidade está associada aos mitos de cada povo. "Existem muitos que têm a ver com a sexualidade dos povos".



Judson Potiguara questionou se existem programas do governo que trabalhem a prevenção de DST/AIDS para a juventude Indígena. Se não, se há alguma expectativa de que isso aconteça. Vera respondeu que há programas para esta questão e que os jovens estão dentro, sim, e acrescentou: "Espero que desse encontro saia propostas para reforçar esse trabalho".

Durante o debate foi possível observar a diferença entre as culturas quando se trata de sexualidade, por exemplo, quando a criança menstrua pela primeira vez passa por um ritual em alguns povos como é o caso dos Paresi. "Após a primeira menstruação ela fica com o corpo sagrado e é presa por seis meses tendo contato apenas com a avó para adquirir todos os ensinamentos de como ser mulher. Ao sair do isolamento, a garota já está pronta para casar", disse Geovani Paresi. Já em outros povos não há nada a se fazer, são tratadas normalmente como uma criança não-índia como é o caso do povo Dessimano/AM. "No nosso povo não tem mais isso de se casar depois de menstruar pela primeira vez." finalizou Deusilmar Dessimano/AM.

“
Após a
primeira
menstruação
ela fica com o
corpo sagrado
e é presa por
seis meses
tendo contato
apenas com
a avó para
adquirir todos
os ensinamentos
de como ser
mulher e
ao sair do
isolamento, a
garota já está
pronta para
casar.”

GEOVANI PARESI,
Tangará da Serra - MT

Portal Delta Invertido, 11/03/2011 (Reprodução da internet)

sexta-feira, 11 de março de 2011

4ª Parada da Diversidade LGBT da Transamazônica e Xingu terá participação de travestis indígenas

Março é o mês do orgulho LGBT da Transamazônica e Xingu. Além da 4ª Parada do orgulho LGBT, que ocorre no próximo domingo (6), na Avenida João Pessoa – Orla do Cais de Altamira, diversas outras atividades farão parte desse grande momento de manifestação e celebração para a democracia no Brasil.

Com o tema “Amai-vos uns aos outros: Basta de Homofobia!”, o mês do orgulho LGBT propõe uma reflexão acerca da constante oposição da Igreja aos avanços dos direitos humanos. O objetivo dos organizadores é questionar a moral religiosa conservadora que vem se reafirmando como um dos principais obstáculos ao avanço da cidadania e dos direitos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais no Brasil e no mundo. Seguindo a mesma temática definida para a parada de São Paulo, a parada Transxingu traz para discussão as dezenas de direitos constitucionais que são negados ao público LGBT – como a união civil, a adoção, o usufruto, a dependência e a herança.

O evento, organizado pela Associação da Parada do Orgulho LGBT da Transamazônica e Xingu (APOLGBTX), representa a união de 11 municípios da região transxingu e terá a participação de índias travestis (inseridas na cultura indígena e assumidamente LGBT), com destaque garantido nos carros oficiais da parada. A concentração começa a partir das 14h, em frente ao Centro Cultural da Eletronorte.

A violência contra LGBTs no Pará e o incentivo ao teste de Aids serão abordados com destaque

no evento. Segundo dados do Centro de Referência de Prevenção e Combate à Homofobia, 18 assassinatos de homossexuais em razão da homofobia foram registrados no estado no ano de 2010. Para a coordenação da parada Transxingu, este número pode ser maior, já que muitos crimes não são denunciados ou registrados como homofóbicos.

Segundo dados do Centro de Testagem e Aconselhamento (CTA), Altamira possui 101 casos de HIV confirmados, sendo 39 homens, 62 mulheres e 6 homossexuais – sem contabilizar as pessoas infectadas que não sabem que

portam o vírus. Por isso, a APOLGBTX pretende, por meio da campanha “Fique Sabendo”, mobilizar a população a realizar o teste de HIV. Voluntários e formadores de opinião de Altamira e região serão envolvidos na campanha para incentivar as pessoas a fazerem o teste e assim diminuir cada vez mais o preconceito em relação ao HIV/Aids. A campanha “Fique Sabendo” é uma iniciativa do Departamento Nacional de DST/Aids do Ministério da Saúde e em Altamira tem parceria da associação da parada LGBT.

PROGRAMAÇÃO: 6 de Março 2011 – 4ª Parada do Orgulho LGBT da Transamazônica e Xingu
CONCENTRAÇÃO: A partir das 14h, em frente ao Centro Cultural da Eletronorte

LARGADA DA PARADA: 18h

Texto: Assessoria de Imprensa da APOLGBTX



ENCONTRO DISCUTE CIDADANIA E HOMOFOBIA NA BAÍA DA TRAIÇÃO

Os indígenas da Aldeia São Francisco, na Baía da Traição, distante 79km de João Pessoa, participam nesta sexta-feira (4), das 8h às 17h, do 1º Encontro de Cidadania e Combate à Discriminação Homofóbica, Exclusão Social e Étnica. As atividades acontecem na Escola Estadual Indígena Pedro Poti. O evento é promovido pelo Núcleo de Combate a Crimes Homofóbicos da Defensoria Pública do Estado da Paraíba.

O coordenador do Núcleo, defensor público Carlos Calixto, explicou que essa vai ser a primeira ação itinerante da Defensoria Pública em uma aldeia indígena. O objetivo é levar informações sobre direitos do público LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Travestis e Transgêneros) em relação a casamento civil, mudança de nome no registro civil, adoção, também em relação a violação dos direitos e aos crimes de discriminação. Uma cartilha intitulada “Informativo de Combate a Homofobia” será distribuída aos participantes do evento com orientações sobre o que caracteriza homofobia (aversão ou ódio irracional aos homossexuais) que é a principal causa da violência contra gays, lésbicas, travestis e transexuais. A cartilha também destaca as penalidades previstas na Lei aos casos reconhecidos como de homofobia e o papel do defensor público no atendimento ao público LGBT.

O Núcleo de Combate aos Crimes Homofóbicos, criado no ano passado, atua na proteção dos direitos do cidadão. De acordo com o defensor Carlos Calixto, 60% dos casos que chegam ao Núcleo são de danos morais. “No mês de junho, por exemplo, atendemos 67 pessoas e todas relataram atos violentos contra homossexuais. Nós ingressamos com ações judiciais e acompanhamos a tramitação. A nossa função é dar suporte jurídico e garantir os direitos do cidadão”, explicou.

Homossexual comete suicídio na Aldeia Indígena Jaraguá, em Rio Tinto

“Vítima ultimamente apresentava um quadro depressivo. O triste fato chocou a comunidade indígena”.

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.

Estatísticas apontam que suicídios entre gays chegam a ser até 8 vezes maior que a média brasileira – uma verdadeira tragédia, que ocorre ano após ano. Carlos convivia com seus avós e já tinha viajado para a região Sul do país e a Europa algumas vezes.

Wahington Post, 01/08/2005 (Reprodução da internet)

Battle Over Gay Marriage Plays Out in Indian Country



Kathy Reynolds, right, and Dawn McKinley exchanged vows after receiving a marriage application from the Cherokee Nation. Its tribal council now wants the court to nullify the marriage.(By John Clanton -- Tulsa World)

TULSA -- Truth be told, Kathy Reynolds and Dawn McKinley were content living in quiet suburban anonymity, raising a child, accepted by neighbors who did not know their sexual orientation, and hoping to grow old together.

A complex legal battle with cultural overtones was not on their agenda. But their dreams bumped against legal reality when Dawn was barred from Kathy's hospital room because she was not family. It was not long after that the lesbian couple brought the national battle over same-sex marriage to the heart of Indian country as they moved to become the first gay couple to marry under Cherokee law.

More than a year after Massachusetts became the first state to recognize same-sex marriages, the emotional issue is playing out in the Cherokee courts in Oklahoma, confronting historic issues of cultural traditions and Indian sovereignty. A hearing Tuesday will likely determine whether Reynolds and McKinley are married under Cherokee law -- and are therefore legally recognized as a married couple in this conservative state.

Tribal sovereignty statutes mandate that Native American marriages be recognized by states, and a couple -- any couple -- could conceivably circumvent state laws to establish a legal union not approved by the state.

The Navajos have also broached the issue; the tribe's council voted to ban same-sex marriage and then voted again to override tribal President Joe Shirley Jr.'s veto of the ban. Shirley had called the issue "a waste of time."

Reynolds, 28, and McKinley, 33, insist that when they first requested and received a marriage application from the Cherokee Nation last year, their intention was not to make history.

"We were told that the Cherokee law didn't exclude same-sex marriages," Reynolds said in an interview. "We just wanted recognition for our relationship."

Added McKinley: "We were very naive. We thought we'd get married under Cherokee law and that would be the end of it. We never thought it would turn into this."

At the urging of a local Cherokee nationalist and gay rights activist, the couple sought and received a marriage application from the tribe last year without incident. They promptly held a wedding ceremony performed by a licensed minister certified by the Cherokee Nation on Cherokee land at a Tulsa park. Family, friends and media attended.

The couple planned to have the traditional Cherokee ceremonial wedding after their marriage application was certified.

But when Reynolds and McKinley tried to file their application with the tribe a year ago to make it official, they found that a tribal judge had issued an injunction prohibiting them from becoming the first same-sex couple married under Cherokee law.

Shortly after, Todd Hembree, the lawyer for the Cherokee Tribal Council, asked the tribal court to nullify the marriage, arguing that it was not covered under Cherokee law. The Cherokee Tribal Council then unanimously passed a measure limiting marriage to a union between a man and woman to clarify what it said was ambiguous language in the law.

"I took action because I feel strongly that our laws have to stand for something," said Hembree, who said he was acting on his own and not on behalf of the tribe. "The Cherokee statue is not gender-neutral. It is meant to be between man and a woman. In my view, they are trying to circumvent Oklahoma law."

As many states have, Oklahoma banned same-sex marriage last year. A referendum stating that marriage is between a man and woman and outlawing same-sex unions passed, garnering 75 percent of the vote.

Hembree said that in the 14 Oklahoma counties where Cherokees live, voters overwhelmingly supported the amendment to ban same-sex marriage.

"This is rural Oklahoma," one tribal official said, "and our citizens' views reflect the rest of the state. Cherokees are opposed to this marriage taking place."

For months, Reynolds and McKinley could not even find a local lawyer to take their case. Those they approached were either opposed to the marriage or did not want to alienate the tribe that doles out lucrative contracts to law firms. "There were about 35 lawyers on the list of those permitted to argue in tribal court, and one day I went down the whole list and couldn't find anyone willing to take the case," McKinley said. "One guy laughed and hung up on me."

The San Francisco-based National Center for Lesbian Rights agreed to represent them. Because the Cherokee council has passed the law limiting marriage to a man and woman, Reynolds and McKinley's case is being argued solely for them. "Whatever happens will set no precedent -- it will affect only this one case," said Mike Miller, spokesman for the Cherokee Nation.

