

**“EXISTE ÍNDIO GAY?”
A COLONIZAÇÃO DAS
SEXUALIDADES INDÍGENAS NO
BRASIL
2^a - edição**

Editora Brazil Publishing

Conselho Editorial Internacional

Presidente:

Rodrigo Horochovski (UFPR - Brasil)

Membros do Conselho:

Anita Leocadia Prestes (Instituto Luiz Carlos Prestes - Brasil)

Claudia Maria Elisa Romero Vivas (Universidad Del Norte - Colômbia)

José Antonio González Lavaut (Universidad de La Habana - Cuba)

Ingo Wolfgang Sarlet (PUCRS - Brasil)

Milton Luiz Horn Vieira (UFSC - Brasil)

Marilia Murata (UFPR - Brasil)

Hsin-Ying Li (National Taiwan University - China)

Ruben Sílvio Varela Santos Martins (Universidade de Évora - Portugal)

Fabiana Queiroz (UFLA - Brasil)

ESTEVÃO R. FERNANDES

**“EXISTE ÍNDIO GAY?”
A COLONIZAÇÃO DAS
SEXUALIDADES INDÍGENAS NO
BRASIL
2ª - edição**



© Editora Brazil Publishing
Presidente Executiva: Sandra Heck

Rua Padre Germano Mayer, 407
Cristo Rei - Curitiba PR - 80050-270
+55 (41) 3022-6005

www.aeditora.com.br



Comitê Científico da área Ciências Humanas

Presidente: Professor Doutor Fabrício R. L. Tomio (UFPR – Sociologia)
Professor Doutor Nilo Ribeiro Júnior (FAJE – Filosofia)
Professor Doutor Renee Volpato Viaro (PUC – Psicologia)
Professor Doutor Daniel Delgado Queissada (UniAGES – Serviço Social)
Professor Doutor Jorge Luiz Bezerra Nóvoa (UFBA – Sociologia)
Professora Doutora Marlene Tamanini (UFPR – Sociologia)
Professora Doutora Luciana Ferreira (UFPR – Geografia)
Professora Doutora Marluicy Alves Paraíso (UFMG – Educação)
Professor Doutor Cezar Honorato (UFF – História)
Professor Doutor Clóvis Ecco (PUC-GO – Ciências da Religião)
Professor Doutor Fauston Negreiros (UFPI – Psicologia)
Professor Doutor Luiz Antônio Bogo Chies (UCPel – Sociologia)
Professor Doutor Mario Jorge da Motta Bastos (UFF – História)
Professor Doutor Israel Kujawa (PPGP da IMED – Psicologia)
Professora Doutora Maria Paula Prates Machado (UFCSA- Antropologia Social)

Editor Chefe: Sandra Heck
Diagramação e Projeto Gráfico: Raphael Jardim
Revisão de Texto: A autora
Revisão Editorial: Editora Brazil Publishing

DOI: 10.31012/



DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
BIBLIOTECÁRIA: MARIA ISABEL SCHIAVON KINASZ, CRB9 / 626

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

Dois anos depois da primeira edição, novamente estamos aqui. Nesse tempo, algumas coisas me surpreenderam, algumas positivamente, outras nem tanto.

A primeira foi a repercussão do livro, sobretudo junto aos movimentos indígenas. Fiquei muito, mas muito feliz ao ver como algumas das coisas que escrevi nas páginas que se seguem serviram para que jovens indígenas país afora tivessem ainda mais força em suas lutas, dentro e fora de suas comunidades. A pauta da sexualidade, em conjunto com tantas outras - como juventude, gênero, educação superior de qualidade, apenas para citar algumas - é parte importante das várias lutas contra o sistema colonial ao qual, historicamente, as nações indígenas no Brasil têm resistido ao longo desses mais de cinco séculos.

A segunda foi a forma como racismos e homotransfobia recrudesceram desde a nossa primeira edição. Talvez em resposta mesmo a esses fenômenos, contrapontos aos discursos cada vez mais disseminados de inferiorização do diferente sejam tão necessários. Esse contexto também pode explicar, em parte, a incorporação da agenda da sexualidade aos movimentos de jovens indígenas. Trata-se, penso, de uma resposta crítica à renovação do pacto de colonização dos corpos - não restrito a aldeias indígenas, mas incidindo de forma mais evidente nas periferias do sistema-mundo.

A terceira tem sido o mundo de possibilidades abertas neste campo. A quem estiver pensando em trabalhar temas relacionados às sexualidades indígenas, temas interessantes como migrações forçadas de jovens LGBT de suas aldeias; suicídios relacionados a essas questões; a influência de igrejas nas aldeias e sua relação com o aumento da homofobia; cinema queer indígena; ou mesmo o movimento LGBT indígena (sim, isso existe e é bem atuante!)... O céu é o limite a quem queira, sinceramente, entender um pouco mais como funciona esse processo histórico de colonização das sexualidades indígenas - e, claro, como resistir a ele.

Por outro lado, ainda me surpreendem manifestações de ódio – tanto a mim quanto a indígenas assumidamente queer: a essas pessoas somente posso desejar que encontrem paz e amor. Agradeço, ainda, por comprovarem minhas hipóteses de que esses processos de colonização – e as intolerâncias raciais, sexistas, classistas, et cetera – seguem vivos, mas têm encontrado resistências.

Também me surpreendem as respostas simplistas à pergunta título deste livro, de que a pergunta em si seja etnocêntrica e/ou que gay seja uma categoria que só faça sentido em “nosso” sistema social, cultural ou histórico. Espero, sinceramente, que a pergunta – propositalmente provocativa – seja vista como um convite para repensar nosso senso comum e nossas categorias analíticas estáveis e bem-comportadas.

Se uma ciência “cozinha”, dentro da caixa e pretensamente neutra também lhe incomoda, espero que se sinta acolhido por este livro e pelas páginas que se seguem... Espero nos vermos na terceira edição!

Porto Velho, abril de 2019.

Estevão

PREFÁCIO

Cristhian Teófilo da Silva¹

Imagino que se você está lendo este Prefácio antes da leitura do livro é porque prefere, por cautela ou puro hábito, armar-se da opinião de outro antes de julgar por si mesm(x) (o “x” aqui não é um erro tipográfico como a leitura do livro deixará melhor explicado) o conteúdo que tem em mãos. Não há por que envergonhar-se deste impulso, pois Prefácios são escritos precisamente para trazer conforto e segurança para o medo ancestral do desconhecido. Trata-se de uma preparação para uma travessia solitária, mas que será menos assustadora sabendo que outr(x)s já a fizeram e a desfrutaram.

O livro (de fato, uma pergunta em forma de livro): *“Existe índio gay?” A colonização das sexualidades indígenas é um escrito de luta e, como tal, precisará ser defendido por seus leitorxs mais compreensivxs. Isto porque ele suscitará ódio. Este é esperado justamente em decorrência dos relatos sensivelmente reunidos e interpretados pelo autor. O ódio às sexualidades indígenas é fruto do ego conquistador europeu, masculino, heteronormativo e cristão e que fez história em nosso continente, formando uma parte abnegada de quem somos e que nos divide entre, de um lado, aqueles que consideram a homossexualidade anormal e xs outr(x)s que buscam ser melhores do que a herança maldita da homofobia que o processo colonizador legou a todxs.*

Na qualidade de pesquisador rigoroso e sensível, Estevão Fernandes recorre às melhores (im)posturas intelectuais para romper o silêncio e quase esquecimento acadêmico e ativista sobre o tema das homossexualidades indígenas no Brasil. O livro resulta de pesquisa bibliográfica, documental e de campo, em perspectiva comparada com o pensamento pós-colonial indígena elaborado nos E.E.U.U. e Canadá, e apresenta de modo extenso e bem fundamentado a violência disciplinado-

¹ Professor do Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA), Instituto de Ciências Sociais (ICS) da UnB.

ra da economia política do terror colonial aplicada sobre as sexualidades indígenas com vistas a construir projetos de civilização no “Novo Mundo”. Mas não pense se tratar de leitura aborrecida, cujas citações e notas de rodapé buscam apenas confirmar a autoridade do autor. Os relatos fornecidos, mais do que informar e ilustrar, formam e transformam nosso senso comum sobre os povos indígenas, de um lado, e sobre a colonização das sexualidades não europeias de outro. Eis um dos (muitos) méritos do presente texto, aproximar tradições intelectuais do Norte e do Sul globais ao mesmo tempo em que articula saberes disciplinares historiográficos e etnográficos para expor o processo colonial em sua dimensão biopolítica (hoje já redefinida como necropolítica) de domesticação dos corpos, seus desejos e prazeres.

O insight fundamental que resulta desta abordagem é o reconhecimento de que a construção da homofobia a partir da repressão violenta às sexualidades indígenas, em particular às homossexuais e suas identidades, não é um efeito do colonialismo, mas sua técnica. O horror eurocristão e depois mestiço à homossexualidade não é mero preconceito, mas um modus operandi de “endireitamento” ou conformação da diversidade étnica, cultural e sexual, a uma utopia civilizatória de uni-versalização do mundo. Trata-se, sobretudo, de “civilizar” (verbo) o “selvagem” (substantivo masculino singular). A partir deste livro aprenderemos que, neste sentido, somos todos “selvagens”. Boa leitura!

SUMÁRIO

A COLONIZAÇÃO DAS SEXUALIDADES INDÍGENAS:	
UM ESBOÇO INTERPRETATIVO	19
Sobre a colonização das sexualidades	20
Alheamento de si: a diferença colonial	23
HOMOSSEXUALIDADE INDÍGENA NO BRASIL:	
UM ROTEIRO HISTÓRICO-BIBLIOGRÁFICO	27
Um percurso histórico: recuperando a bibliografia	29
A TEMÁTICA PELO OLHAR DA ANTROPOLOGIA: CONTRIBUIÇÕES RECENTES	47
LUXÚRIA E SELVAGERIA NA INVENÇÃO DO BRASIL: ENQUADRAMENTOS COLONIAIS SOBRE AS SEXUALIDADES INDÍGENAS	55
Antropofagia e luxúria na visão dos cronistas	57
“Nós lhes mostramos as disciplinas com que se domava a carne”	76
Algumas considerações finais	83
DA COLONIZAÇÃO DAS SEXUALIDADES INDÍGENAS À HETEROSSEXUALIZAÇÃO DA NAÇÃO: POLÍTICAS INDIGENISTAS E SEXUALIDADES INDÍGENAS	85
“... para que saindo da ignorância, possam ser úteis a si, aos moradores e ao Estado”	85
Directorio, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão: em quanto Sua Magestade não mandar o contrario (1757)	87
Carta Régia de 12 de maio de 1798 sobre a civilização dos índios	104
Regulamento acerca das Missões de catechese, e civilização dos Índios (1845)	113
Paralelas que se cruzam: raça, sexo e civilização	129
Transformando o índio em um “índio melhor”	144
ESTUDAR “A” OU “A PARTIR DA” HOMOSSEXUALIDADE INDÍGENA? A CRÍTICA DECOLONIAL DA PERSPECTIVA TWO-SPIRIT – OU “SOBRE A ANTROPOLOGIA E SEUS NÃO OBJETOS”	179
O QUE A HOMOSSEXUALIDADE INDÍGENA PODE ENSINAR SOBRE COLONIALISMO – E COMO RESISTIR A ELE	185
A colonização são as práticas institucionais, mas também o conjunto de saberes por trás dessas práticas	189
O objetivo da colonização é libertar o colonizado de ser ele mesmo	190
Um dos pontos centrais do processo de colonização é a obsessão, por parte do colonizador, de se controlar todos os aspectos da cultura indígena, em especial seu corpo e sexualidade	192
A “colonização sexual” contribuiu para a colonização geral e cultural dos povos nativos do Brasil	193
E agora?	196
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	199
SOBRE O AUTOR	209

EXISTE ÍNDIO GAY?: UMA INTRODUÇÃO

Quando me perguntam sobre meu tema de pesquisa e digo que estudo “homossexualidade indígena”, o que ouço em seguida é, quase sempre, outra pergunta: “Mas isso existe?”. A resposta para isso – se é que há uma resposta para questões como essa – é um pouco mais complicada do que sim ou não.