Still, advocates maintain that if the couple prevails, the resolution will help other gay couples who walk the same path. Meanwhile, the very public battle has taken its toll on the women, who say they are just trying to live their lives peacefully and raise McKinley's daughter.

"One neighbor just stopped talking to us when this became public," Reynolds said.

"I mean, really, who are we hurting here?" McKinley asked. "We don't bother anyone, we mind our own business . . . stick to ourselves. How would our marriage hurt anyone?"

Cherokee court dismisses gay marriage suit

The Boston Globe

By Associated Press | August 4, 2005

TAHLEQUAH, Okla. – A Cherokee Nation court has dismissed a lawsuit seeking to prevent the tribe from giving its legal blessing to a lesbian couple's marriage.

The Judicial Appeals Tribunal in its ruling yesterday said that tribe member and attorney Todd Hembree had no standing to sue and could not show that he suffered any harm by legal recognition of the same-sex marriage.

Dawn McKinley and Kathy Reynolds have not decided whether they will try again to file their tribal marriage certificate. Since the tribe is sovereign, Cherokee Nation marriage certificates are recognized just like Oklahoma marriage licenses.

The couple, both of whom are members of the tribe, exchanged vows in Cherokee in May 2004 after the tribe gave them the certificate without protest.

But Hembree sued and won an injunction that kept it from being filed.

After the couple wed, the Cherokee Nation Tribal Council unanimously approved language defining a union as between one man and one woman.

Previously, tribal laws governing marriages used Cherokee terms for "husband" and "wife" that Hembree claimed were gender specific.

The couple contended the terms were not gender specific, and that the Cherokee words used in the marriage ceremony are "cooker" for wife and "companion" for husband. The court would still have to accept the certificate before it is filed.

"We're excited; we're happy," Reynolds said. "We're determining what our next step is going to be."

Hembree, who serves as counsel to the tribe's legislative body, said the court's decision ends the case for him.■

© Copyright 2006 Globe Newspaper Company.

A Spirit of Belonging, Inside and Out

SEELEY LAKE, Mont.

ALISTAIR BANE went to his first weekend gathering five months ago and was so nervous that he barely participated. By the time of his second, last month, he had sewn his own outfit and was comfortable enough to dance in the powwow and the drag show.

"This has been a big thing for me," said Mr. Bane, who is a mixed-blood Eastern Shawnee. "If somebody had talked to me when I was 16 and said people like me were once respected, my life might have been different."

The occasion was the ninth annual Montana Two-Spirit Gathering, a weekend retreat here in northwestern part of the state for a few dozen American Indians who define themselves as embodying both male and female spirits. Many are refugees from the gay or lesbian bar circuit who are now celebrating an identity among themselves that they never knew existed, in a setting without drugs or alcohol. Some identify themselves as gay or lesbian; others as a third or fourth gender, combining male and female aspects.

Since the term "Two Spirit" was coined at a conference for gay and lesbian natives in the early 1990's, Two-Spirit societies have formed in Montana as well as in Denver; Minnesota; New York State; San Francisco; Seattle; Toronto; Tulsa, Okla.; and elsewhere, organized around what members assert was once an honored status within nearly every tribe on the continent.

"A lot of our tribal leaders have their minds blocked and don't even know the history of Two-Spirit people," said Steven Barrios, 54, who lives on a Blackfeet reservation in northwestern Montana, and who has been open about his sexual orientation since he was a teenager. Mr. Barrios cited a small and sometimes contested body of anthropological evidence that suggests that before the arrival of Christian missionaries, many tribes considered Two-Spirit people to be spiritually gifted and socially valuable.

Like the Montana group, most Two-Spirit societies rely on financing from the federal government — usually under public health auspices — and few are recognized by the members' tribes. The societies hold their own powwows but most do not dance together in general tribal ceremonies. Members say they confront anti-gay sentiments from the general culture and from within their tribes, which they attribute to Christian influence.

"We can't get a Two-Spirit person on our tribal council," Mr. Barrios said. "We had a historian from our tribe on the reservation, and when he was asked what they did with Two-Spirit people, he said, 'We killed them.' But before the Christians came, Two-Spirit people were treated with respect. What we're doing now is coming together, showing documentation that we have a history."

Whatever their traditions, modern tribes often have complex relationships with homosexuality. In 2004 Kathy Reynolds and Dawn McKinley, two Cherokee women in Tulsa, petitioned to marry under tribal law, setting off a complicated legal and political battle that spread to other tribes. The women, who became unwilling public figures, were granted the right to marry by the Cherokee Judicial Appeals Tribunal but have yet to file their marriage certificate and complete their marriage. In response, several tribes, including the Cherokee Nation, passed laws defining marriage as a union between a man and a woman.

Mr. Bane, 40, said he first heard about Two-Spirit gatherings in his late 20's but did not attend one until he went to a gathering in Tulsa five months ago. As an adolescent, when he told his parents he was gay, the sense of rejection led him to leave school and home.

He had little connection with his Indian heritage (most people at the gathering used the term Indian more often than Native American or First Nation), and after leaving home he found community with people living on the street, using heroin and selling his body. "I felt that at least somebody wanted me for something," he said. Even when friends died of overdoses or took their own lives, he said, "We didn't see ourselves as worth more than the life we lived."

Like several others at the gathering, he said that at gay clubs he always felt he had the wrong hair or clothes, and felt pressure not to come off as "too Indian." He said: "I can't count the number of guys who have made comments about 'If you cut your hair you'd be cute.' If you conform to the whole Western culture idea of what a gay man is supposed to act like, then people want you around. But if not, you are either invisible or people outwardly make it clear that they don't want you around."

He added: "When I went to the gathering in Tulsa in May, there was a sense of acceptance I had never felt before. The mistakes I made in my past didn't matter. What mattered was I came home. It goes beyond sexuality to a cultural role. That was important to me."

The term for Two-Spirit people is different in each tribal language, but the practices and traditional social position of Two-Spirits is fairly consistent, said Brian Joseph Gilley, an assistant professor of anthropology at the [University of Vermont](#) and author of "Becoming Two-Spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country." In tribal tradition, when children exhibited interest in activities not associated with their gender — for boys, typically cooking or sewing; for girls, hunting or combat — they were singled out as inhabited by dual spirits, Mr. Gilley said.

In some tribes they were considered spiritually gifted, and might have been sought sexually for their powers. Often Two-Spirit people helped raise children or accompanied war parties as surrogate wives, Mr. Gilley said. At the Montana gathering, one man brought his two grandchildren, whom he was raising. "It was never about sexuality," Mr. Gilley added. "It was about your role in the community."

John Hawk Co-Cke', whose parents descended from four different tribes and were Methodists, said he heard about Two-Spirit traditions in the 1980's, when he started seeing a Indian therapist. He was having high-risk anonymous sex with men in parks and other public places and also drinking heavily at gay bars to compensate for feeling undesirable.

"At the time I had nothing to do with my Indian-ness," he said. "I didn't want to be more different." The therapist, he said, told him, "You need to come home. Warriors would never put themselves in that position."

At the gathering Mr. Co-Cke' wore women's makeup, and at the powwow he wore a traditional native woman's dress. Since embracing his Two-Spirit identity, he said, he has stopped heavy use of drugs and alcohol and is much happier. But he said he does not wear women's clothing in Tulsa or at a general Osage powwow. "I teach guys: 'Be smart. You have to remember you live in Oklahoma.' Because we've had guys beat up. 'As far as your sexuality, please be careful you don't flaunt it.' "

Mr. Co-Cke' said Two-Spirit gatherings often draw men who are hiding their orientation from their wives. At the Montana gathering several people did not come because of the presence of a reporter because they did not want their orientation to become public knowledge.

For three days, solemn rituals alternated with pop cultural references, high camp and playful but sharp intertribal teasing.

Matthew Reed, 32, who manages a Starbucks franchise in Denver, began the Saturday night powwow by leading an august gourd dance to cleanse the grounds. "Does

everyone know how to gourd dance?" he asked, then advised: "Drop it like it's hot," a reference to a dance-filled rap video by Snoop Dogg.

As the night grew cold, Joey Criddle, who led a contingent called the "Denver divas," explained for the group the historical significance of some of the dances and clothing, encouraging each dancer, "You go, Miss Thing." Mr. Criddle, 45, a respiratory therapist and part Jicarilla Apache, was once married and has four children. He said that in Denver his group was trying to gain credibility and acceptance from tribal leaders by preserving the old language, skills and dances. "The elders will tell you the difference between a gay Indian and a Two-Spirit," he said, underscoring the idea that simply being gay and Indian does not make someone a Two-Spirit.

Involvement with Two-Spirits has changed Mr. Bane's life. After the Tulsa gathering he moved to Denver to live near Mr. Criddle's group, and he stopped dating a man who refused to acknowledge their relationship in public. "I used to think that was O.K.," he said. "Now I don't." He was also embracing some traditionally female tasks and slowly learning to do beadwork. "Beadwork gives you patience for traffic," he said.

The surprise for his non-native friends, he said, was how much fun the gatherings were. "You read about it and think it's real serious, and it is," he said. "But then you have the drag show on the first night. When I told my friends, 'I gotta get my drag outfit together,' my white friends, they're like, 'What?'"

Jixin Enemy-Hunter, 28, who helped Mr. Bane with last-minute stitching on his moccasins, found it rewarding to see people who were not raised in the Two-Spirit tradition embrace it, but their journey was not his. Growing up on a Crow reservation, he had been singled out early by his great-grandmother and given a double helping of education: studying with the boys and then studying with the girls when the boys played. He described the experience as both high status and extremely stressful.

"A lot of Two-Spirit societies, their focus is to bring the Two-Spirit role to their tribes," he said. "With my tribe, we had never lost that. The younger generations focus more on the mainstream way of being a gay person, going out and partying, and not having responsibilities and being stressed out."

Off the reservation, he added, "I would see friends going through hell over being gay. It was just very sad. They didn't know about our history."



Lynn Donaldson for The New York Times
Brian Rainforth, left, and Raven E.
Heavy Runner at the Two-Spirit
Gathering in Montana. Mr. Rainforth is
Klamath; Mr. Heavy Runner is
Blackfeet.



Lynn Donaldson for The New York Times
Jixin Enemy-Hunter and Travis
Goldtooth in a balancing contest.



Lynn Donaldson for The New York Times
Steven Barrios, left, Kim Dawson and
John Hawk Co-Che' heading to an
event at a weekend retreat at the
Tamaracks resort.

The Guardian, 11/10/2010 (Reprodução da internet)

*The 'two-spirit' people of indigenous North Americans This week's guest editor, Antony Hegarty, is a fan of the book *The Spirit and the Flesh*. He asked its author, Walter L Williams, to write a feature for guardian.co.uk/music on the 'two-spirit' tradition in Native American culture*

Walter L Williams

Native Americans have often held intersex, androgynous people, feminine males and masculine females in high respect. The most common term to define such persons today is to refer to them as "two-spirit" people, but in the past feminine males were sometimes referred to as "berdache" by early French explorers in North America, who adapted a Persian word "bardaj", meaning an intimate male friend. Because these androgynous males were commonly married to a masculine man, or had sex with men, and the masculine females had feminine women as wives, the term berdache had a clear homosexual connotation. Both the Spanish settlers in Latin America and the English colonists in North America condemned them as "sodomites".

Rather than emphasising the homosexuality of these persons, however, many Native Americans focused on their spiritual gifts. American Indian traditionalists, even today, tend to see a person's basic character as a reflection of their spirit. Since everything that exists is thought to come from the spirit world, androgynous or transgender persons are seen as doubly blessed, having both the spirit of a man and the spirit of a woman. Thus, they are honoured for having two spirits, and are seen as more spiritually gifted than the typical masculine male or feminine female.

Therefore, many Native American religions, rather than stigmatising such persons, often looked to them as religious leaders and teachers. Quite similar religious traditions existed among the native peoples of Siberia and many parts of Central and southeast Asia. Since the ancestors of Native Americans migrated from Siberia over 20,000 years ago, and since reports of highly respected androgynous persons have been noted among indigenous Americans from Alaska to Chile, androgyny seems to be quite ancient among humans.

Rather than the physical body, Native Americans emphasised a person's "spirit", or character, as being most important. Instead of seeing two-spirit persons as transsexuals who try to make themselves into "the opposite sex", it is more accurate to understand them as individuals who take on a gender status that is different from both men and women. This alternative gender status offers a range of possibilities, from slightly effeminate males or masculine females, to androgynous or transgender persons, to those who completely cross-dress and act as the other gender. The emphasis of Native Americans is not to force every person into one box, but to allow for the reality of diversity in gender and sexual identities.

Most of the evidence for respectful two-spirit traditions is focused on the native peoples of the Plains, the Great Lakes, the Southwest, and California. With over a thousand vastly different cultural and linguistic backgrounds, it is important not to overgeneralise for the indigenous peoples of North America. Some documentary sources suggest that a minority of societies treated two-spirit persons disrespectfully, by kidding them or discouraging children from taking on a two-spirit role. However, many of the documents that report negative reactions are themselves suspect, and should be evaluated critically in light of the preponderance of evidence that suggests a respectful attitude. Some

European commentators, from early frontier explorers to modern anthropologists, also were influenced by their own homophobic prejudices to distort native attitudes.

Two-spirit people were respected by native societies not only due to religious attitudes, but also because of practical concerns. Because their gender roles involved a mixture of both masculine and feminine traits, two-spirit persons could do both the work of men and of women. They were often considered to be hard workers and artistically gifted, of great value to their extended families and community. Among some groups, such as the Navajo, a family was believed to be economically benefited by having a "nadleh" (literally translated as "one who is transformed") androgynous person as a relative. Two-spirit persons assisted their siblings' children and took care of elderly relatives, and often served as adoptive parents for homeless children.

A feminine male who preferred to do women's work (gathering wild plants or farming domestic plants) was logically expected to marry a masculine male, who did men's work (hunting and warfare). Because a family needed both plant foods and meat, a masculine female hunter, in turn, usually married a feminine female, to provide these complementary gender roles for economic survival. The gender-conforming spouse of two-spirit people did not see themselves as "homosexual" or as anything other than "normal".

In the 20th-century, as homophobic European Christian influences increased among many Native Americans, respect for same-sex love and for androgynous persons greatly declined. Two-spirit people were often forced, either by government officials, Christian missionaries or their own community, to conform to standard gender roles. Some, who could not conform, either went underground or committed suicide. With the imposition of Euro-American marriage laws, same-sex marriages between two-spirit people and their spouses were no longer legally recognised. But with the revitalisation of Native American "red power" cultural pride since the 60s, and the rise of gay and lesbian liberation movements at the same time, a new respect for androgyny started slowly re-emerging among American Indian people.

Because of this tradition of respect, in the 90s many gay and lesbian Native American activists in the United States and Canada rejected the French word berdache in favour of the term two-spirit people to describe themselves. Many non-American Indians have incorporated knowledge of Native American two-spirit traditions into their increasing acceptance of same-sex love, androgyny and transgender diversity. Native American same-sex marriages have been used as a model for legalising same-sex marriages, and the spiritual gifts of androgynous persons have started to become more recognised.

*Walter L Williams is the author of *The Spirit and the Flesh* (Boston: Beacon Press) and is Professor of Anthropology, History and Gender Studies at the University of Southern California. His most recent book, *Two Spirits: A Story Of Life With The Navajo* is out now*

The Durango Herald, 11/06/2011 (Reprodução da internet)

A boy remembered: Transgender teen's death 10 years ago remains a motivation for education about gender diversity

Fred Martinez, a transgendered youth from Cortez, was killed June 16, 2001, in what was prosecuted as a hate crime. Martinez was a male but often dressed in female clothing because he lived as "two-spirited."

It was a death that brought this quiet corner of Southwest Colorado into the confluence of raging issues about hate crimes, gender violence and long-standing prejudices against minority, homosexual and transgendered people. Ten years ago, 16-year-old Cortez resident Fred Martinez was murdered, bashed repeatedly with a heavy rock held by a man he met just that night. In what came to be central aspects of his death, Martinez was Navajo and described himself as "twospirited," a distinctly Native American term describing those who engender a male spirit and a female spirit.

His death became another addition to a harrowing stream of hate crimes that have shocked the public with their brutality while also sparking unique conversations about two-spirited people and acts of intolerance against them.

In the years since Martinez's death, those conversations have ebbed and flowed, according to many in the community. But it's likely they never would have started without the death of the teenager who liked to call himself "Beyoncé," after the popular singer.

"Nothing had sparked that conversation at that level before, especially in the (lesbian, gay, bisexual and transgender) community," said Cathy Renna, one of the key lesbian, gay, bisexual and transgender activists who worked with Martinez's family, the media and the police in the weeks after his murder.

Ten years later, the details of Martinez's death remain fuzzy.

He was last seen the night of June 16, 2001, when he went to the Ute Mountain Roundup Rodeo. From what officials pieced together, Martinez first met 18-year-old Farmington resident Shaun Murphy at a party on the night of the rodeo. Later, Murphy and a friend gave Martinez a ride as they were headed to a friend's apartment. The men dropped off Martinez before they reached the apartment, but later that night, Murphy and Martinez met again. The reason remains unclear.

Five days later, Martinez's body was found in a rocky canyon off a dirt road in town, his bludgeoned body barely identifiable. Murphy pleaded guilty to second-degree murder and was sentenced to 40 years in jail. According to an anonymous tip, Murphy had bragged that he had "beat up a fag" that night.

Shedding light

In the initial days after Martinez's death, there were some tendencies in the community to ignore the murder, Renna said. But as the story developed and gained more media attention, it began to turn heads.

It brought an issue normally hidden in shadows into the forefront of people's thinking, said Gail Binkly, co-owner and editor of the Four Corners Free Press in Cortez. Binkly covered the story for the Cortez Journal, where she was working at the time.

"It brought it out into the open a lot more, and it probably did do some informing of people who may not have thought about these issues beforehand, issues like what it would be like to be a Native American teen in the local community who was either gay or transgendered," Binkly said.

After hearing Martinez's story, people in the Native American LGBT community started to better understand the history of two-spirited people and reclaim that word and identity, Renna said.

For the local gay and lesbian community, the murder acted as a harsh reality check, said Greg Weiss, chairman of the Four Corners Gay and Lesbian Alliance for Diversity "It kind of woke the gay and lesbian community up that something like this could happen here," Weiss said.

Shocked into action

Spurred by the teen's death, several groups including the alliance and the Four Corners Parents, Families and Friends of Lesbians and Gays (PFLAG), teamed up to form a safe schools coalition. Their work focused on diversity training and anti-discrimination projects in the schools.

The coalition disbanded after a few years, but it did succeed in establishing a strong and vibrant gay-straight alliance at Durango High School, said Martha Elbert, president of the local PFLAG group.

"Because of the gay-straight alliance, there is more dialogue now at DHS," said Elbert, who has two sons at the high school. "I see a change in the climate, and I would attribute it to the GSA."

In Cortez, Martinez's death forced schools to re-examine how they deal with transgendered and two-spirited people and revise some of their previous policies, Binkly said.

On a national level, the news of Martinez's death reinforced a movement begun after the 1998 murder of Matthew Shepard, a gay man in Laramie, Wyo., to categorize such murders as hate crimes, Weiss said. Federal legislation to extend the definition of hate crimes to include those based on sex, sexual orientation, gender identity or disability was passed in 2009.

Taking his story to film

The same year, a documentary breathed new life into Martinez's memory. "Two Spirits" examines not only Martinez's story but also the broader context of the two-spirit gender identity. It will air on PBS as part of the Independent Lens series on Tuesday. The hope among activists is that the film will continue the legacy of Martinez's memory, Renna said.

Since it premiered, the documentary has helped spread awareness about the two-spirit identity, a concept that traditionally has been very accepted in many Native American cultures, said Sage Remington, a Southern Ute tribal member and co-founder of

Colorado's Two Spirit Society. Ten years ago, no one knew about two-spirited people, but now there is a growing awareness in the non-Indian community, Remington said.

Keeping the memory alive

Inevitably, there will be tendency for memories of Martinez's death to fade as time passes and people move in and out of the community, Weiss said. It just makes his organization's work more vital, he said.

"It means that as an organization, it's important that we continue to put it out there and let people know that this happened," he said. Our Sister's Keeper Coalition, a local organization working to end violence against Native American women and children, is carrying on a similar message at its annual Two Spirit Wellness Conference that happened Thursday and Friday.

"It's really sad that we have to use a death to get the point. We shouldn't ever have to do that, but I think we use (the death) as a means of helping people understand," said Arlene Millich, the conference's organizer. "We need to be more open and welcoming to these people because they are our brothers and sisters. Sometimes we forget that when it comes to two-spirit people."

The Huffington Post, 18/07/2012 (Reprodução da internet)

Two-Spirit People: Gays Accepted by Native Americans

Rather than emphasizing the sexuality of gay and lesbian people, many Native Americans focused on their spiritual gifts. Even today, American Indian traditionalists tend to see a person's basic character as a reflection of their spirit. Androgynous or transgender persons are seen as doubly blessed, having both the spirit of a man and the spirit of a woman, since everything that exists is thought to come from the spirit world. Thus, they are honored for having two spirits, and are seen as more spiritually gifted than the typical masculine male or feminine female. Therefore, many Native American religions, rather than stigmatizing such persons, often looked to them as religious leaders and teachers.