O que vamos tentar entender nas próximas páginas é o percurso por trás desta (aparentemente simples) pergunta, focando na trajetória do que chamo aqui de “colonização das sexualidades indígenas”, a partir da experiência histórica brasileira. Já adianto que este texto pretende, desde suas primeiras páginas, ser um grande apanhado de ideias que visa à provocação de perguntas e questionamentos, mais do que dar respostas. Desta forma, opto por um estilo mais livre de escrita. Peço, entretanto, que não seja confundida a busca por um texto mais simples por um texto mais simplista. Sendo franco, a ideia é fugirmos um pouco da verbosidade à qual tanto nos habituamos no universo acadêmico e tentar produzir um conjunto de ideias que busque fazer surgir, na cabeça de quem agora lê estas palavras, outras ideias e noções, no sentido de buscar desconstruir nossos preconceitos e ideias pré-concebidas.

Pode-se dizer que minha intenção é tentar construir um livrinho desses que se lê no metrô, na cama, ou no banheiro, muito mais do que um texto a ser consultado eventualmente em alguma biblioteca empoeirada, por um conjunto muito limitado de especialistas. Desta forma, outro desafio que tenho pela frente é o de trazer a realidade aqui relatada para um universo de referência mais próximo de quem – pacientemente, diga-se – resolveu lê-lo.

Com isso em mente, acabei optando por transformar este livro em um apanhado de textos, alguns dos quais publicados, aqui ou ali, com algumas modificações. Não sou, sinceramente falando, nenhum grande ator no mundo acadêmico. Não ostento grandes títulos obtidos em universidades ‘de grife’, nem faço muito a linha intelectual hipster, de modo

que uma coletânea de textos pode soar arrogante. A intenção é justamente a oposta: tentar fazer com que pessoas interessadas no tema tenham acesso a textos a partir dos quais possam pensar estas questões. Em tempos de Google isso pode soar coisa de velho (eu sou, então isso explica, em parte, muita coisa), mas fato é que reunir o básico em algum livro pode facilitar bastante a vida da gente. Comecei a pesquisar o tema meio que por acaso, e, a meu ver, lançar um livro com cara de “guia definitivo sobre” o que quer que seja, soaria muito, mas muito mais arrogante. Este livro parte muito mais de perguntas do que de respostas – e você será constantemente lembrado disso, e provocado a perguntar junto comigo, sempre que possível.

O primeiro ponto é justamente retomar a pergunta acima: existe isso de índio gay? Sem fazer spoilers, parece importante irmos problematizando, desde já, essa questão. Quais são as repercussões deste tipo de questionamento? De que forma a desconstrução de uma pergunta aparentemente tão simples pode nos levar a rever nossos próprios preceitos e paradigmas de sexualidade e indigenidade (e/ou de conceitos como tradição e cultura)? O que podemos aprender sobre homofobia, colonialismo e racismo partindo desta questão? Se esses processos fossem simples, não haveria a necessidade de escrevermos um livro a respeito do assunto, concorda?

Minha opção, por enquanto, é assumir que existem, sim, indígenas homossexuais. A questão é: de onde devemos partir? Em primeiro lugar, uma das coisas que vou buscar demonstrar aqui é que vários povos indígenas no Brasil aceitavam, sem maiores problemas, um conjunto de práticas as quais o colonizador viria a se opor, por relacioná-las a determinados pecados, vícios, patologias etc., conforme seu tempo. Entretanto, à medida que a colonização avançava, avançavam também os preconceitos e visões de mundo do colonizador e, mais que isso: avançavam práticas em cuja base residiam visões de mundo – religiosas, filosóficas, científicas – a partir das quais diversas instituições funcionavam, a fim de impor a essas coletividades um sistema moral no qual a sociedade colonizadora se baseava – e ainda se baseia.

Admito que isso pode parecer confuso, mas não é: trata-se de dizer que a colonização opera impondo aos colonizados, por meio de práticas institucionais que se baseiam em pressupostos morais, religiosos,

científicos, acadêmicos, filosóficos, políticos, sociais etc., um conjunto de regras que busca reproduzir, nos corações e almas dos colonizados, as lógicas que movem a sociedade colonizadora. O que quero enfatizar, aqui, é que tal imposição não opera em um plano discursivo, etéreo e descolado da realidade dessas populações; muito pelo contrário: ele faz parte do cotidiano, tem lugar, cara, rosto, voz... é a imposição de um casamento hetero, com um casal formado por um par de genitálias diferentes que possa ter filhos devidamente batizados. Ao filho que tem pênis, será dado um nome masculino e serão ensinados comportamentos “de homem”, terá cabelo curto e deverá aprender a usar calças desde cedo; à que tiver uma vagina, um nome feminino e longos cabelos, desde logo aprenderá o lugar que lhe cabe em sua sociedade – de reprodutora, submissa, obediente...

Ao se impor às sociedades colonizadas esse arcabouço de práticas, cabe às justificativas morais e filosóficas fundamentar o esvaziamento desses povos de si mesmos. Trata-se de lhes ensinar como sua cultura é equivocada, seus afetos são errados, sua sociedade é atrasada e iletrada, sua religião não tem fé, sua cor é escura demais, seu amor é uma espécie de perversão e, enquanto se mantiverem sendo e parecendo com o que são e parecem, representarão um atraso no progresso humano, ou um lar apropriado para o capeta, ou uma subversão da ordem das coisas.

A mensagem colonial é clara: “seja o que for, mas não seja o que você é”. “Isso é errado!” “A única alternativa é você se tornar o que nós somos”... “vamos lhe ensinar a abrir mão da sua cultura, mas não vamos lhe acolher em nossa sociedade, pois, por mais que queiramos obrigá-lo a ser como nós, somos completamente diferentes”...

Dessa forma, a sexualidade possui um papel fundamental para a compreensão desses mecanismos de dominação sobre a vida cotidiana – e do imaginário e da memória – do “outro”. Digo isso porque se trata de uma esfera diretamente relacionada ao controle do sistema moral da população, repercutindo diretamente nas redes de casamento, na vida privada, nos sistemas de aliança etc. Então, onde se dá essa dominação? Nos púlpitos da igreja, nos livros escolares, nas piadas e olhares de cidades e vilas... O inferior sabe que é inferior desde que nasce, mas é ensinado a pensar que isso é culpa sua, e não efeito de relações de poder e sistemas de

conhecimento que garantam a manutenção do status quo. Dessa forma, fica claro que este livro não é sobre índios gays, mas sobre como e o que podemos aprender com o percurso que levou à heterossexualização forçada dessas comunidades por meio de diversas instituições e baseando-se em vários paradigmas e dogmas.

Sim, falo aqui de “índios gays”: metodologicamente, opto por falar de “homossexualidade indígena”, pois as fontes a partir das quais trabalho não fazem uma diferença entre as diversas práticas trans, bi, queer, inter etc. (se você não é habituado com a diversidade contemplada no mundo LGBT, relaxe: este livro não é para especialistas – mas fica o conselho: tente se informar a respeito). Nesse sentido, “homossexualidade” se torna, para mim, neste livro, uma categoria guarda-chuva que dá conta de todo esse universo que não se enquadra no modelo hétero hegemônico. Mas, politicamente, vejo o uso do termo como algo libertador... Assumir-se como índio e gay é subverter duplamente a ordem colonial (branca e hetero) – e é, ao mesmo tempo, lançar mão às contradições dos movimentos LGBT hegemônicos, bem como dos próprios movimentos indígenas. É visibilizar sistemas de exclusão dentro mesmo do conjunto de pessoas excluídas do sistema hegemônico branco, centro-sulista, urbano, cristão, monogâmico, hetero...

Se a visão de uma “homossexualidade indígena” surge neste contexto de colonização – ainda em curso –, a assunção dessa identidade é um ato político, uma vez que desvela esse conjunto de contradições. E é aqui que estudos sobre sexualidade, etnologia e colonialismo se encontram e será neste sentido que este texto será construído. Aprendemos na universidade a separar o conhecimento em diferentes caixinhas, sendo cada vez mais comum a presença de especialistas em temas muito específicos. Assim, por exemplo (e exagerando um pouco), não se tem mais aquele médico que se senta com o paciente para escutá-lo e busca entender o que há de errado com ele, como um todo. O que temos é, sim, aquele médico que se tornou especializado no osso da ponta do mindinho (acabo de saber, pesquisando na internet, que ele se chama “falange distal”) do pé esquerdo e bem, caso você tenha um problema no mindinho do pé direito, talvez haja outro especialista a ser procurado... novamente, estou exage-

rando um pouco, mas é um jeito de mostrar como essa ‘super-hiper-mega’ especialização às vezes nos limita o olhar quando se trata de pontos de contato entre temas e abordagens diferentes. Nesse sentido, emerge nossa questão: desde que perspectiva podemos entender a homossexualidade indígena? Sim, podemos compreendê-la a partir da chave da sexualidade. Dessa maneira, por exemplo, esses estudos poderiam nos ensinar bastante sobre como operam as relações de gênero naquelas sociedades. Também podemos compreendê-las a partir dos estudos etnológicos (simplificando, trata-se do sub-campo da Antropologia desde a qual se estudam povos indígenas). Se adotarmos essa perspectiva, abre-se um novo conjunto de questões, como: de que forma a homossexualidade é entendida pela cosmologia indígena, ou esses indivíduos ocupam algum papel social diferenciado em suas sociedades? Finalmente, podemos trabalhar a temática desde as formas pelas quais a interação entre a sociedade ocidental e as nações indígenas foram estabelecendo contato e de que forma (em sendo esse o caso) esse contato repercutiu – e repercute – sobre as maneiras pelas quais os indígenas compreendem e vivenciam suas sexualidades, identidades de gênero, orientações sexuais etc. Em que pese meu foco aqui se dar desde a terceira abordagem, busco, na medida do possível, contemplar as outras duas (a partir do gênero e da etnologia): qualquer alternativa fora disso seria limitar demais o tema. Acabáramos olhando apenas para a pontinha do mindinho esquerdo...

Minha hipótese preliminar, adiantando um pouco as coisas, é a de sugerir 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, desde o século XVI, as várias referências sobre

práticas homossexuais em aldeias indígenas no Brasil a serem apresentadas neste trabalho nos permitem perceber como sua simples existência 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, não evoluído 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.

Isto dito, os próximos capítulos – escritos em diferentes contextos e para diferentes fins – buscarão trazer elementos para problematizar esses processos deixando claro, sobretudo, na medida em que a argumentação for avançando, que várias dessas questões não estão localizadas em um passado, morto e enterrado, mas seguem presentes, ultrapassando os limites das aldeias e fornecendo um aparato discursivo, infelizmente, ainda atual. A estrutura do livro segue, de certa forma, este percurso: primeiramente apresentaremos um capítulo conceitual sobre “a colonização das sexualidades indígenas”, avisando que o conceito será esmiuçado adiante, em especial no capítulo Da colonização das sexualidades indígenas à heterossexualização da nação. Esse primeiro capítulo tem como objetivo facilitar quem quiser usar o conceito como referência, complemento ou crítica, deixando claro, desde o início deste livro, qual será o eixo de discussão das páginas que se seguem. Em seguida, traremos um pequeno roteiro bibliográfico a quem se interesse mais especificamente sobre a temática do universo queer indígena. Os capítulos seguintes são mais históricos, buscando levantar algumas questões acerca da sexualidade indígena como objeto de constante controle por parte dos agentes da colonização.

A partir da próxima página, começamos a entender um pouco mais sobre esses assuntos, e buscarei, na medida do possível, ajudar você nessa viagem que faremos juntos. Saiba, desde já, que meu convite é, em meio a cada uma destas palavras, que você amplie mais seu conjunto de perguntas. Não vou, repito, dar resposta alguma aqui. Espero, sim, que a cada página surjam mais e mais questões na sua cabeça e que, ao longo

deste percurso, a leitura lhe seja tão prazerosa quanto a mim tem sido escrever estes textos e pensar essas questões.

Boa leitura!

A COLONIZAÇÃO DAS SEXUALIDADES INDÍGENAS: UM ESBOÇO INTERPRETATIVO

O objetivo deste primeiro capítulo é apresentar, de forma preliminar, a perspectiva interpretativa de uma “colonização das sexualidades” (particularmente a partir das ações realizadas sobre os povos indígenas), apontando como ações cotidianas, implementadas enquanto políticas públicas e justificadas por enquadramentos de ordem política, religiosa ou científica, tomadas aqui como parte de um complexo colonizador mais amplo, tornam a heteronormatização parte intrínseca dos processos coloniais. Para isso, faz-se uso de parte das críticas pós-coloniais, buscando chamar a atenção para os processos de fratura que surgem em consequência dessas dinâmicas. Finalmente, lanço mão da hipótese de que a “colonização das sexualidades” não se restringe aos povos indígenas, podendo ser estendida, enquanto chave interpretativa, à compreensão e reflexão dos mecanismos de normalização de outros coletivos.

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

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

dinâmica do poder colonial e dos discursos pelos quais este se legitima e se perpetua.

É o que buscarei provocar nas próximas páginas.

Sobre a colonização das sexualidades

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

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

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

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

Entendo que a “colonização das sexualidades indígenas” – sendo a “heterossexualização indígena” uma das facetas desse processo – pode ser compreendida dentro de processos mais amplos de incorporação dos indígenas ao sistema colonial: classe, raça e sexualidade são vistos aqui não como esferas separadas, mas como partes e contrapartes de um complexo de relações construídas social, cultural e historicamente, ratificadas por

um sistema de poder que as perpassa: os processos de heterossexualização compulsória, racialização e “civilização” interpenetram-se e [re]constroem-se mutuamente.

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

Em primeiro lugar, à guisa de hipótese, compreendo tais processos – a que chamei de *colonização das sexualidades indígenas* – como sendo intrínsecos ao estatuto ontológico dos povos indígenas em relação à 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 se insere em um conjunto de ações que busca[va]m 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 a de 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.

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

² Os trechos retirados de obras em inglês, neste livro, foram livremente traduzidos por mim.

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

Assim, por *colonização* não me refiro – ao menos não simplesmente – à dominação política e econômica encerrada com a independência das colônias, mas a um processo mais amplo, cujo efeito transcende a imposição de uma estrutura administrativa baseada na relação metrópole-colônia. A visada aqui é no sentido de tentar chamar a atenção para os processos de *fissura* causados pela relação de dominação colonial – a *ferida colonial*. 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’ (2011, p. 277).

Também Aimé Césaire (1978) 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 espezinhas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias *possibilidades* suprimidas (p. 25 [itálicos no original]).

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

Tal perspectiva, evidentemente, requer a desconstrução do arcabouço ideológico que dá sustentação a essa estrutura de imposição de um padrão de moral e de sexualidade. Desta forma, historicamente, diversos dispositivos discursivos serviram como base à colonização da sexualidade: a “sodomia” indígena, tão combatida pelos missionários, passando pela preocupação com os “vícios” morais dessas populações desde o olhar civilizatório dos séculos XVIII e XIX, até a racialização de doenças como a sífilis e a perspectiva eugênica como política de Estado: raça, sexualidade e poder são uma constante nas formas pelas quais a colonização operou (e opera) cotidianamente, se impondo por meio de regras em torno do que seria, por exemplo, uma família ideal. Surge, ainda, como resultado desse conjunto de dispositivos discursivos, o aprisionamento do colonizado a uma imagem engessada, hiper-real (Cf. Ramos, 1995), sempre olhada desde a perspectiva do colonizador e com vistas a esvaziar o colonizado de qualquer agência, coisificando-o e restringindo, assim, suas possibilidades enunciativas. Vejamos.

Alheamento de si: a diferença colonial

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

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, o racismo e o sexismo surgiram e se mantêm. Trata-se, assim, de se chamar a atenção para como nossa própria epistemologia se assenta em categorias fundadas na diferença colonial em torno do “índio” como um Outro para a imaginação e consciência moderna-ocidental.

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

Este processo de resistência a processos resultantes da diferença colonial, como bem mostram Gontijo (2015) e Moreira (2007), parece também operar nas lutas encabeçadas por homossexuais nas zonas rurais, na Amazônia e nos movimentos de feministas negras. Trata-se, desta forma, de um posicionamento não apenas em re[1]ação ao colonialismo em curso, mas às fissuras geradas dentro destas coletividades, por meio desse mesmo colonialismo, como forma de diluir as diferenças nestes grupos. A consolidação destas categorias e a predominância de determinados metarrelatos e/ou autorrepresentações obscurece as feridas abertas dentro destes processos de exclusão, causando silenciamentos e subalternizações, eles mesmos produtos da colonização. Dessa maneira, retomando especificamente a homossexualidade indígena, poderíamos dizer que a civilização, baseada em ideais da cultura moderna/colonial branca, cristã, patriarcal e

heterossexual, impôs aos povos indígenas um aprisionamento a uma imagem, a vitimização eterna em uma essência:³ 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.

³ Utilizo aqui Fanon (2008, p. 30, 47).

HOMOSSEXUALIDADE INDÍGENA NO BRASIL: UM ROTEIRO HISTÓRICO- BIBLIOGRÁFICO

Neste capítulo, busco sistematizar as referências sobre homossexualidade indígena na literatura clássica da etnologia brasileira, bem como apresentar textos recentes produzidos por antropólogos sobre a questão. O objetivo, mais do que apresentar um conjunto de textos e autores, é indicar a existência de um campo de estudos já consolidado (ainda que não necessariamente articulado internamente), por meio de pesquisas realizadas nos últimos anos, apontando também os desafios e perspectivas de se tomar “homossexualidade indígena” enquanto tema de investigação. Peço desculpas, desde já, tanto por eventuais omissões, dado que este é um trabalho que merece ser devidamente ampliado. Além disso, aceito as críticas de que há, aqui, diversos papéis sexuais em jogo, nem todos enquadráveis na categoria “homossexualidade”. Entretanto, espero haver deixado claro, até aqui, de que forma faço uso desse termo, bem como o objetivo, bem menos pretensioso, deste capítulo. A ideia, como ficará claro, é muito mais de oferecer um guia que possa ser criticado, utilizado ou apenas conhecido por pessoas que, de alguma forma, se interessem ou possam vir a se interessar sobre o tema.

O objetivo deste texto é fornecer um roteiro que possa ser utilizado como ponto de partida para reflexões acerca das sexualidades indígenas que operam fora do modelo heteronormativo hegemônico. Como veremos, trata-se de um campo no qual um conjunto de reflexões recentes vem surgindo, quase sempre chamando a atenção para as problematizações e implicações – epistêmicas, acadêmicas ou políticas – de se trabalhar um tema cujo próprio enquadramento não pode ser feito sem maiores ponderações.

Desta forma, cabem aqui algumas considerações de caráter preliminar. Em primeiro lugar, as várias fontes históricas disponíveis traba-

lham com diversos termos (como *sodomia*, *pederastia* e *hermafroditismo*, por exemplo), cada qual com um significado e existindo dentro de um contexto específico. Tais expressões não devem ser vistas como sinônimos entre si, tampouco entendidas como equivalentes à expressão “homossexualidade”, nos termos utilizados hoje. No primeiro volume de seu *História da sexualidade*, Foucault (1988) já alerta para os desdobramentos dessa terminologia, sendo que tais palavras são produto de seu tempo e das motivações, em nosso caso específico, para colonizar, normalizando os povos indígenas – inclusive (ou sobretudo, talvez) em sua sexualidade.

“Homossexualidade” é aqui, portanto, usado como termo guarda-chuva para incluir as formas não heteronormadas encontradas pelo colonizador e descritas pela pena de cronistas, missionários, antropólogos, viajantes e historiadores. Nesse sentido, as descrições sobre “homossexualidade indígena” devem ser encaradas muito mais como uma expressão da obsessão colonizadora com a sexualidade indígena e seu controle: seu disciplinamento – e este é um ponto que buscarei demonstrar aqui –, que é parte do projeto colonial desde o início, nos esforços por incluir as coletividades indígenas ora no conjunto de súditos da Coroa de Portugal, ora à “comunhão nacional”.

Desta forma, tem-se aí uma agenda possível de pesquisas que busque recuperar os vários dispositivos e mecanismos discursivos acionados para essa incorporação, tendo como justificativas sua *conversão*, *civilização* ou *integração* por meio de práticas como corte de cabelo, nomeação, casamentos interétnicos, batismo, incorporação compulsória ao mercado de trabalho e a um sistema de educação e moral impostos pelo colonizador; mas buscando, em última medida, o controle de sua mão de obra e/ou a desapropriação de seus territórios.