Quite similar religious traditions existed among the native peoples of Siberia and many parts of Central and Southeast Asia. Since the ancestors of Native Americans migrated from Siberia over 20,000 years ago, and since reports of highly respected androgynous persons have been noted among indigenous Americans from Alaska to Chile, androgyny seems to be quite ancient among humans.

Native peoples of the Plains, the Great Lakes, the Southwest and California offer the most evidence for respectful two-spirit traditions. It has been determined that there were male two-spirits in more than 150 different Native American tribes, but there were female two-spirits, as well. With over a thousand vastly different cultural and linguistic backgrounds, it is important not to overgeneralize for the indigenous peoples of North America.

Walter L. Williams, professor of anthropology, history, and gender studies at the University of Southern California, says:

"Some documentary sources suggest that a minority of societies treated two-spirit persons disrespectfully, by kidding them or discouraging children from taking on a two-spirit role. However, many of the documents that report negative reactions are themselves suspect, and should be evaluated critically in light of the preponderance of evidence that suggests a respectful attitude. Some European commentators, from early frontier explorers to modern anthropologists, also were influenced by their own homophobic prejudices to distort native attitudes."

Although being gay has been seen as a "gift" according to many North American indigenous people traditions, influences from Western culture have been attributed to small movements to attack gay Native Americans. Nevertheless, the struggle for equality in America continues.

Indian Country Today Media Network, 26/09/2012 (Reprodução da internet)

Two Spirit/LGBT Rights Toolkit for Tribal Governments Introduced

A first-of-its-kind guide complete with sample legal language is now available for tribal governments to adopt or amend their laws to recognize the rights of all their citizens, including Two Spirit and lesbian, gay, bisexual, and transgender (LGBT) people.

The “Tribal Equity Toolkit: Tribal Resolutions and Codes to Support Two Spirit and LGBT Justice in Indian Country” made its debut on September 26 when it was introduced to delegates at the Affiliated Tribes of Northwest Indians’ 59th Annual Fall Convention at the Wild Horse Resort & Casino in Pendleton, Oregon.

“Our hope is to begin to construct a cohesive narrative about Two Spirit & LGBT Natives within our own Tribal communities and for those stories to compel us to take action,” said Se-ah-dom Edmo, director of the Indigenous Ways of Knowing Program at Lewis & Clark College, which developed the toolkit in partnership with the Native American Program of Legal Aid Services of Oregon, Basic Rights Oregon and the Western States Center. The Confederated Tribes of Siletz Indians supported the work.

Edmo said inspiration for the project came from the landmark decisions by the Coquille Tribe and the Suquamish Tribe recognizing same sex marriage in 2008 and 2011, respectively.

The comprehensive toolkit is packed with legal information and structured around the categories of Family; Employment; Education; Health Care/End of Life; and Bias-Motivated (Hate) Crimes. Each category is broken down into subjects. Family, for example, is broken into Marriage, Domestic Partnerships and Civil Unions, Children, Child Custody and Visitation, and Child Welfare. Each section includes one or more sample resolutions. Marriage, for example, includes the Tribal Resolution in Support of Two Spirit Equality and the Freedom to Marry and a Marriage Equality Ordinance.”

In addition, Basic Rights produced an eight-minute video called “Our Families: LGBT Two Spirit Stories” featuring the personal stories of LGBT tribal members. In the video Phillip Hillarie, a Lummi Nation citizen, advises, “Any Two Spirit person who is able and willing to come out, I would encourage them to reach out to their elders. I want young people to keep hold of their families, who can help them to build that hope and trust in who they are.”

Also, the organizations also produced a two-page flier called “Why Marriage Matters” that supports a Washington state ballot initiative – Referendum 74 – upholding same sex marriage that goes before voters in November.

Robert Kentta, a Siletz Tribe citizen, council member and Cultural Resources Director, provides an eloquent foreword to the toolkit. He delineates the historic

wrongs by which the dominant culture treated Indigenous Peoples as less than human – stolen lands, genocide, introduced diseases, children snatched and placed in hateful “institutions of assimilation.” Having been wronged, Kentta writes, “all of us...have a strong sense of what social justice is and what it should look like.” Two spirit people have special roles in the communities, cultures and ceremonial life, Kentta says. “Our people were strong and beautiful in our traditional understanding of life, and that we all have different gifts. Two Spirit indicates an ability to see the world from both male and female perspectives and to bridge the world of male and female. The concept of balance is important in our traditional views, and balance can be between individuals or groups or within a particular individual. Two Spirit captures that concept of balance within an individual.” Noting that Two Spirit people have been “invisibilized and stigmatized” he says tribes now have a chance to “protect and preserve Two Spirit and LGBT narratives as an essential piece to preservation of our cultures.” The toolkit provides tribal governments the opportunity to reflect on how they are either perpetuating policies that are damaging to the community or policies and laws that uphold and demonstrate a commitment to justice and equity as enduring community values, Kentta says. “The work compiled here – with love and understanding, is just what it says it is – a toolkit. It does not dictate, it does not ask anything of you but to read it and decide what you believe in, and what core principles you stand for. It gives our communities another set of tools for restoring ourselves.

Facebook's 'Two Spirit' Gender-ID Term a Positive Step for LGBT Natives

On February 13, Facebook added more than 45 custom gender-identifying terms, allowing users to choose from more than just “male” or “female” in order to identify themselves. Indigenous communities all over Turtle Island were pleasantly surprised to find that among those terms was “Two-Spirit.”

“When you come to Facebook to connect with the people, causes and organizations you care about, we want you to feel comfortable being your true, authentic self,” Facebook’s press office said in a statement to ICTMN. “An important part of this is the expression of gender, especially when it extends beyond the definitions of just ‘male’ or ‘female.’”

Additionally, Facebook has added the ability to select a preferred pronoun – male, female or neutral (they/their/them) – as well as allowing people to specify who sees the gender and pronoun they’ve chosen.

“We recognize that some people face challenges sharing their true gender identity with others, and this setting gives people the ability to express themselves in an authentic way,” Facebook said.

Facebook credited our Network of Support, a group of leading LGBT advocacy organizations as collaborators for determining which terms to include in the list. Some other terms included are agender, trans, intersex, gender fluid, gender questioning and CIS, among others.

Many Indigenous people who identify as Two Spirit were excited to see the changes.

“When Facebook added new gender options, I felt that it was an amazing step, one that was in the right direction,” said Gina Metallic, of Mig’mag First Nation, a Two Spirit community and Aboriginal youth protection activist. “I use the term Two Spirited because it is a hybrid of my culture and sexuality. It acknowledges both important pieces of my identity, being queer and being Indigenous. It’s also allowing people to see that there’s more than male and female, and that it’s okay and normal.”

“I was elated because I believe the act of naming, renaming and self-naming is both a spiritually and psychologically healing, liberating process, as well as one of decolonization,” said Albert McLeod, Nisichawayasihk Cree Nation, a human rights activist and consultant specializing in HIV/AIDS and Aboriginal peoples.

According to both Metallic and McLeod, there is no strict definition of the term Two Spirit. Definitions and roles can vary between people and tribes.

“Two Spirit is a term used to describe Aboriginal people who assume cross, or multiple gender roles, attributes, dress and attitudes for personal, spiritual, cultural, ceremonial or social reasons,” said McLeod. “These roles are defined by each cultural group and can be fluid over a person’s lifetime. Modern terms like gay, lesbian, bisexual, transgender, transsexual and intersexed [in combination with, or exclusive to, Two Spirit] may be adopted by some Aboriginal people to define who they are.”

“Two Spirit is an umbrella term for anyone who does not fit society’s typical mold – that is to say, that fit the gender binary roles and sexuality norms,” said Metallic, who holds a graduate degree in social work from McGill University in Montreal. “It’s like how western society uses ‘queer.’”

Unlike other gender identifiers, Two Spirit also refers to the cultural roles these people play in their communities.

"They were counselors, therapists, ones that many community members came to for advice, as they were able to see both the female and male point of view," said Metallic.

"They were able to be objective because they were seen as both part of and separate from the community," said McLeod. "Besides being fabulous, we are also considered extra-ordinary, ordinary people with a little bit extra."

While many are happy with the changes, there is some concern regarding appropriation of the term Two Spirit by non-Indigenous people.

"Since I easily relate to being doubly blessed, this was great choice for me, especially since it fuels activism," said Lexie Cannes, a non-Native pro-trans blogger.

Others like Cannes have been adopting the term as well — with backlash from the Native social media community.

"I don't find it offensive, only misguided, as some people will misappropriate another group's cultural identity, rather than do their own work to discover their own histories," said McLeod.

"Like I said, Two Spirit is the hybrid of sexuality/gender and culture - that culture being First Nations. If non-Native/First Nations/Indigenous people were to use the term, this would be a form of colonialism once again. It isn't theirs to take," said Metallic.

Facebook has not yet updated gender-identification options for parent and child relationships – children are still either a "son" or "daughter" of a "father" or "mother."

Indian Country Today Media Network, 01/04/2014 (Reprodução da internet)

Two-Spirit Organizations Applaud Obama's Selection for Director of National AIDS Policy

On March 24, President Obama announced the appointment of Douglas M. Brooks as the new director of the White House Office of National AIDS Policy.

Immediately, organizations across the country responded with praise for the selection of Brooks, an openly gay African American man living with HIV, and "a respected expert in the community whose distinct experiences will help further our goals of achieving an AIDS-free generation and improving the health of people living with HIV in the United States," states a White House blog.

The National Confederacy of Two-Spirit Organizations likewise applauded the appointment of Brooks, who has been on the frontline of the fight against HIV/AIDS for more than 20 years and has a deep passion and understanding of the well-being of all communities impacted by HIV/AIDS, states the organizations' press release.

"The Two-Spirit community looks forward to Mr. Brooks' continued support of working towards an AIDS-free generation for the Native community," stated Harlan Pruden, a representative of the NorthEast Two-Spirit Society and the National Confederacy of Two-Spirit Organizations, "I had the honor of meeting Mr. Brooks at the February 2013 Presidential Advisory Council on HIV/AIDS (PACHA) meeting. With his support, PACHA unanimously passed a Two-Spirit resolution. Mr. Brooks is an outstanding leader, has an amazing sense of responsibility and his values are in the right place."

"In 2011, American Indians and Alaska Natives were twice as likely to develop a case of Hepatitis C compared to the white population. These co-factors indicate higher HIV risk than what is documented in surveillance reports. The MSM/Two-Spirit community is disproportionately impacted by HIV/AIDS. According to CDC, 72 percent of recently diagnosed cases of HIV/AIDS are Native males and of that, over 83% are Native men who have sex with men or the male-bodied Two-Spirit individuals." said John Co-Cke` Hawk of Tulsa Two-Spirit Society and representation to the National Confederacy Two-Spirit Organizations, "Additionally, the MSM/Two Spirit community bears the brunt of this infection and yet when we look at the allocation of resources, there is little to no funding or support being directed to this community."