Este texto é, assim, mais que um exercício de levantamento bibliográfico, pretendendo-se, sobremaneira, uma provocação para estudiosos interessados em compreender esse capítulo tão pouco explorado no âmbito dos estudos interétnicos e das relações coloniais no Brasil. Além disso, este trabalho busca apresentar um contraponto à narrativa, tão ouvida pelos estudiosos sobre a questão no país – inclusive junto a lideranças indígenas –, de que a homossexualidade indígena, nos termos aqui expos-

tos, seja sinal de uma “perda cultural”, ou um “contágio advindo do contato”. São bastante frequentes, como se verá a seguir, as referências a práticas homossexuais indígenas desde o século XVI, sem que isso repercutisse em preconceito ou agressão – exemplo infelizmente não mais seguido em várias aldeias do país, conforme pude observar ao longo de minhas próprias pesquisas sobre a temática. Assim sendo, mesmo a narrativa de “perda cultural” deve ser compreendida no âmbito da gênese e manutenção dos movimentos indígenas brasileiros bem como das relações entre esses povos e a sociedade envolvente, órgãos oficiais e instituições religiosas. Novamente, tem-se aí um universo de possibilidades a ser enfrentado por pesquisadores.

Um percurso histórico: recuperando a bibliografia

A homossexualidade indígena aparece de múltiplas formas em diversas fontes desde o início da colonização do Brasil. Autores como Gaspar de Carvajal (1540), Padre Manuel da Nóbrega (1549), Padre Pero Correia (1551), Jean de Léry (1557), Pero de Magalhães Gândavo (1576) e Gabriel Soares de Sousa (1587) fazem referência à homossexualidade indígena, especialmente entre os Tupinambá.

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

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 [negritos meus]).

Nesse sentido, as observações de Pero Correia lembram muito o que escreve Gândavo (1858 [1576]):

Algumas Indias ha que tambem entre elles determinam de ser castas, as quaes nam conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão ainda que por isso as matem. Estas deixam todo o exercicio de mulheres e imitam os homens e seguem seus officios, como senam fossem femeas. Trazem os cabelos cortados da mesma maneira que os machos, e vão á guerra com seus arcos e frechas, e á caça 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 (p. 47-48).

Gabriel Soares de Sousa (2000 [1587]), por sua vez, 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]. [...] **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** (p. 235-236 [negritos meus]).

Em comum nas narrativas mencionadas, o olhar abjeto, servindo como uma das justificativas para a colonização, fazendo uso, sobretudo, da conversão a partir do medo.

O relato escrito pelo padre capuchinho francês Yves D’Evreux (1874), intitulado *Viagem ao Norte do Brasil (1613-1614) (Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614)* é especialmente emblemático nesse sentido. Escreve o padre que

ha em Juniparan, na Ilha, um hermaphrodita, no exterior mais homem do que mulher, porque tem a face e voz de mulher, cabelos finos, flexíveis e compridos, e comtudo casou-se e teve filhos, mas tem um genio tão fórte que vive porque receiam os selvagens da aldeia trocar palavras com elle (p. 90).

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 (p. 233).

Outra referência interessante – ainda que não tão chocante – é o texto intitulado “Noticia sobre os Indios Tupinambás, seus costumes, etc. extractada de um manuscrito da Bibliotheca de S.M. o imperador”, publicado no primeiro número da *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil*,⁴ escrita por Gabriel Soares de Sousa (1587), autor do *Tratado descritivo do Brasil*.

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).

Em 1639 surge outra fonte interessante: um pequeno texto de Elias Herckman (republicado em 1886) sobre a capitania da Paraíba, também reme-

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

tendo aos *tibira* (Herckman, 1886). Entre 1639 e 1795 não encontrei publicações com menções a homossexualidade em aldeias indígenas. Entendo 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.

Temos, assim, na época, registros como os de Francisco Rodrigues do Prado (militar) sobre os Guaykuru (em 1795, referido aqui como Rosário, 1839), Adolfo de Varnhagen (militar e historiador) sobre os Tupi (Varnhagen, 1854) e Couto de Magalhães (militar e etnógrafo) sobre a homossexualidade indígena entre os Karajá, Chambioá, Curajahis e Javaé (Magalhães, 1876). Vejamos.

No mesmo exemplar da *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil* em que a *Notícia sobre os índios Tupinambas* de Soares de Sousa foi publicada, publica-se o artigo “Historia dos índios cavalleiros, ou nação guaicurú, escripta no real presidio de Coimbra por Francisco Rodrigues do Prado – Traslada de um manuscripto 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, occupam-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 demonstraões 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 (rosário, 1839, p. 32-33, 49).

Couto de Magalhães (1876) registra a 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 aldeas espalhadas á margem do rio Araguaia, desde o furo Bananal até 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 aldeas homens destinados a serem *viri viduarum*. Esses individuos não têm outro mister; são sustentados pela tribo, e não se entregam, como os outros, aos exercícios das longas viagens e peregrinaões, 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 aldeia, cujo capitão era homem muito intelligente, de nome *Coinamá*, tive occasião de notar-lhe que me não parecia justo, que a aldeia 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 sustental-os [o segundo facto curioso ao qual se refere o autor é, supostamente, os Chambioás queimarem as mulheres adúlteras] (p. 115-116).

Por sua vez, Varnhagen, em seu célebre *História Geral do Brasil*, cujo primeiro tomo foi publicado em 1854, indica que:

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 vícios não tinham fim. Entre os ultimos era sobretudo lamentavel a paixão com que se davam ao peccaminoso attentado que o Senhor condemnou em Sodoma, vicio infame que além de ser degradante para o homem, tanto contribuia a que a população se diminuise cada vez mais, em vez de augmentar-se. Também não contribuiam menos a diminuir a população os crimes de envenenamentos frequentes, ás vezes de si proprios, pelo uso de comer terra e barro (p. 107).

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 desde os jesuítas e cronistas quinhentistas se escrevia, 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 desses, outros etnógrafos do período (fim do século XIX, início do século XX), ambos alemães, virão a descrever práticas homossexuais nas aldeias brasileiras: Karl von den Steinen entre os Bororo⁵ ([1894] 1916) e Curt Nimuendaju sobre a mitologia⁶ Apapocuva-Guarani (1987 [1914]) e sobre os Tikuna (1952), a partir de um texto de Günter Tessmann.⁷

Steinen 1916 [1894], em uma bela descrição, indica que

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

5 A grafia deste termo, bem como a redação das citações curtas e longas, obedece às regras gramaticais da época em que a palavra foi escrita.

6 Entendo que o levantamento, sistematização e análise dos mitos, 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.

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

alguns amigos atormentados pelo ciúme e que haviam de contentar-se com o poderem sentar-se ao lado do casal e palestrar com este (p. 452).

Outra referência à homossexualidade indígena provém de Freyre, em *Sobrados e Mucambos*, em seu capítulo intitulado “A mulher e o homem”, no qual ele discute a descrição de casais de homens Bororo trazida pelo etnógrafo alemão Karl von den Steinen, citado acima. Soma-se a esses o estudo de Guido Boggiani, intitulado *Os Caduveo*, onde consta um apêndice escrito por Giuseppe Angelo Colini (1895) (“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.”.

Já na década de 1940, Lévi-Strauss reservaria espaço para o tema em um artigo publicado em 1943 sobre terminologia de parentesco entre os Nambikwara. 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 (1949) apontariam para a prática, entre meninos adolescentes Tenetehara, de usarem meninos de 5 anos “como meninas” (p. 79). Carneiro (1958) descreve 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.

Na etnologia brasileira, o caso mais conhecido de um indígena homossexual certamente é aquele trazido por Pierre Clastres (1974), no capítulo intitulado “O arco e o cesto”, em *A Sociedade contra o Estado*. 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 artísticas 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 anterior fica mais clara:

Homem=caçador=arco; mulher=coleta=cesta: dupla equação cujo rigor regula o curso da vida Aché. Terceiro termo, não há, nenhum terceiro-espaço 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 manti-

vessem 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 (1977, p. 160) registra que nenhum de seus informantes jamais havia ouvido falar de uma mulher que mantivesse papel masculino ou preferisse sexo com outra mulher. Como vimos, a menção que Wagley (1977) faz a um homem grávido vem a somar-se àquela, já citada aqui, escrita por 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 (1977) relata a existência de relações homossexuais femininas entre pré-adolescentes Mehinaku:

Algumas meninas pré-púberes entram em casuais relacionamentos lésbicos. Uma vez que as participantes desses casos amorosos são impiedosamente importunadas se forem expostas, as crianças da aldeia se tornam familiarizadas desde a cedo com as artes da dissimulação que empregarão em suas vidas adultas (p. 116).

Alguns anos depois, o mesmo autor reservaria trecho de seu *Anxious pleasures: the sexual lives of an Amazonian people* (1985), também sobre os Mehinaku, 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 (1979) entre os Barasana (Tukano):

Meninos que se aproximam da iniciação são envolvidos às vezes em provocações homossexuais que ocorrem em público nas redes: essa brincadeira é mais comum entre jovens iniciados, mas solteiros, de grupos exogâmicos separados (p. 160-161).

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 (2000), 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 *çacoaimbeguira* (p. 222).

Outra referência sobre o assunto é o texto de José Silvério Trevisan (2004) (*Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da Colônia à atualidade*), no qual são mencionadas as “práticas homossexuais” entre os Krahó (*cunin*, p. ex. “fazer cunin”):

Sérgio⁸ 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

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

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 (2004), aparece o “*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 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 (*apud* Alexandrino, 2009, p. 19).

A passagem acima se refere à descrição dos *Cudina* feita por Darcy Ribeiro (1997):

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 (p. 179-180).

Ribeiro (1986) também havia escrito sobre os *Kudina* 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* (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 (2009) 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 con modos de mujer”. Entre los tupinambá, la práctica de la homosexualidad era aparentemente una conducta normal. Los indios-hembra, según el estudio de Ronald Raminelli montaban tiendas públicas para servir como prostitutas. La expresión *che atukupe rupi che moangaipa*, “pecó conmigo por detrás”, puede ser tanto una referencia a la práctica de sexo anal entre heterossexuales u homossexuales 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 tevíro*, “hombre somético”, *ambotevíro*, “lo hago un somético”, *che mbotevi*, me torna somético, y *kuña tevíro*, mujer somética. Curiosamente, Gabriel Soares, entre otros, registró que el término *tibira* era aplicado a líderes espirituales que siendo hombres “servían de mujer” en los actos sexuales (p. 237-238).

Ainda sobre os Guarani, Cancela et al. (2010, p. 214) apontam que, entre os Guaranis Mbyás, o termo para homens homossexuais é *guaxu*.⁹ O mesmo trecho aparece na entrevista com a líder e professora Jerá Giselda Guarani:

Ele é guaxu, como nós chamamos a homossexualidade. Em nenhum momento ele quis esconder isso. E foi acolhido mesmo entre os homens. Ele gosta muito de um mito Guarani: quando Nhanderu criou o mundo, fez os homens primeiro. E aí um dia disse para os filhos: “vai lá na terra ver como o povo está”. E aí o filho de Nhanderu veio e viu que os homens estavam namorando. E tinha um homem grávido. Aí ele volta para o pai e relata o que está acontecendo. E aí o pai diz: “volta lá e cria um parceiro para esses homens, uma mulher lá na terra”. E aí ele veio e gerou a mulher. E o homem grávido falou assim: “e eu? E agora?”. “Não. Você não vai ter o seu filho aqui. Nhanderu fez uma morada 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 (2007):

Não teríamos condição, nem é nosso objetivo neste trabalho, discorrer sobre a questão do homossexualismo. Talvez caiba aqui apontar que o

⁹ 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 se referirem 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 se referir 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.*

homossexualismo entre os Mbya se traduz tão somente na preferência sexual de parceiros do mesmo sexo. É prática comum, principalmente na infância e adolescência, e não discriminada. Aqueles que depois de adultos preferem manter relações com parceiros do mesmo sexo, e que não querem se casar, não precisam necessariamente cumprir as funções do sexo oposto. Como não faz sentido o casamento homossexual, eles permanecem, quase sempre, na casa da mãe. Somente tive conhecimento de um caso de homossexualismo masculino em adulto (p. 132).

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

E assim diriam os Aikewara – sobretudo as mulheres, repito –, pois sabem da trajetória de um homem que viveu “em outro tempo, em outro lugar”, um outro “fulano”, conhecido pelo epíteto de *ga'ipymonó'monó-tara* (“aquele-que-dá-demasiadamente-o-ânus”). Tratava-se de um que se transformou em uma, de um que apesar de ter nascido homem crescera como uma mulher (madurou como tal); era uma *kusó'angaw* (lit. “mulher-simulacro”), era “como os travestis de Marabá”, comparava Muretama. Conta-se que esta *kusó'angaw* recusava as mulheres e mantinha relações sexuais secretas com outros homens. Homens que chamava de irmãos (*-ru*) – primos paralelos, provavelmente – e que a procuravam por ser uma exímia pintora, coisa que segundo meus amigos, “fazia melhor que as mulheres” – há, aqui, uma alusão aos seus dotes sexuais, naturalmente. Sucedeu-se que esta mulher-simulacro, de tanto fazer sexo com outros – “seu ânus era verdadeiramente insaciável”, diz o mito –, acabou engravidando de um de seus amantes. Uma gestação anormal, contam, pois a despeito de se parecer tanto com uma mulher – semelhança que aumentava conforme tomava outros como amantes –, *ga'ipymonó'monó-tara* era imperfeita, seu útero não era como a das outras, era “imprestável” (*eká-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 [...] (p. 251-252).

Outra menção, que o próprio autor aponta como semelhante, é aquela descrita por Lagrou (2007), sobre *Napu ainbu* entre os índios Kaxinawá do Acre:

[a autora conta o mito de origem do desenho, conforme contado em kaxinawá por Teresa, durante seu primeiro período de campo] Muka só tinha um filho, *Napu ainbu*. E quando sentia que ia morrer, ela só tinha a ele para ensinar o que sabia. Ensinou para ele como desenhar, tecer e cantar; e quando morreu e o filho ficou sozinho, ele foi viajar para procurar seus parentes de outra aldeia. Quando chegou à aldeia, seus parentes, que não o conheciam, pensavam que *Napu* era mulher, porque *Napu* estava pintado como mulher, vestido como mulher e agia como mulher: ‘Vem cá cunhada’, falou para suas primas, ‘vamos desenhar’. ‘Você sabe?’, perguntavam, ‘sei’, disse. E *Napu* ensinava às mulheres o que tinha aprendido com a mãe. Todos os *huni kuin* [i.e., kaxinawás] ficaram entusiasmados com e muitos queriam casar com ele. Certo dia uma das suas primas foi tomar banho com *Napu* e voltou surpreendida. Ela avisou os homens falando: ‘não é mulher, é homem, eu vi’. Mas um dos homens estava tão apaixonado por *Napu* que não quis escutar. *Napu* falou, ‘não faz isso comigo’, mas o homem insistia e finalmente convenceu *Napu* de ir com ele para a mata, onde namorou (*puikini*, no ânus, *txutaniki*, fazer sexo) e assim engravidou *Napu*. A criança cresceu e quando era para nascer, sua cabeça não conseguiu sair. *Napu* morreu e os *huni kuin* ficaram com raiva do homem que matou *Napu* que sabia tão bem desenho. [...] A transgressão no mito, que provocou a morte do herói, está na transmissão de um conhecimento fundamentalmente feminino [o desenho] a um homem, o único filho da velha que aprendeu o desenho. *Napu*, quase mulher, foi incapaz de parir o filho. O termo *Napu ainbu* é usado pelos Kaxinawa para se referir a “homens que gostam de namorar outros homens” (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 são 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”.¹⁰

Outras análises recentes também apontam para práticas homossexuais entre os Karajá (Macro-Jê), grupo da mesma família linguística dos Xambioá (mencionados aqui a partir de Couto de Magalhães, 1876). Entre os Karajá, Torres (2011) aponta, partindo 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 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) indica 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” (p. 414-415). Para permanecer entre os Jê, temos o relato de Crocker, a partir de Panet (2010):

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 frequentava 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 (p. 224).

Como se vê, não são poucas as descrições sobre as práticas homossexuais entre os povos indígenas brasileiros. Entendo que haja, ainda, várias outras fontes às quais, dadas minhas próprias limitações de tempo e recursos, infelizmente, não pude incorporar a este esforço de sistematização em torno do tema. A seguir, buscaremos apontar, de modo bastante breve, algumas das referências e contribuições recentes que tratam mais diretamente sobre a temática.

¹⁰ Abreu (1941, p. 549) aponta *ãibô* significando “mulher em geral”.

A TEMÁTICA PELO OLHAR DA ANTROPOLOGIA: CONTRIBUIÇÕES RECENTES

Ao contrário do que se pode supor, há já um conjunto de reflexões mais ou menos consolidadas na etnologia brasileira sobre a temática. De certa forma, pode-se dizer aqui, a guisa de hipótese, que no Brasil venham surgindo reflexões sobre sexualidade indígena enquanto campo gradualmente autônomo, se descolando de temas já tradicionais na antropologia brasileira, como os estudos de gênero, sobre pessoa e sobre corporalidade indígenas.

Exemplo disso foi a publicação recente de um dossiê da revista *Cadernos Pagu* (Unicamp) dedicado ao tema “Alteridade, Gênero, Sexualidade, Afeto” 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 próximos. Dessa maneira, uma de suas interlocutoras cita na aldeia práticas como “aconselhamentos levados a 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 registrada, ainda no texto de Rosa (2013), a categoria “amor proibido”, sobre o qual explica uma de suas interlocutoras:

Isso é quando a gente não pode estar junto com quem se gosta, porque é feio, atrapalha as relações dos nossos parentes; ou a comunidade não aceita. A (Fulana) tem a garota dela e pode estar na comunidade delas porque a família dela tem poder político, aí tudo fica diferente. [...]

tem as igrejas agora que aceitam esses romances, esses amores proibidos, mas não acaba (sic) os julgamentos. [...] os jovens têm apanhado dos pais porque são gays; se matam, ficam tristes (p. 82).

Há aí elementos sobre o controle eclesiástico acerca da sexualidade indígena, bem como da repercussão política no âmbito da própria aldeia, das agressões, preconceitos e suicídios de indígenas homossexuais. Este não é, como veremos, 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 histórico¹¹ dos registros sobre homossexualidade indígena no Novo Mundo (incluindo populações do México e Peru). Mott (2011, p. 89) também irá indicar uma associação entre homossexualidade e xamanismo. Penso que isso convirja com outras informações trazidas por outros autores – como Chamorro e Rodrigues, ambas mencionadas aqui.

Outra coletânea foi recentemente publicada sobre sexualidade indígena na revista *Cadernos de campo*, com textos apresentados no evento “Foucault na Amazônia? Sexualidades indígenas”, ocorrido no Museu Nacional (Rio de Janeiro) em junho de 2015, com especial destaque para o texto publicado por Diógenes Cariaga (2015), intitulado “Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa no Mato Grosso do Sul”. Nele, o autor trabalha a homossexualidade de jovens Kaiowá da região de Dourados (Mato Grosso do Sul), desde uma perspectiva geracional e em um diálogo bastante promissor com a literatura Guarani e com teóricos mais “clássicos” da etnologia indígena.

Mas é no nordeste do Brasil que vêm surgindo de forma mais intensa diversos trabalhos sobre homossexualidade indígena. 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

11 Para uma visão histórica, conferir também Gomes e Novais (2013).

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; 2015).

Verônica Alcântara Guerra (2013) apresentou trabalho na VI Reunião Equatorial de Antropologia/XIII e 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-se ao personagem que elas desejam encenar na sociedade em que vivem, segundo: o corpo construído para consumo no mercado do sexo.¹²

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 (2014). Nele, a autora aponta haver identificado em sua pesquisa

12 Disponível em <http://www.reaabanne2013.com.br/site/wp-content/uploads/2013/07/Grupo-Trabalho11.pdf>.

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) (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” (2014, p. 386), bem como a organização da

Parada LGBT da Baía da Traição teve a sua segunda edição em 2011 e foi organizada por um rapaz homossexual, militante, filho de uma liderança política reconhecida na área indígena potiguara. Este rapaz tem um projeto de implantar uma associação LGBT indígena que possa mobilizar jovens de suas aldeias (p. 406).

Também sobre os Potiguara escreve Martinho Tota (2013a e 2015), a partir de pesquisa realizada com membros da Organização dos Jovens Indígenas Potiguara (OJIP). 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, aos trabalhos de Nascimento, Guerra e Silva.

Martinho Tota (2012, 2013b e 2015) parece indicar neste sentido, analisando como etnicidade e sexualidade se interseccionam – apontando, inclusive, para as especificidades dos índios do Nordeste¹³ (2013b, p. 323). Dessa maneira, sua pesquisa aponta que, atualmente,

13 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”,¹⁴ 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” (p. 339).

Assim, Tota adota uma postura crítica – com a qual 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 silenciamento (Cf. LEA, 2013) diante da inconveniência em “ter os etnônimos que representam associados a indivíduos cujos comportamentos escapam à heteronormatividade” (loc. cit.).

Outro texto, também de autores localizados na Paraíba (Laionel Vieira da Silva e Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa (2015), ambos da ufpb) foi recentemente publicado na revista *Mandrágora*, da Universidade Metodista de São Paulo. Neste artigo – intitulado “Entre cristianismo, laicidade e estado: As construções do conceito de homossexualidade no Brasil” – os autores traçam um histórico dos termos utilizados historicamente para referirem-se às práticas homossexuais indígenas, fazendo uso, sobretudo, das referências jesuíticas.

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 um olhar a partir das relações interétnicas (como Silva, Nascimento, Guerra e Tota). Somo a esses textos meus próprios

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

(Fernandes, 2014a, 2014b, 2014c e 2015a e 2015b), a partir de um esforço de se compreender os processos aqui descritos à luz do movimento *two-spirit* norte-americano e da literatura decolonial.