About the National Confederacy of Two-Spirit Organizations:

The National Confederacy of Two-Spirit Organizations was formed with the following mandate: there are two major components: an internal view, where members help one another; and an external view, where members collectively present a unified message of: who they are; what does their organizations do; and what are the needs and desires of the national Two-Spirit community.

Members of National Confederacy of Two-Spirit Organizations:

Bay Area American Indian Two-Spirits (San Francisco, CA); Central Oklahoma Two Spirit Society (Oklahoma City, OK); City of Angels Two-Spirit Society (Los Angeles, CA); Commitment to Action for 7th Generation Awareness and Education (CA7AE), Denver, CO; Indiana Two-Spirit Society (Bloomington, IN); Indigenous Peoples Task Force (Minneapolis, MN); Montana Two-Spirit Society (Browning, MT); NativeOUT (Phoenix, AZ); Navajo AIDS Network (Chinle, AZ); NorthEast Two-Spirit Society (New York, NY); Northwest Two-Spirit Society (Seattle, WA); Portland Two Spirit Society (Portland, OR); Texas Two Spirit Society (Dallas, TX); Tulsa Two-Spirit Society (Tulsa, OK); Wichita Two-Spirit Society (Wichita, KS)

First S.D. Two Spirit Society honors and educates on the reservation



f

SISSETON, S.D. – Members of the newly-formed Sisseton Wahpeton Oyate Two Spirit Society gathered on Sept. 26 to educate members of the tribe on LGBTQ Native issues while honoring one of their own who was killed earlier in the month.

The group – the first Two Spirit society in any of the nine reservations in South Dakota – began its mission in June of this year. A testament to the growing power of social media on the reservation, the event “Gay is OK” was the impetus for forming the society. “We all went out to the corner, stood outside and held signs. And while we were standing there, we talked about forming a society, so we set a meeting date and from then on, it’s been going ever since,” Vernon Renville, society co-founder said.

The momentum culminated in the education day at Sisseton Wahpeton College, “Walking in Two Worlds: Understanding Two Spirit and LGBTQ Individuals.” The daylong conference featured personal coming out stories by Sisseton Wahpeton tribal citizens, a screening of the film “Two Spirits” about the late Fred Martinez – who identified as Two Spirit and was killed in 2001 on the Navajo Nation – as well as a presentation on LGBTQ identity from Lenny Hayes, a tribal citizen and member of the Minnesota Two Spirit Society.

While the society is geared toward creating a place for Two Spirit people, it is an inclusive group that began because of the social stigma attached to being LGBTQ on the reservation. “I previously worked at the youth center and kids would come to me, or their parents would come to me, asking how to talk to their kids. Or they think they’re having these feelings and we discussed things like that and decided it would be something good for the community,” Dawn Ryan, SWO society member said.

It's been a struggle, confronting a community that attaches shame to the LGBTQ identity for the newly-formed society. “The reception has been pretty positive. There are still some who think it shouldn't be talked about. The older ones in the community, it sounds

as if they think it should be like, 'if that's the way someone is, then just let it be and don't acknowledge it,'" Crystal Owen, ally and society member said. "And I don't know why that is but I believe that everyone has a right to be acknowledged and appreciated and loved for who they are. We become too oppressed if we don't talk about it, if we remain oppressed by that type of thinking, it's not good."

She hopes to see members of the tribe as well as elected officials welcome the existence of the society. Part of Owen's journey in joining the society as a straight ally has been acknowledging her children who identify as Two Spirit. "I don't think a lot of dialogue has been going on. To me, it's just that people are fearful of the unknown. I think it's just fear, a lack of education, a lack of knowledge. My son is gay, I have three daughters who might say they are bisexual. So I have seven kids and four out of the seven have at some time identified [as LGBTQ]."

Renville struggled to find his place as a Two Spirit in his tribal community, but through prayer and asking his elders about the place they held in Dakota culture, he has found some wisdom. "I discovered that we weren't actually outcasts. We weren't shunned or anything, that we were actually highly-revered people and we were assassinated – I guess you could say – by the Europeans."

Unfortunately, that wisdom came too late for two members of the community who identified as LGBTQ. On Sept. 8, Dallas Farmer was killed in his home in Old Agency Village. Reports allege one of his brothers was responsible for the killing. "Everyone took it hard because Dallas is a young man. We've just seen him in the community, he was such a free spirit, he wasn't ashamed of who he was as a Two Spirit person. So I think the community was shocked at his death. How could such a young, beautiful spirit have to die and leave this earth in such a way, such a violent way," Own said.

An empty chair, star quilt and photo of Farmer was set out during the event, as well as for Jarrod Marks, another Two Spirit tribal citizen who was murdered in Chicago last year. "I want to honor him in every good way that we can and remember him in a good way because he was a part of our society. Him being part of our society was one of the main reasons why I felt it need be we honor him. His family is a good family, they're good people," Renville said.

For Owen, she hopes that the dialogue started at the event will continue until their tribe welcomes Two Spirit individuals, instead of shunning them. "My hopes for the future would be that people would be more more aware, that our schools would become educators of acceptance of each other. There's so many young people who are maybe questioning their sexuality at a young age, I think maybe everybody goes through that. To be able to accept our young people, if that's who they are, then to accept them for that would be good because there's too much bullying and mean-spirited comments."

PHOTO: Lenny Hayes, Minnesota Two Spirit Society and SWO member, presents information on what the LGBTQ identity means for tribal communities. (Photo by Alfred Walking Bull)

Elevating Two-Spirit Leaders Across Generations



November is Native American Heritage Month. HRC Blog is featuring a 3-part series elevating the histories of two-spirit and lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer (LGBTQ) Native Americans. This is the second in the series. The first can be found here.

Clyde Hall is a two-spirit Shoshone-Metis elder and activist from Idaho and was listed in 2000 by Out Magazine as one of the most 100 influential people of the century.

Spirit Wildcat is an enrolled tribal member of the Shoshone-Bannock tribes, a drag performer, and the first Miss Montana two-spirit 2014 from the Montana Two-Spirit Society.

Many thanks to Janna Strain, HRC Religion & Faith Program Intern, for conducting this interview.

In 1956, the United States government passed the Indian Relocation Act to encourage Native Americans to move off of reservations and into major cities, an opportunity that many like Clyde Hall took advantage of in the following decade. For Clyde, who grew up as a two-spirit person on his reservation, the choice to accept educational opportunities in San Francisco changed his life. Clyde first met other two-spirit people while attending school in the Bay Area, and helped form Gay American Indians (GAI) Organization in the United States and the world.

Fast forward to today: Spirit Wildcat, a locally known drag performer, will be attending the Bay Area American Indian Two Spirits (BAAITS) Annual Two Spirit Powwow. And will be a performer during the Gay American Indians Celebration in the same place Clyde once laid the groundwork for two-spirit acceptance on a national scale. Clyde, who returned to the reservation around the time that Spirit was born, became one of Spirit's closest supporters as she grew up, serving not just as a two-spirit mentor, but also sponsoring her for pageants as she pursues her drag career.

"When I came back to the reservation," Clyde says, "I made the decision that I was not to be closeted in any way." Growing up, there were no two-spirit elders to support Clyde on his journey; now he is one of many two-spirit elders living on the reservation, where more youth are comfortable coming out because of the advocacy Clyde and his peers did in the late 60's and early 70's.

The layers in this movement's development can be seen in the difference between Spirit's advocacy work and Clyde's. Clyde and his peers faced the daunting task of reviving a cultural tradition that many tribes had suppressed since the colonial era, a challenge they met with political engagement and awareness campaigns. Clyde remembers marching on Washington and being present when the term two-spirit was coined. "There wasn't consciousness about being two-spirit," Clyde says about the earliest days. "From the efforts that we did originally, there are two-spirit societies all over the United States and up in Canada."

Spirit's work, by contrast, is less directly political and more focused on visibility and interpersonal work. "I see myself as a role model," she says. "When I'm approached by Two Spirit youth or any LGBT youth, I try to give them comfort and let them know there are more of them out there." It is a role she takes seriously, knowing that many do not have elder Two Spirit people for support and guidance. "One of the things I like about Spirit is that he's [sic] really out there," says Clyde, "An organizer, leader, and a shaker." Spirit draws people from across borders to her shows, yet even amidst all the success and traveling, she still makes time for phone calls with those she meets along the way to offer advice, encouragement, and help support other burgeoning drag performers.

This coming February, Spirit, her mentor/elder Clyde and many others will travel from all over the country to attend the only public powwow in America organized by and for two-spirit people. People of varying ages, gender identities, sexual orientations, and tribal affiliations will gather in the bay area where today's elders first found two-spirit solidarity. At the Fourth Annual BAAITS Two Spirit Powwow, people will celebrate and honor the place of two-spirit people in Native American culture with dancing, community, and of course fry bread—an event commemorating the successful revival of two-spirit awareness and promoting further acceptance for generations to come.



Indian Country Today Media Network, 13/01/2015 (Reprodução da internet)

Two Spirit: The Trials and Tribulations of Gender Identity in the 21st Century

Samantha Mesa-Miles

1/13/15

Devin Etcitty, a 21-year-old from the Navajo nation, stood before a circle of 12 Native American students at Columbia University. He asked them to introduce themselves by name, tribal nation and preferred gender pronoun. "She, her, hers," said one. "But any are welcome." "I like the gender non-conformity," said Etcitty. Gender identity is a common topic on college campuses these days. But this group's focus was unusual: how to cope as a Native American gay living off the reservation.

"Do gays here even have an indigenous experience?" Etcitty asked of these New York City newcomers. Kyle Sebastian, 20, had an answer: "I went to a queer-based workshop, and said I identify as Two Spirit. Everyone looked at me confused." No one in Etcitty's group looked confused, though. Each is grappling with the identity Sebastian named: Two Spirit, a term used in a number of Native American cultures to describe a third gender that is embraced by some non-heterosexuals.

In early Native American society, those who identified as Two Spirited were respected as spiritual leaders within the tribe. They dressed in both men's and women's clothing, and they often served special roles such as storytellers, counselors, and healers.

Two Spirit traditions were threatened, though, when Europeans colonized the Americas. The notion of a third, fluid, male-and-female gender conflicted with the colonizers' heterosexual views, and in 1879, the U.S. government removed thousands of Two Spirited people from their tribes. They were sent to live in an Indian boarding school. Carlisle Indian Industrial School in Carlisle, Pennsylvania, was the flagship Indian boarding school in the United States from 1879 through 1918. Founded in 1879 by Captain Richard Henry Pratt under authority of the US federal government, Carlisle was the first federally funded off-reservation Indian boarding school, according to Dickinson College historical records in Pennsylvania.

Today, views of Two Spirits vary among the more than 800 tribes in the United States and Alaska. Depending on a community's adherence to religious traditions, Two Spirits may be respected in one tribe but not recognized in another community. To find a sense of belonging, some Native Americans seek support in urban LGBT communities.