Uma listagem sobre a produção recente não estaria completa sem relacionar, aqui, o texto publicado por Gontijo e Erick (2015), no qual os autores tratam “da diversidade sexual e de gênero em contextos rurais ou interioranos e em situações etnicamente diferenciadas nas regiões Norte, Nordeste e, em geral, na Amazônia” (p. 29). O texto é bastante interessante, por ampliar o espectro de análise para uma esfera regional, fazendo farto (e excelente) uso de teóricos *queer* e da literatura brasileira sobre o tema. Nesse mesmo ano, o texto de Maranhão Filho (2015) virá a chamar a atenção para rituais de cura de travestis e homossexuais indígenas em igrejas neopentecostais na região do alto rio Negro. Esses dois textos, ao lado daqueles produzidos por Tota e Fernandes, chamam a atenção para o caráter heteronormado não apenas da academia, mas de vários setores de movimentos sociais, indígenas e camponeses, como se a homossexualidade correspondesse a uma contaminação de um sujeito essencial, “hiper-real”, puro – e portanto, a-histórico.

Esta crítica ganha ainda mais força em um texto produzido em 2015 por Manuela Lavinias 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”).¹⁵ Neste texto, as autoras apontam, por exemplo, como as regras Tikuna respeitam casais do mesmo sexo, sendo o casamento algo necessariamente entre pessoas de diferentes clãs, não importando se são, ou não, de sexos diferentes. Desta maneira, os autores que buscaram compreender as regras de casamento naquele povo erraram por não haver percebido as uniões homoafetivas como permitidas. Mais que isso, o texto indica que, para as mulheres Tikuna, “a diversidade sexual é intrinsecamente indígena, enquanto a discriminação sexual foi trazida pelas igrejas evangélicas”, inculcando aí a ideia

¹⁵ Texto publicado em 2 de julho de 2015 e disponível em: <http://www.e-ir.info/2015/07/02/sexual-modernity-in-amazonia/>. Uma versão em português do texto, intitulada “Modernidade sexual na Amazônia”, está disponível em: <https://geofaust.wordpress.com/2015/07/14/modernidade-sexual-na-amazonia/>.

de que tais uniões seriam pecaminosas. Desta forma, as *Ngüë Tügümaêgüë* (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*:

Tornar 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 global (picq e tikuna, 2015 [versão eletrônica])

Textos como estes, escritos em colaboração com indígenas no Brasil, assim como a organização de jovens indígenas lgbtiq no nordeste, referidos na última parte deste artigo, talvez apontem para a possibilidade de uma crítica dos processos históricos de normalização e heterossexualidade compulsória aqui situados.

Em uma nota pessoal, confesso que, em minha opinião, não parece ser mero acaso que as críticas mais contundentes a esses processos sejam, justamente, aquelas baseadas geográfica ou epistemologicamente nas periferias. No esforço que temos pela frente de indigenizar o *queer* (ou de se *queerificar* o indígena?), talvez seja necessário consolidar ainda mais a sexualidade como campo autônomo e crítico, inclusive em relação à estruturas e cânones da própria academia. Mas isso é tema para outro espaço, como veremos ao final deste livro.

LUXÚRIA E SELVAGERIA NA INVENÇÃO DO BRASIL: ENQUADRAMENTOS COLONIAIS SOBRE AS SEXUALIDADES INDÍGENAS

O objetivo deste capítulo é apresentar as perspectivas coloniais sobre sexualidades indígenas, a partir de relatos de cronistas e missionários do Brasil do século XVI, buscando compreender as referências europeias para tais representações. Dessa maneira, trata-se de uma tentativa de entender em que medida esta visão europeia sobre sexualidade se mesclava com outras imagens de selvageria para compreender as sexualidades indígenas. De um modo geral, a hipótese a ser desenvolvida indica como 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 não podem ser compreendidas fora do projeto colonial e da perspectiva missionária da Coroa Portuguesa. Este capítulo se insere bem neste livro, uma vez que nos ajuda a nos situarmos nos imaginários sobre sexualidade e sobre povos indígenas de meio milênio atrás. O que pensavam sobre estas questões as pessoas que viriam a firmar as bases para a colonização do Brasil?

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 (1995, p. 14) chama a atenção, o estupro era concebido como uma forma legal de tomar posse na captura de escravos e escravas. Um relato do período, tomado como exemplo, choca 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 con sus uñas que hubiera preferido no haber nunca comenzado. Pero al ver esto (para contarte todo hasta el fin) tomé una 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’Anghiera nos traz em seu *De orbe novo* (1516) sobre como o nobre espanhol Vasco Núñez de Balboa matou, atirando-os aos cães para devorá-los, o irmão do cacique de Quaraca e quarenta de seus companheiros, por estarem vestidos como mulheres no Panamá, em 1513.

Tais cenas são frequentes em relatos diversos e nos permitem perceber como o processo de imposição das sexualidades ibéricas nas Américas foi brutal¹⁶ – isso certamente não está em discussão aqui¹⁷ –; contudo, focar nessas narrativas traz o risco de vitimizar as populações indígenas e, assim, tolher suas reações a esses processos.

16 *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).*

17 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” que estão na obra editada por Cheryl Claassen, intitulada *Exploring Gender through Archeology* (1992); *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, editado por Pete Sigal (2003); Ann Twinam, em *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America* (1999); Irene Silverblatt, autora de *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru* (1987); Federico Garza Carvajal, em *Butterflies WILL BURN: PROSECUTING SODOMITES IN EARLY MODERN SPAIN AND MEXICO* (2003); *IMPERIAL LEATHER: RACE, GENDER AND SEXUALITY IN THE COLONIAL CONQUEST* (1995) E *DECOLONIZING THE SODOMITE: QUEER TROPES OF SEXUALITY IN COLONIAL ANDEAN CULTURE*, DE MICHAEL HORSWELL (2005).

Nosso primeiro esforço 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 à seguinte questão: em que medida esta visão europeia sobre sexualidade 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”, “nudéz”, “bacanais” e “lascívia” formavam parte de um mesmo campo semântico. Além disso, tais descrições (em que pese a polissemia desses termos) não podem ser compreendidas fora do projeto colonial – o qual, como vimos, trazia em seu bojo a perspectiva missionária da Coroa Portuguesa e em cuja base residia o conceito de natureza humana – eram todos *contra naturam* – baseado na doutrina cristã.

Antropofagia e luxúria na visão dos cronistas

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 (1941): *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” (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 (1944), 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 côr negra. Tal opinião é inteiramente falsa, embora alguns indivíduos, como já tive ocasião de ouvir, se obstinem em afirmar e jurar que os selvagens são cabelludos. Se têm tal facto como certo é porque nunca viram selvagens (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 con grupos humanos extraños de otros continentes. Quiero demostrar que los hombres salvajes son una invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental. Dicho em forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como uma transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza solo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea (Bartra, 1992, p. 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 (1997) dedica outro texto, que, complementado com Pagden (1982), fornece uma boa síntese dessas questões.

Interessa-nos, 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 (1992) é sua referência às Amazonas e aos centauros:

Para los griegos el espacio civilizado era fundamentalmente masculino, y las mujeres podían ser, en cierto modo, equivalentes a los seres salvajes. Las amazonas combinaban rasgos salvajes femeninos con elementos notoriamente masculinos, como su amor por la guerra y su habilidad para montar a caballo blandiendo la típica hacha de dos filos. El mito de las amazonas es especialmente revelador de la forma em que los griegos concebían un espacio salvaje *en el seno de su mundo*: el carácter femenino mezclado con atributos masculinos configuró una imagen de salvajismo basada en una combinación de exógenos, sino que formaron parte indisoluble de la sociedad griega (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 1540 (Cf. Ugarte, 2009).

Carvajal (1941), 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, entrançado 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 (p. 60-61).

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

Perguntou-lhe o Capitão que mulheres eram aquelas que tinham vindo ajudá-los e fazer-nos guerra. Disse o índio que eram umas mulheres que residiam no interior, a umas sete jornadas da costa, e por ser este senhor Couynco seu súdito, tinham vindo guardar a costa. Perguntou o Capitão se estas mulheres eram casadas e o índio disse que não. [...]

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

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

Colombo também faz breve referência a ferozes canibais de um olho só: neste caso, defendendo que os ciclopes forneciam um quadro simbólico de referência muitíssimo importante quanto à compreensão do comportamento 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 hermosísimo Ganimedes, lo arrasta a su lecho para hacer el amor antes de caer durmiendo (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 uma intervenção e tentativa permanente de controle – por parte dos jesuítas, principalmente. Vejamos alguns exemplos.¹⁸

Jean de Léry (1941), 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 cauim. 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 (p. 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”¹⁹ (p. 204). Há ainda outra referência aos “afeminados” em Léry,

18 Além dos exemplos, 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.

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

que não consta dessa tradução brasileira. Em seu capítulo XVI, sobre a religião Tupinambá, o texto brasileiro escreve que “ao contrário [dos covardes, que matam e comem muitos inimigos] as almas dos covardes vão ter com *Ainhã*, nome do diabo, que atormenta sem cessar” (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 efféminés 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 – Thévét, 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. 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” não deve ser vista como equivalente a “bárbaros”: ao se utilizar de “selvagens americanos”, o que busca é claramente um paralelo com a imagem de selvagem trazida por Bartra (homens peludos, errantes etc.). Por isso mesmo, sua imagem de selvagem deve ser compreendida não como alguém despido de *logos*, mas como seres não domesticados (algo bem diferente do *gentio* jesuíta, o que passa também a explicar sua “inconstância”: é possível

que ela estivesse mais no âmbito da descrição e menos no da ação ou da cosmologia Tupi, como se nota ao contrastar as diferentes visões de cronistas e missionários). 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 outro projeto missionário. A mesma chave interpretativa (no sentido de trazer uma representação do indígena atrelada à realidade e interesses religiosos e políticos do enunciador) pode ser colocada quanto às edições de Theodor de Bry dos relatos de Léry e Staden – seja na omissão ou inclusão de parágrafos e informações, seja em determinadas gravuras: a representação do inferno americano em De Bry – calvinista e fugido da perseguição católica espanhola – era uma forma aberta de criticar a incapacidade dos colonizadores católicos em converter estas terras.²⁰

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 (1941) 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” (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 ambígua. 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

20 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.

participa deste duplo movimento. Não percebe o outro e impõe a ele seus próprios valores”. Ao descrever a *pian* (doença conhecida também como “boubá” ou “framboesia”), por exemplo, escreve Thevet (1944) que tal doença parece ser “proveniente de certa malversação, com origem, por sua vez, no tracto sexual entre machos e fêmeas, visto que esse povo é muito luxurioso, carnal e excessivamente bruto” (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 boubá 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 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.

Por outro lado, ao descrever os rituais antropofágicos no Maranhão, Thevet aponta que “não há animal feroz, nos desertos da Africa ou Arabia, que appetite tão ardentemente o sangue humano quanto esses mais que brutos selvagens” (p. 363). Aliás, no capítulo em que descreve “como esses bárbaros matam e devoram os prisioneiros de guerra”, Thevet assevera que

os cannibae e indigenas do littoral do rio do Maranhão são ainda mais crueis em relação aos espanhoes, excedendo os da Guanabara em

atrocidade, quando se entregam a essas mesmas cerimônias. A história não fala de nenhum povo, por mais barbaro, que use de tão excessiva ferocidade (p. 245).

Há dois pontos dignos de nota nessas passagens: em primeiro lugar, a óbvia contraposição dos nativos do Rio de Janeiro (com quem os franceses conviviam) com os do Maranhão, denotando não exatamente uma melhor “natureza” dos indígenas da Guanabara mas, também, uma melhor gestão por parte dos franceses da relação com os indígenas. Além disso, esse é o trecho do livro onde mais se nota o uso da expressão “bárbaros” em vez de “selvagem”, como é empregada em praticamente toda a obra.

Com relação à hipótese que temos tentado desenvolver aqui, é importante observar 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 jesuítas dos séculos XVI e XVII no Brasil, bem como nos *Exercícios Espirituais* de Loyola, síntese da visão prática e teológica inaciana. Dessa maneira, a citação de autores quinhentistas e seiscentistas que retrataram esses aspectos entre os indígenas no Brasil nos serve como um mosaico do espírito daqueles tempos, nos falando tanto (ou mais) sobre seus autores e sobre a perspectiva europeia, do que necessariamente sobre os povos indígenas com quem eles conviviam.

Abrindo um parêntesis, exemplo desse controle sobre o corpo ameríndio surge desde o primeiro registro histórico oficial sobre o país, a carta de Pero Vaz de Caminha ao descrever cena ocorrida após a missa rezada à sexta-feira, 1.º de maio: “entre todos esses que hoje vieram, não veio mais que uma mulher moça, a qual esteve sempre à missa e à qual deram um pano para que se cobrisse; puseram-lho ao redor de si, pero, ao assentar não fazia memória de estendê-lo muito para cobrir-se”. Essa imagem, bem como as constantes referências à distribuição de cruzes (distribuídas por Nicolau Coelho, que as trouxera como sobra da viagem que

realizou com Vasco da Gama à Índia) e às missas rezadas naquelas terras, chamam a atenção pelas constantes referências a peças de roupa sendo distribuídas – e prontamente aceitas – pelos indígenas: seja a camisa mourisca que Cabral deu ao índio que mais havia se mostrado devoto na missa, sejam as constantes referências a barretes e carapuças dados aos índios. Não deixa de ser emblemático que o primeiro contato entre portugueses e povos indígenas no Brasil, ocorrido naquele dia 23 de abril, tenha sido justamente com Nicolau Coelho jogando de seu batel aos índios que lhe vinham receber, um barrete vermelho, uma carapuça de linho e um sombreiro preto – ou seja, peças de roupa.

Era algo comum na relação que os portugueses estabeleciam com os povos que encontravam em suas navegações – Vasco da Gama fez o mesmo ao alcançar o Cabo de São Brás, no sul da atual África do Sul – e para eles se tratava de estabelecer uma relação de troca (basta dizer que Nicolau Coelho recebeu, em troca dos chapéus que atirou, um “sombreiro de penas de aves compridas e pardas, como de papagaio” e um “ramal grande de continhas brancas, miúdas, que querem parecer de aljaveira”).²¹ Para os jesuítas, tratava-se de uma intervenção não *no* corpo ameríndio, mas na alma *através* do corpo (falaremos disso adiante).

Não se trata 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 nos desviar demais de nosso eixo argumentativo.

Neste ponto – e recuperaremos tais ideias mais à 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

21 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 petítório de roupa, para entretanto cobrirmos estes novos convertidos, ao menos uma camisa a cada mulher, pela honestidade da Religião Christã”.

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 posteriormente), escreve Cunha (1990):

Quanto à sodomia, fazia parte dos grandes tabus europeus e, na América, parece estar sempre associada ao canibalismo, como se houvesse equivalência simbólica entre se alimentar do mesmo e coabitar com o mesmo. Essa correspondência entre homofagia e homossexualismo é discernível entre outros em Michele de Cuneo, Cortés e Oviedo: significativamente, as duas acusações são rechaçadas em conjunto por Las Casas. No Brasil, sua existência, como entre os portugueses – haja vista a Inquisição – é certa, mas seu estatuto moral entre os índios é incerto. Jean de Léry e Thévet mencionam-na para dizer que é reprovada pelos índios (J.de Léry 1972 [1578], p. 174 e A. Thévet 1953 [1575²²], p. 137). Os jesuítas, curiosamente, não parecem falar dela (p. 107).

22 A autora não se refere aqui a “Singularidades da França Antártica” mas a *Cosmographie Universelle*, escrito por Thevet quase duas décadas depois em com vários trechos de suas descrições

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.

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 [negrito meu]).

sobre o Brasil alteradas, para dar conta de aspectos trazidos por Léry. Um desses aspectos é sua menção ao Tevir: *Jamais les hommes n'abitent 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 of never captured a prisoner, he will be called a *Mébek*, an idler and a coward (... *et ne persect jamais la mere, que sa fille couche avec un homme, s'il n'a prins pour le moins un ou deux prisonniers et qu'il n'ait changé de nom dès son enfance, par ce qu'ils croyent que les enfants qui seroient engendrez d'un Manem, c'est à dire, d'un qui n'a prins quelque esclave, ne feroient jamais bon fruict, et seroient Mébek, c'est à dire foibles faisneants et craintifs*; Thevet, 1575, fl. 932). Nesse sentido, Thevet parece fazer uma descrição entre os sodomitas (*tibi-ra*) e os covardes ou empancados (*mébek*).

Essas observações de Pero Correia lembram muito o que Gândavo escreve em 1576, em passagem apresentada no princípio deste texto:

Algumas Indias ha que tambem entre elles determinam de ser castas, as quaes nam conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão ainda que por isso as matem. Estas deixam todo o exercicio de mulheres e imitam os homens e seguem seus officios, como senam fossem femeas. Trazem os cabelos cortados da mesma maneira que os machos, e vão á guerra com seus arcos e frechas, e á caça 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 (Gândavo, 1858, p. 47-48).

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

Gabriel Soares de Sousa (2000), escrevendo em 1587, dedica, por exemplo, 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 [...]. 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 peçonhento²³, 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

23 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

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** (p. 235-236 [negrito meu]).

Como vem sendo dito, a relação entre homofagia e luxúria indígena (incluindo aqui os relatos de sodomia e de pecado nefando) é parte de um mesmo campo semântico no que diz respeito aos relatos de cronistas, viajantes e missionários. Clara, neste sentido, é a clássica passagem das cartas de Vespúcio (2003) sobre os 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” (p. 41). No relato sobre sua terceira viagem (ocorrida entre 10 de maio de 1501 a 07 de setembro de 1502), em seu *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*, narra o seguinte:

No sétimo dia, dirigindo-nos outra vez à terra firme, percebemos que aquela gente trouxera consigo mulheres. Assim que chegamos, logo enviaram muitas esposas para falar conosco, embora não estivessem inteiramente seguras a nosso respeito. Percebendo-o, concordamos em enviar até elas um de nossos jovens, que era valente e ágil, e para torná-las menos temerosas, entramos nos navios. Assim que desembarcou, misturou-se entre elas, que, circundando-o, tocavam-no e apalpavam-no, maravilhadas por ele: eis que do monte vem uma mulher portando uma grande estaca, aproxima-se do jovem e, pelas costas, deu-lhe tamanho golpe com a estaca que, imediatamente, ele caiu morto ao chão. Num instante, outras mulheres o pegaram e pelos pés arrastaram-no

todos a mesma forma. Se alguns deles tocarem no corpo de alguém, causam uma grande dor que dura muitas horas; os pelos dos outros (que são compridos e pretos, de cabeça vermelha) são venenosos e provocam desejos libidinosos. Os Índios costumam aplicá-los às partes genitais, que assim incitam para o prazer sensual; incham elas de tal modo que em três dias apodrecem, donde vem muitas vezes o prepúcio se fura em diversos lugares, e algumas vezes o mesmo membro viril contrai uma corrupção incurável: não só se tornam eles feios pelo aspecto horrível da doença, como também mancham e infeccionam as mulheres com quem têm relações” (Carta de S. Vicente, 1560). Em sua carta para Lorenzo di Medici referente à terceira viagem (1503), faz referência Américo Vespúcio (2003) 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” (p. 41).

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 que, assando num grande fogo que tinham aceso, depois comiam (Vespúcio, 2003, p. 104).

A narrativa ganha contornos mais interessantes se lida em paralelo com a xilogravura, feita por autor anônimo, que acompanha a edição alemã das *Cartas*, publicada em Estrasburgo (1509) por Joannes Gruninger: mulheres de longos cabelos, nuas, voluptuosas e sedutoras, numa clara analogia a lendas como das sereias ou das amazonas, como bem demonstra Chicangana-Bayona (2010) em sua análise sobre as imagens de canibalismo e luxúria nos relatos de Vespúcio.

Assim, vale ressaltar que, ainda que tivessem, eventualmente, algum discurso de caráter religioso, as formas de ingerência sobre as corporalidades indígenas, bem como a pecha de amorais, luxuriosos, sodomitas e polígamos que lhes era imposta articulam-se, necessariamente, com relações de poder e subordinação. Como afirma Trexler (1995), nesse sentido, o discurso sobre sexualidade indígena diz respeito à hierarquia, subordinação e dominação: um discurso sobre relações de poder (p. 2). Dessa forma, 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).

Tal visão certamente tem um peso sobre a forma como os jesuítas lidavam com os indígenas: exemplo disso são os frequentes embates dos jesuítas contra demônios e endemoniados nas aldeias que visitavam. A travessia do oceano tinha então um caráter quase messiânico, além de missionário. Tal qual o deserto do Antigo Testamento, a selva brasileira tornar-se-ia espaço de prova contra a tentação e o pecado. Bartra (1992) nos traz vários exemplos de homens na Bíblia que foram, de certa forma, redimidos pelo ermo: Caim, Ismael, Esaú, Jó, Nabucodonosor, João Batista... 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, paráliticos, levitava e 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 dos Apóstolos*.

Ao encontro disso, expõe Raminelli (1996) que

as representações do índio como súditos dos demônios persistiam de Anchieta a Vieira, de Léry a Evreux, de Knivet a Nieuhof. [...] O padre [Antônio 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 (p. 116-118).

Em todos os sentidos, a descrição das “bacanaís indígenas”, 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.

Outro exemplo disso era o claro paralelo entre a descrição das moradias indígenas com o inferno segundo o Irmão António Blázquez²⁴ (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”.²⁵

Com isto nos despedimos d’elles, e também porque abafavam os meninos não acostumados ao fedor de suas casas;²⁶ 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

24 *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.*

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

26 Nesse ponto há uma nota na edição de 1931 das *Cartas Avulsas, possivelmente escrita por Afrânio Peixoto, autor tanto das Notas Introdutórias quanto da Introdução do volume*: “Esta realista descrição diz bem do que eram as casas e os usos domésticos dos índios, de uma repelente sujidade, não aturada mais nem pelos seus filhos criados pelos Jesuítas. A pagina deve ser

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 frutas 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 (Desconhecido, 1931, p. 173-174).