But those communities are not always comfortable, in part because Two Spirit history predates the LGBT movement, according to Harlan Pruden, founder of New York's NorthEast Two Spirit Society. "We're not reinventing, unlike the LGBT community. They're creating rights based off the examples of the civil rights movement," he said. "For us," Pruden continued, "it's this reclamation in which we were honored and celebrated before colonization." Pruden further defined Two Spirit identity as a gender analysis as opposed to an LGBT sexual orientation analysis.

In Native American societies, an individual could come out as gay first, and then begin the Two Spirit “coming in” ceremonies. Urban LGBT communities have difficulty understanding this merging of tribal and gay identities, said Pruden, which is why he founded the Two Spirit society a decade ago. The organization seeks to educate the public about the Two Spirit tradition and to revive the ceremonial “coming in” process for people like Devin Etcitty.

Etcitty says his Navajo family accepted his gay identity when he came out to them at age 18. But the family followed Mormon religion, not Navajo tradition, and did not recognize him as Two Spirited. Etcitty was relieved they accepted him as gay, even though it went against their Mormon beliefs, so he hesitated to ask his family to recognize him as Two Spirit as well. “They are OK with me being gay, but knowing I’m not part of Mormon religion creates a barrier to full-acceptance,” he said. “They say, ‘sure, you’re gay, and it’s an experience,’ but they don’t think of me as gay in the traditional Two Spirit way.”

After coming out to his family at age 19, Etcitty moved from New Mexico to New York for college in 2011. He sought support in the city’s LGBT communities. But he still felt like an outsider. “I was this exotic or mysterious ‘other’ because I’m Native,” Etcitty said. “I didn’t feel like we were really equal.”

Etcitty turned to a book, “Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America,” for more understanding of what it meant to be both gay and Native American. The book told a traditional story, about a conflict between Navajo men and women. Two Spirit people – the third gender – resolved the dispute because of their ability to speak with both sides.

“I just felt this big load off my shoulders when I read about these people being respected,” said Etcitty, who described his feeling as “proud to be indigenous and gay.”

At Columbia, Etcitty organized discussion groups for Native American students to talk about identity challenges for Native American students on an Ivy League campus – including the challenge of explaining Two Spirits to non-Native Americans who have trouble with his dual identities.

“I’m either indigenous, or I’m queer,” said Etcitty. “Non-indigenous people tell me they didn’t think Natives still existed, much less could be gay. But it really shouldn’t be that complicated.”

When asked if he’s gay or Two Spirited, his shoulders tense up, and his face shows the inner conflict he feels. “Gender identity, for me, is why I want to reclaim being Two Spirited,” he said. “I don’t know if I’ll ever be in a relationship because I don’t know what it’s like to fully embrace, and be recognized, as Two Spirit. I don’t feel like I’m wanted. I don’t know if I’ll ever be happy. Maybe I will when I reach the Spirit World,” he said. The Spirit World refers to the Native American spiritual journey after death. And the need for understanding Native American gender identity is an urgent issue, Etcitty said. He continues to organize campus gatherings to help others reclaim their Two Spirit identity in an urban environment, a Native American identity few people are aware of.

ON THE SPECTRUM

Native Americans talk gender identity at a ‘two-spirit’ powwow

San Francisco’s Cow Palace has hosted livestock expositions, Rolling Stones concerts, and a U.S. heavyweight championship.

But this Saturday, it was home to something really special: the nation’s only Native American powwow for “two-spirited” tribe members that’s open to the public.

Two-spirited people don’t all define themselves in the same way. Many say they embody both male and female characteristics, and that such a role was recognized and honored by their tribes before colonization. Others might identify as gay when they’re around outsiders.

At the Cow Palace, they came together seeking community, and to raise awareness of some of the issues that LGBT people face on reservations, like hate crimes and high rates of suicide.

The term “two-spirit” is a relatively modern term but the concept is not. Recently the concept of a more complicated gender system has become fairly common in the mainstream: Half of all Millennials believe that gender exists on a spectrum and that it is not limited to the categories of male and female, according to a Fusion poll released last week.

Open to the public, the Bay Area American Indian Two-Spirit Powwow, is the only event of its kind in the nation. Organizers estimated two thousand people attended the powwow on Saturday.

Fusion asked attendees at the powwow what it means to be Native American and two-spirit.



Landa Lakes
San Francisco, Calif.

Landa Lakes grew up in a Christian home in a Chickasaw tribal community in Oklahoma.

Lakes has always identified as someone who fell in the gay spectrum.

"But once I learned that two-spirit was a term coined by our own native people then I knew it was something that I could embrace," said Lakes, who helped organize the powwow on Saturday.

Lakes defines two-spirit as the mixture of masculine and feminine.

"The term two-spirit also helps solidify who we are and puts us in a category that's a little bit different from the modern-day culture because we're trying to keep to our traditions that left when we left our rural settings for more urban settings."

(Landa Lakes is Miko Thomas' self chosen name. "It's a tongue-in-cheek reference for the famous butter mascot because I like to point out that even in today's world we're still using native people as mascots.")



Sheldon Raymore

New York City

Sheldon Raymore grew up in South Dakota on the Cheyenne River Sioux Reservation.

"Two-spirit means being born with a male and a female spirit," said Raymore, who was the lead two-spirit dancer at Saturday's event. Raymore had several regalia changes, performing as both male and female.

"Two-spirit is the appropriate word to use in today's society," said Raymore, who said his Lakota people have a native term for people that identify with both spirits.

"We went from living in tee-pees to living in houses, so in every sense of the way things have changed. But we've managed to survive and carry on our traditions and our language to stay true to who we are as a people."



Talon Stammers, 17

Berkeley, California

"Two-spirit means you have two parts to your spirit, the feminine and masculine side, as well as those gender identities that aren't necessarily woman and man," said Talon Stammers.

Stammers said going to the powwow was important because it helped two-spirited people heal together.

"When the conquistadors and the different travelers changed everything by colonizing it they made it so that it wasn't socially acceptable to be two-spirit," Stammers said. "Now we're coming back together to heal one another who have been hurt by this."

(Males and female Native Americans with 'two-spirits' have been documented in over 130 North American tribes. French Jesuit missionary Joseph-François Lafitau noted "men who dress as women" in the book "Customs of the American Savages" in 1724.)

Talon is in high school and is openly two-spirit.

"I go to school with a lot of people that have widely varying identities so it's not a big deal amongst them that I'm two-spirit."

There were scenes at the two-spirit powwow that were unusual even to people who regularly attend pow-wows. There was a special contest only for transgender-identified dancers, which the head dancer performed in as both a male and female dance. Someone named Charlie Tippie Toe Ballard came in full regalia, including a wig that made him at least two feet taller.



Charlie Tippie Toe Ballard
Oakland, Calif.

"Two-spirit is a whole person that embodies feminine and masculine traits. They are caring and all around good people, friend to everyone," said Charlie Tippie Toe Ballard, whose mother is Anishinaabe from Michigan and father is from the Sac and Fox Nation in Oklahoma.

"If people want to call me two-spirit, that's fine, but I'm Charlie."



Spirit Wildcat, 31

Fort Hall, Idaho

Spirit Wildcat said she traveled to the powwow from Fort Hall, Idaho, to show solidarity.

"I came here to represent the Montana two-spirit society as one of the first royalties that they've had," said Wildcat, a member of the Shoshone-Bannock tribe.

"As long as both female and male spirits are within you, then you can identify as two-spirit."



**Derek Smith
Bay Area, Calif.**

Derek Smith says having two spirits means that you walk in two worlds.

"Really all of us should have that have that feminine and masculine side. Whether we're nurturing or providing, or hunting and gathering, we always have those roles to play," said Smith, who is Anishinaabe.

Smith said he most commonly identifies as a gay man unless he's around other Native Americans.

"Explaining what two-spirit means can be complicated, if I was in a non-native community most of the time I don't think I would identify as two spirit because it's inviting this long conversation that people may not understand," said Smith, who helped organize the powwow.

"Queer and gay are also fine, I don't think it's different."



Ruth Villasenor

Bay Area, Calif.

"The term two-spirit is a modern term so when people hear that term they automatically assume it's male and female, which is how many people define it," said Ruth Villasenor.

"But to me it's more of a historical reminder that before colonization all of our tribes had multiple genders. There were terms for various genders in all of our nations and we were known by the roles we played in our communities, not our genders."

Villasenor is one of the founders of the two-spirit powwow.



Aiden Warrior, 27

Boise, Idaho

Aiden Warrior defines two-spirit as a third gender but points out there's another important element required: a connection to the tribe.

"Someone who is two-spirit is actively participating in our culture," said Warrior, who is an enrolled member of the Echota Cherokee Tribe of Alabama. "We are at ceremonies, we're at powwow functions and our culture is a part of us."

"Historically my tribe included two-spirit people, but currently they don't celebrate it because of the influence from white settlers," Warrior said.



Jacob Edwards Dunlap

Sacramento, Calif.

Jacob Edwards Dunlap said he traveled two hours from Sacramento for a sense of community.

"I'm looking for connections and a place of belonging," said Dunlap, who said he is Anishinaabe.

Dunlap defines two-spirit as a gender term.

"Two spirit is not necessarily related to my sexuality but it exists in relation to my gender. Two Spirit in relationship to my tribe means that I inherently have spiritual gifts—or what some people call medicine—to offer to the community."

Indian Country Today Media Network, 23/04/2015 (Reprodução da internet)

The Headlines Are Wrong! Same-Sex Marriage Not Banned Across Indian Country

Before the colonists came, same-sex couples had nothing to fear in most tribes. Indians, claimed to be savages, might at most have been ridiculing gay people when the “civilized” Europeans were burning them alive. Tribal marriage customs differed among tribes and with European customs, but Christian missionaries set out to change that.

There is a perhaps apocryphal story about Quanah Parker, after his surrender ended the shooting part of the Indian wars on the Southern Plains. It's said he was ensconced in the two-story, eight-bedroom Star House near Ft. Sill with whichever of his eight wives and 25 children were around at the time, when a delegation of missionaries visited and informed Quanah that he would have to tell all but one of his wives to leave Star House. Quanah thought on that just briefly before replying, “You tell them.”

Not all Indians could resist missionaries with as much aplomb as the founder of the Native American Church. One of the earliest fissures in the cultural solidarity of many tribes pitted traditional spirituality against Christianity, a struggle that continues to this day among some peoples. This fault line is often also the divide between tribal citizens who wish to ban gay marriage and a majority that does not care one way or the other. (My great-grandfather was a Cherokee Baptist minister and I have no doubt where he would stand.)

The Eastern Band of Cherokees, where the Tribal Council voted back in 2005 to display the Mosaic Ten Commandments in public, made such a point of denouncing gay marriage when the surrounding state of North Carolina started allowing it that they banned even having the ceremony on tribal land.

The Cherokee Nation of Oklahoma passed an anti-gay marriage statute in a panic because two Cherokee women, Dawn McKinley and Kathy Reynolds, had gotten a marriage license in 2004. In a free nation, everything not prohibited is permitted, and the Tribal Council referred to Christianity when prohibiting same sex marriage for the first time in one of the longest histories of statutory law among Indian governments. The legal battle over two women wanting to solemnize their relationship and whether allowing it would unsolemnize anybody else's went on for most of 2005, with fundamentalist Christianity finally having its way. Recent headlines in the mainstream press, citing the laws of the Cherokee and Navajo nations, give the general impression that bans against gay marriage are near-universal in Indian country. A quick survey of the changing landscape shows this isn't so.

On the other side of the issue, the Suquamish Tribal Council, in 2011, expressly legalized same-sex marriage after a meeting of the tribe's entire enrolled membership voted in favor at the request of one gay tribal citizen, according to the *Kitsap Sun*. At the time, the state in which the Suquamish Reservation is situated, Washington, did not have legal gay marriage but it did have a very robust civil union law.

In 2013, the Little Traverse Bay Bands of Odawa Indians Tribal Council passed the Waganakising Odawak Marriage Statute by a 5-4 vote, having previously rejected it by the same vote. One vote switched when the statute was amended to require that one of the parties getting married be a tribal citizen. The surrounding state, Michigan, banned gay marriage by constitutional amendment at that time. The first same-sex marriage was solemnized by the tribal chairman minutes after the law passed.

The Santa Ysabel Tribe in California acted at a time when gay marriage in the state had been halted waiting for the U.S. Supreme Court to rule on California's constitutional ban, a wait that ended in 2013 when the SCOTUS refused to hear the appeal from a lower

court decision striking it down. The Tribal Chairman aggressively defended marriage equality in announcing the new law, commenting that the San Ysabel Tribe “won’t ever forget the sting of prejudice, or stand passively by when others suffer discrimination or denial of basic human rights.”

Not every Oklahoma tribe agreed with the Cherokee Nation but neither did they consider it a big deal. It made news when two men wed on the Cheyenne and Arapaho Reservation in 2013, but in fact the first same-sex marriage under tribal law had been quietly solemnized a year before. The first couple saw no reason to make it a media event and neither did the tribe.

The Navajo Nation outlawed same-sex marriage for the first time in 2005, but a number of Navajos are still working to get the ban overturned. Repeating the topsy-turvy assertion of the federal Defense of Marriage Act, the Navajo statute purported to void existing marriages to “strengthen family values.” While “family values” is the calling card of a particularly fundamentalist Christian point of view, the Navajo are engaged in a genuine internal dispute over what Navajo tradition commands.

The *Cherokee Phoenix* reprinted an article from the Associated Press listing tribal governments that have jumped on the anti-gay bandwagon and noting that the ruling expected from the Supreme Court on gay marriage will not affect tribal lands. If the AP’s roundup of tribal laws is correct, several of the tribes have mistakenly used “gender” as a synonym for “sex” and may therefore have failed their discriminatory purpose on the face of their laws.

The Chickasaw Nation and the Kickapoo Tribe of Oklahoma, and the Oneida Tribe of Wisconsin did manage to discriminate the way they intended, on the basis of sex.

The gender identity problem appears in the laws of the Cherokee Nation of Oklahoma, the Muscogee (Creek) Nation, the Osage Nation, the Sac & Fox in Iowa, and the Seminole Nation of Oklahoma. Taken literally, such poorly drafted laws would not allow two stereotypically butch lesbians or two stereotypically effeminate men to be married.

Most gay people, however, do not fit the stereotype, and so could have a credible argument that both parties do not share the same gender identity. While it may be unlikely that a tribal court would split interpretive hairs in that manner, it does underscore that these laws are often advocated by people who think they know a gay person when they see one. Or perhaps they expect the pink triangle required in Nazi concentration camps.

The Seminoles have created a further bit of injustice in that they will not allow a same sex divorce. If this provision was on purpose with knowledge of all the implications, it was a particularly vicious cut, since divorcing couples normally have to be residents where they ask for a divorce. Texas purports to follow the same ban on same-sex divorces, and it can put same-sex couples with children or property in a real bind, particularly if the spouses have different earning power or one has been the homemaker.

The bottom line for Indian nations in the matter of marriage equality is the same as in so many other issues. One size does not fit all. Those tribes, like the Navajo, who engage in a serious debate to clarify traditional tribal values, will come out with answers nobody outside the tribal nation is equipped to criticize. Their judgment will be protected because state and federal laws, even of constitutional status, do not apply.

Those who would take the side of the missionaries against their own tribal citizens, on the other hand, enjoy the same protection from state or federal interference. This is so even when what is being protected is the sovereign right to swim against the current of history.

Gay American Indians celebrate 40 years

Over breakfast at Sam's Diner, Randy Burns is telling the story of We'wha. We'wha was a 19th century Zuni artist and priestess, a "cultural ambassador" who famously met with President Grover Cleveland. "By today's standards, We'wha would be a transgender or third gender person," Burns said.

Burns is a co-founder of Gay American Indians, the first organization for queer Natives in the country.

"When We'wha passed away into the spirit world," Burns said, "you know, the Zuni village at the time was separated. Men here, women buried here. So they had a big catfight about what cemetery he belongs in. The women went and were fighting with the men. They said no, we raised her. We taught her how to make pottery, we taught her how to weave. And the men said no, he sat in ceremony with us, he's a dude."

In the end, they buried We'wha on the women's side, dressed in women's clothing, but with a pair of pants underneath.

"Talk about a traditional two-spirit person," Burns said.

That burial was in 1896, about a century before the term two-spirit would be coined. The Zuni language already had a gender role for people like We'wha, called Lhamana. Most Native cultures had diverse concepts of sex and gender.

As Burns said, "It was not about what you had between your legs. It's what you brought home to your people."

2015 marks 40 years since Burns, a gay man, co-founded GAI along with the late Barbara Cameron.

Now, two-spirit is a widely used umbrella term for the diverse gender and sexual identities in North American Native cultures. At least 25 organizations exist for two-spirit people around the U.S., and multiple annual gatherings bring two-spirit people from around the world together.

"Today there are two-spirit movements all over in the country. There's two-spirit encampments and gatherings in the summer months," said Clyde Hall, a founding member of GAI.

Humble beginnings

None of that existed when GAI started. The historical literature was sparse and riddled with biased descriptions of Natives with diverse sexual orientations and gender identities. They were called sodomites, sinners and "berdaches," a French word meaning "kept boy."

"When GAI started, it was a social club," Burns said. It was a small group of LGBT Natives who met in the basement of the old Indian Center at Valencia and Duboce. Part of the meetings was sharing whatever they knew about their histories.

"We did our own tribal research," Burns said. "A lot of the stories were shared by gay elders. And they would whisper."

"Many of the gay men, the elders back then, the only outlet back then was the gay bars," Burns added. The barstool storytellers were mostly people of Burns' parents' generation who had moved to San Francisco during the controversial Relocation Program, a 1956 law that incentivized Native Americans to leave their lands and move to cities, including San Francisco. It was part of the overall "termination policy" of the 1940s to 1950s, which included several laws aimed at ending tribal sovereignty and assimilating the Native Americans.

Their knowledge was precious. Burns' own parents, along with many Natives in their generation, had been to boarding schools where Native children were punished for speaking their language or practicing their religions.

"There's a lot of PTSD from the boarding schools," he said, referring to post-traumatic stress disorder. "They took away tribal language, it was forbidden. You didn't have the right to be Native. Everything Native was washed out."

GAI members would eventually compile their knowledge, gained through oral history and archival research, in the GAI History Project. They published the result in the *Journal of Homosexuality* in 1987, along with a list of 135 tribes and their words for two-spirit people.

But even as GAI members were reclaiming their history, they were fighting in the present against both a gay culture and a Native community that often insisted they didn't exist.

Burns, 60, remembers tabling at a UC Berkeley powwow soon after GAI was founded.

"So we were invited, no problem! But then we put our big old banner out. It said 'Gay American Indians, San Francisco.' And all the old people, all the homophobes said, where are they from?" Burns recalled. "The students asked us to take down our banner and leave, because they didn't want any more trouble."

In these situations, Hall said, Burns didn't go down without a fight.

"I can just see him now with his hands on his hips, arguing with these people, saying 'girlfriend, what are you thinking? We were here a long time, you don't know your own ways. You don't know your own culture,'" Hall said. "Randy was right in their face. He's a brave warrior person."

There was also the struggle in the largely white male San Francisco gay scene. In the early 1980s Cameron was among a group of queer women of color who led a protest at Pride. They stormed the stage, demanding more input in the planning.

"They wanted women's input, minority input. At the time it was called Third World," Burns said.

Actions like these were planned and discussed at the unofficial LGBT center at 32 Page Street, and at bars like Esta Noche.

"Esta Noche – that was our social, political place for brown boys and girls. That was where GAI partied," Burns said.

They often couldn't party in the Castro.

"Amongst some of the bars in the Castro, they didn't like people of color. So they'd give you a bad time, and you'd have to fork over these three forms of ID to get in. That's one of the main reasons we started Gay American Indians as a group. To have a place at the table," Hall said.

That place at the table soon became a matter of life or death. GAI lost its first member to AIDS in 1985. The group started the Indian AIDS Project in 1987, providing home care and support, resources, and referrals to Native people living with AIDS.

Now, the memorial programs for the 82 GAI members lost to AIDS are a part of Burns' archives. They sit alongside remembrances of GAI members who were murdered for being transgender. Three transgender members were killed in the first years of the organization, Burns said.

"Yes, there are new words for transgender people and transgender youth. But they've always been here," Burns said. "That's part of the legacy I want to leave behind, is that tribute. Making sure there is honor to these beautiful transgender persons."

Some recognition

As Burns' archive was growing, academia was beginning to take notice. One of the first books to focus on berdache history, by anthropologist Walter Williams, came out in 1987.

"It was the first book written on our Native LGBT community," Burns said. But it failed to recognize that LGBT Natives still existed.

"Williams – he was saying the last known berdache, which would have been Hasteen Klah, died around 1928. So in the press, Williams is saying we're all dead. You're saying we're all dead? Then why are we here?" Burns said.

Williams is now in prison for child molestation. Burns said that in the 1980s, his actions were suspiciously exploitative.

"He was going to bed with his informants. He was going to bed with all these gay Native men. And look at where he is today," Burns said.

Williams showed up to a GAI party in 1987, Burns said, and a GAI member, "a Native lesbian sister," confronted him. This led to a series of meetings with the American Anthropological Association, which ditched the term "berdache" and took up the use of two-spirit a decade later.

"All of you PhDers, non-Native people, stop being the gatekeepers. You're not gatekeepers of Native queer studies. We are," Burns said.

Meanwhile, the two-spirit movement was growing – on its own terms. The first national gathering of two-spirit people took place at the 1982 Gay Rodeo in Reno ("that happened in a strange way. But hey, gay cowboys, gay Indians – we took together like ducks with water," Hall said.) Hall himself was the first speaker at the 1987 National March on Washington for Lesbian and Gay Rights.

Now, a new generation is doing the work. Locally, the Bay Area American Indian Two Spirits, or BAAITS, was founded in 1999.

"GAI used to always march at the front of the Pride parade. In 2000, BAAITS started marching behind them. Now, BAAITS marches in front, with GAI behind," Burns said.

Hall said GAI is part of local Native history.

"GAI were the grandfathers and grandmothers and foundation of all of that," Hall said. "Our little ragtag group of Indian people started it so many decades ago. It's part of history. And it needs to be recognized."

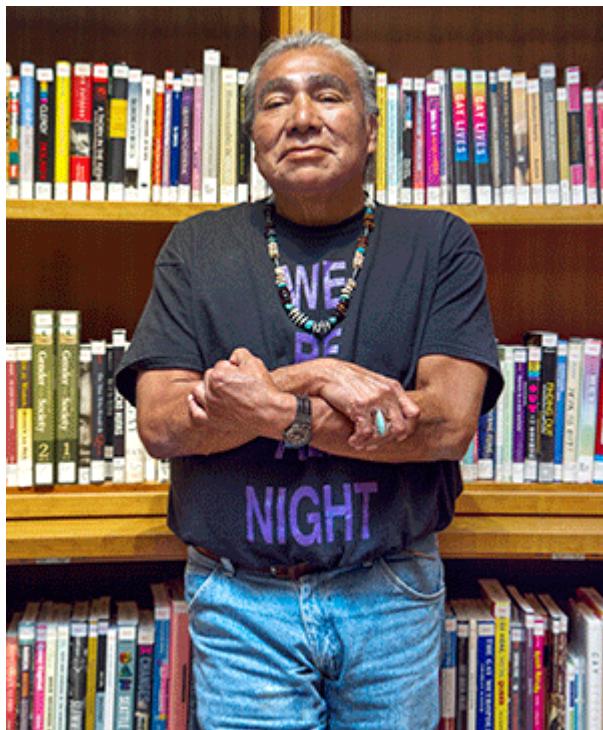
After breakfast, Burns headed to the main library. He said We'wha is featured there, in a mural in the James C. Hormel Gay and Lesbian Center on the third floor. On the way he passes the Pioneer Monument, that towering bronze statue that depicts a Native American seated on the ground, seemingly submitting to the looming figures of a cowboy and a Franciscan friar. When Burns gets to the center, he cranes his neck to look at the mural on the ceiling. He can't find We'wha. Finally he sees the name, half-obsured by a sprinkler head.

"It's just a dot up there. But just being at a major main library – it's a public institution," Burns said.

The stacks themselves are a testament to GAI. A body of work, books where two-spirit people can learn about themselves, lines the shelves. Among them is *Living the Spirit: A Gay American Indian Anthology*, published by GAI in 1988.

Burns isn't done writing history. He's working on two more books, a history of the AIDS epidemic and a personal memoir. He's still trying to answer the question that brought GAI together in the first place.

"Who are we, historically speaking? Are we alive or dead?" Burns asked. "The way I see it, we're a sleeping giant. And we're waking up."



Randy Burns, who co-founded Gay American Indians, stands in the James C. Hormel Gay and Lesbian Center at the San Francisco Public Library, where there is a reference to an early two-spirit Native person in a mural on the ceiling. Photo: Alana Perino

Lawrence Journal-World, 27/06/2015 (Reprodução da internet)

Two-spirit couple wed ‘white man way’ in Lawrence

Supreme Court’s same-sex marriage ruling not binding in Indian Country, where some tribes recognize gay marriage and others still don’t

Some American Indian same-sex couples have been getting married, legally, by their tribal governments for years.

That wasn’t an option for Darla and Mattisa Harrison, of Lawrence, however. And even after Friday’s U.S. Supreme Court ruling it still wouldn’t be, as the decision does not apply to tribal law, experts say.

Prioritizing legal standing over a traditional ceremony, at least initially, the Harrisons married in what they call “the white man way” at the Douglas County Courthouse in March. They believe they’re the first Indian same-sex couple to legally wed here.



Photo by Richard Gwin

Darla (left) and Mattisa Harrison wed March 25, 2015, at the Douglas County Courthouse. They believe they are the first American Indian couple to legally wed here. Darla is Lakota Sioux and Cheyenne and Arapaho, and Mattisa is Navajo.



Mattisa Harrison (left), Judge Kay Huff and Darla Harrison pose for a photo after Mattisa and Darla were married by Huff March 25, 2015, at the Douglas County Courthouse.



Mattisa (left) and Darla Harrison are pictured at their marriage ceremony March 25, 2015, at the Douglas County Courthouse. They believe they are the first American Indian couple to legally wed here. Darla is Lakota Sioux and Cheyenne and Arapaho, and Mattisa is Navajo.

Darla, 60, and Mattisa, 40, said they hope their Kansas marriage license will ensure access to benefits such as spousal insurance or hospital visitation rights in the community where they live.

But their cultural traditions and faith are important, they said, so they also want to have a traditional Indian wedding ceremony soon. Even as two-spirit people, they'd like to incorporate the same symbolism other Indian couples do, like ceremoniously sharing a blanket.

"If you do it culturally, ceremonially, then that is a union ... that will never dissolve," Mattisa said. "It's forever."

Tribes sovereign

In 2009, the Coquille Tribe of Oregon became the first — at least in modern times — to recognize same-sex marriages.

Now at least a dozen tribes do so, according to Freedom to Marry, a national same-sex marriage advocacy organization. As federally recognized sovereign nations, tribes can create their own policies, including on same-sex marriage.

Darla's mother was Lakota Sioux and her father Cheyenne and Arapaho. Mattisa is Navajo.

Cheyenne and Arapaho does recognize same-sex marriage, but Darla said she didn't consider being married by the tribe an option because she's not a formally enrolled member and doesn't live on the reservation.

Again, she wanted her marriage to count where she lived — in Lawrence.

While Friday's Supreme Court ruling may prove influential or inspirational to the issue of same-sex marriage in Indian Country, it has no immediate legal impact on tribes, said Elizabeth Kronk Warner, Kansas University associate law professor, director of KU's Tribal Law and Government Center and a Chippewa tribe member.

Likewise, she said, the decision has no legal impact on whether states recognize marriages performed by tribes, even though it requires states to recognize marriages performed in other states.

"The ruling focuses on the full faith and credit clause of the Constitution, which doesn't apply to tribes, and the quality provision, which doesn't apply to tribes," Kronk Warner said.

That said, Supreme Court precedent does influence tribal governments, so in that way more tribes may now be more likely to conclude they should adopt “marriage equality,” Kronk Warner said. That can be a slow process because unlike the Supreme Court ruling, which has sweeping authority over the 50 states, each tribal government must go through a process of changing its own constitution or codes, she said.

Kronk Warner authored a 2013 column for Jurist after the Little Traverse Bay Bands of Odawa Indians became the third tribal nation to recognize same-sex marriages.

Since then, she said, “we’re seeing more and more tribes do it.”

Recognizing two-spirits

Socially and culturally, American Indians also are increasingly embracing the old-new concept of two-spirit to describe transgender people.

The term two-spirit is contemporary, adopted in 1990 at an international gathering of American Indian LGBTQ persons in Winnipeg, said Stephanie Fitzgerald, KU associate professor of English and a faculty member in the Indigenous Studies program.

“There are 566 federally recognized tribes in the United States, each with their own unique language, history, ceremonial practices, cosmologies and languages,” Fitzgerald said. “Many of these groups had words in their respective languages for what some refer to today as two-spirit.”

The idea behind the term hearkens way back.

Historically some tribes considered those individuals to be deities or gave them special roles in the society, such as healers, or special roles of honor to dance at powwows.

Over the years, assimilation and influence from churches condemned that part of native culture and took it away, said Steven Barrios of the Montana Two Spirit Society, a two-spirited Blackfeet tribe member and friend of Darla and Mattisa.

“Now we’re reclaiming our rightful place,” Barrios said. “And a lot of our tribes are respecting that.”

Mattisa said she generally dislikes labels put on any person.

But if they must, she and Darla prefer to be described as “two-spirit” over mainstream terms used to describe transgender people.

Growing up on the Navajo reservation in Arizona, Mattisa said she didn’t recall any special attention on two-spirit people, though there was tolerance.

“We were told not to make fun of or say anything bad, reserve the words that you say,” she said. “Just be respectful of all human beings.”

She and Darla like the idea that two-spirits were welcome in traditional Indian culture rather than outcast.

“Everybody had a role,” Darla said. “They have a place in the circle.”

Love story

“Ever since I was born, I knew that I was the way that I am,” Darla said.

Her parents never tried to make her play with dolls, she said, they just didn’t talk about it. She didn’t come out until she was older, while a student at Haskell Indian Nations University.

Mattisa, too, came out later in life, after dating throughout her 20s.

"I did do what was socially acceptable," she said. "It didn't fit."

They believe the spirits led them to one another.

Darla wanted someone to grow old with. She said she had prayed to find a person who shared her commitment to faith, prayer and clean lifestyle — no drinking or drugs.

A few years ago, Mattisa underwent a number of surgeries after a serious car accident. During that time she gave a lot of thought to what she wanted from her life.

I'm complete, she decided, but finding someone would make life even better.

In 2011, Darla and Mattisa met on Facebook and started talking.

They met in person last summer.

Darla went to Mattisa's home in New Mexico, and the two traveled together to a two-spirit retreat in Montana, they said, where Darla proposed and Mattisa said yes.

They were married March 25 by Judge Kay Huff, several months after Douglas County issued its first same-sex marriage licenses, on Nov. 13, 2014. Just a couple friends and Mattisa's sister were with them.

Darla and Mattisa are soft-spoken.

You won't find them at the front of a gay pride parade, they said, and they don't usually broadcast their lifestyle unless it comes up in conversation.

"They're both very strong and very sensitive," said Jeanette Kekahbah, of Lawrence, a longtime friend of Darla's who witnessed their wedding. "And they're very respectful of traditional values and connections."

Darla, as much as she would like to, said she does not dance in men's regalia because she does not want to offend anyone who is against her way of life. She said she owns eagle feathers, a gift from a friend, but because those are traditionally reserved for male dancers she dances with red tail hawk feathers instead.

At two-spirit retreats she's attended for many years, she said, she is able to freely dance in men's regalia.

After the wedding, with Kekahbah drumming, Darla performed an impromptu joyful dance on the courthouse lawn. She said it was to honor her and Mattisa's union and other two-spirit people.