Evidentemente que tais perspectivas se inserem em um corpo muito mais amplo de representações que parte 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

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...”.

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 noutros 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 errôneo 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.

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

Parte do argumento que temos desenvolvido sinteticamente tem o objetivo de afirmar que “no nexos associativo, sexualidade e corrupção aparecem juntas não apenas no plano espiritual, mas também no físico” (Gambini, 2000, p. 98). De fato, o modelo de pensamento sobre o qual vimos tratando até aqui (em particular a mentalidade jesuíta) 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 à ideia de selvagem), mas o autocontrole era uma característica masculina esperada. Algo que escapasse a essa lógica era visto como uma corrupção em potencial da natureza. 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.

Dessa maneira, 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. Outras ordens chegaram ao Brasil ao longo dos séculos XVI e XVII – entre as quais os Beneditinos (1580), os Carmelitas (1584), os Mercedários (1639), os Capuchinhos (1642) e os Oratorianos (1659) – causando relativamente pouco (ou nenhum) impacto direto nas ações desenvolvidas junto aos povos indígenas no Brasil, posto viverem uma vida monástica e operando

de forma dispersa e intermitente, sem apoio e proteção oficial, dispondo de poucos recursos humanos e materiais e contando apenas com o apoio das comunidades e, eventualmente, das autoridades locais. **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 [negrito meu]).

Aliás, como aponta Rita Heloísa de Almeida (1997), 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 (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 os jesuítas que propuseram a política de aldeamentos; os descendentes (1557-1757) deveriam ter necessariamente a presença de missionários (Perrone-Moisés, 1992, p. 118); e lhes cabiam a direção dos aldeamentos e a autoridade para repartição dos indígenas para o trabalho (Cunha, 2012, p. 20). Se o controle da mão de obra era o grande problema (Cf. Cunha, 1992; Perrone-Moisés, 1992 e Almeida, 1997). no tocante à questão indígena no país até o século XIX (quando o foco se desloca para a terra [Cf. Cunha (2012a, p. 21; 1992a, p. 4)], e se pertencia aos jesuítas tal controle, pode-se dizer que competia a eles, afinal, a gestão da política indigenista no Brasil Colônia até sua expulsão do país, em 1759. Dito de outra forma, se havia políticas distintas aos índios amigos/mansos/livres/aldeados vis-à-vis os inimigos/escravos/bravos, e se a diferença entre essas categorias de índios pode ser compreendida a partir de uma dicotomia entre índios cristãos e não cristãos, incumbia 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 clara 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) esclarecem, entre outras coisas, que o método de conversão jesuíta se baseava no controle “severo e brutal” (Florencio, 2007, p. 16) sobre os corpos ame-

ríndios. Entendo que tal controle era algo comum ao modelo educacional adotado na Europa ocidental da época, mas o diferencial, em se tratando da ação jesuíta entre os índios brasileiros, era justamente o conjunto de pressupostos teológicos sobre os quais tal controle se baseava. Se os indígenas eram excluídos do *ratio studiorum*,²⁷ como propõe Saviani (2010, p. 56), por outro lado as ações inicianas junto a eles suscitaram um conjunto de questões a partir do Plano de Conversão do Gentio (1556-1557) e sintetizadas no Plano Civilizador (1558), ambos escritos por Manuel da Nóbrega. Aliás, os textos de Cunha (1986, p. 145) 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 jesuíta 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) terá como base as ideias de Nóbrega.

Simplificando o argumento de Nóbrega (Cf. Eisenberg [2000, p. 91-92]), 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).

27 Conjunto de regras, métodos e base filosófica das escolas jesuíticas pelo mundo, organizadas pelo Geral da Ordem, Claudio Acquaviva e baseado nas Constituições da Companhia de Jesus (Cf. GADOTTI, 2011, p. 72, ss.; e CAMBI, 1999, p. 261, ss.) DIFERENTEMENTE DO *MODUS ITALICUS DE ENSINO, BASEADO NO PRECEPTOR E DISCÍPULOS, SEM ESTRUTURAÇÃO E DISPONDO OS ALUNOS EM PIRÂMIDE, O RATIO JESUÍTA BASEAVA-SE NO MODUS PARISIENSES, NO QUAL OS ALUNOS ERAM DIVIDIDOS EM CLASSES CONFORME SEU CONHECIMENTO (Cf. SAVIANI, 2010).*

Dessa forma, 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 desse tipo de intervenção, sujeição e controle – a “forja”, a que se refere Nóbrega em seu *Diálogo* – são comuns na correspondência jesuíta:

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 Espirito 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 celebravam por ali seus beberes e bailes, com outros ritos gentílicos, que os Padres se esforçavam por desarraigá-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 endoenças²⁸ ordenamos uma procissão, em a qual houve muitos disciplinantes²⁹ e feriram-se tanto que foi necessario muitos deles curarem-se em casa (Carta do Padre João de Mello, 13 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).

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

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

28 Solenidades religiosas realizadas na QUINTA-FEIRA SANTA.

29 O termo se refere ao autoflagelo com cordas, chamadas “disciplinas”.

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, ilustra a forma como a Coroa lidava com as sociedades indígenas nas Américas de forma bastante distinta: se a marca maior da Companhia de Jesus era a obediência,³⁰ 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. 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,

30 Como exemplo disto, basta citar a famosa “Carta sobre a obediência”, escrita por Loyola, mormente o longo trecho conclamando a 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 no capítulo intitulado “De lo que toca a la obediencia”, na sexta parte (*De lo que toca a los ya admittidos o encorporados en la Compañia quanto a sí mesmos*).

mas também junto à Coroa e ao papa, seu sustento – bem como alguns escravos, “negros da terra” – e liberdade para fundarem seus aldeamentos.

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

Algumas considerações finais

Em que pese não possuímos atualmente registros específicos que levem em conta as perspectivas dos próprios indígenas sobre tais práticas, os relatos dos cronistas e missionários nos permitem perceber algumas questões. Em primeiro lugar, o território alcançado por Portugal representava potencial espaço de atuação do demônio. Assim sendo, o Padroado e a “incontestável finalidade missionária” a “serviço de Deus” de Portugal forneciam 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 (1990) em *Ilhas de História*, a cultura é historicamente atualizada na ação, tal perspectiva nos serve para compreender também as ações ibéricas, por meio do padroado e do modo de proceder jesuíta entre os povos indígenas no Brasil colônia.

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

À luz do exposto, não parece fazer sentido pensarmos em um processo estrito de controle das sexualidades e corpos indígenas 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, 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.

DA COLONIZAÇÃO DAS SEXUALIDADES INDÍGENAS À HETEROSSEXUALIZAÇÃO DA NAÇÃO: POLÍTICAS INDIGENISTAS E SEXUALIDADES INDÍGENAS

Este capítulo se baseia em um trecho de minha tese de doutorado, onde busco 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. Uma versão bastante resumida pode ser encontrada no livro “Gay Indians in Brazil”, publicado recentemente (2017) pela editora Springer, escrito por mim e por Bárbara Arisi.

“... para que saindo da ignorância, possam ser úteis a si, aos moradores e ao Estado”³¹

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. A hipótese que vamos desenvolver é no sentido de que esses processos se ligam às práticas de discursos de

³¹ Trecho do parágrafo 3 do Diretório dos Índios, de 1757.

inserção compulsória dos povos indígenas no sistema colonial. 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 *Directorio 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 restrinjamos a elas.

Trata-se de um período cheio de contradições e descontinuidades: nesse período, o país passa de Colônia a Império independente e daí à República; tem-se diversas representações dos povos indígenas, baseadas nas expedições científicas, artísticas e no indianismo romântico; o iluminismo gradativamente dá lugar ao racionalismo cientificista; 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 (2009b) da seguinte forma (Cf., também, Cunha [1992c, p. 133; 2009a, p. 158; 2012b, p. 56]):

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 (p. 131).

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

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

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

A década de 1750 significaria, para Portugal e suas colônias nas Américas, um período de transformações. Logo no primeiro mês da década, em 13 de janeiro de 1750, o rei português D. João V assi-

naria o Tratado de Madri com o rei da Espanha (seu genro), Fernando VI. O Tratado viria a substituir o de Tordesilhas (1494), baseando-se no *uti possidetis* – ou seja, a terra pertenceria a quem efetivamente a ocupasse. A partir do Tratado (cuja base constitui ainda hoje parte considerável do território brasileiro), a Colônia do Sacramento (atualmente parte do Uruguai) passaria a ser dos espanhóis, em troca da área ocupada pelos povos das Sete Missões (atualmente parte do Rio Grande do Sul, do Paraná e de Santa Catarina), ocasionando as guerras guaraníticas (1754-56). O interesse espanhol dava-se em torno da manutenção do controle da bacia do Prata, ficando para Portugal, além das Sete Missões, o vale Amazônico e parte dos atuais estados do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Meses após a assinatura do Tratado, em 31 de julho de 1750, morre D. João V e assume o trono de Portugal seu filho, D. José, contrário aos termos pelos quais havia sido firmado o Tratado de Madrid. Mais do que o rei, interessa-nos aqui a figura de seu Secretário de Estado, Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), também conhecido como Conde de Oeiras (a partir de 1759) e Marquês de Pombal (a partir de 1769). Carvalho e Melo havia frequentado a Universidade de Coimbra, a qual abandonou logo em seguida e, em meio a dificuldades financeiras, conseguiu ser enviado para Londres, em 1738, como embaixador, graças à influência de um tio. Anos mais tarde, em 1745, segue para Viena, onde conhece aquela que seria sua segunda esposa, D. Leonor Ernestina Eva Wolfanga Josefa, condessa de Daun, casando-se em 18 de dezembro daquele ano. Esse dado biográfico seria irrelevante, não fosse justamente esta uma das principais razões da ascensão de Carvalho e Melo na corte portuguesa. Explico. Com a morte de D. João V e com a subida ao trono de seu filho, a rainha viúva, D. Maria Ana de Áustria (que havia se tornado amiga de D. Leonor, agora sua dama de honra) pede a seu filho que nomeie Carvalho e Melo secretário de Estado dos Negócios da Guerra e Estrangeiros – o que ocorreu apenas 3 (três) 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, se deve 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 incumbiria a Pombal, em sua função, negociar as aplicações do Tratado de Madri: ele viria a regular pessoalmente a estratégia de demarcação e ocupação das fronteiras dos domínios portugueses na América, vindo a nomear um de seus irmãos, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador no Grão-Pará e Maranhão entre 1751 e 1759.³² 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, do mesmo modo, ao Estado do Brasil (alvará de 17 de agosto de 1758) – isso também significaria, como apontam Coelho e Santos (2013, p. 105), a influência não apenas do ideário iluminista e dos interesses da metrópole, mas também das demandas de grupos de interesse na colônia.

Da mesma forma, contribuíram para a expulsão da Companhia de Jesus do Brasil desde o final de 1759 (e do Grão-Pará e Maranhão a partir de meados de 1760, quando finalmente as ordens régias desembarcaram) não apenas a participação jesuítica na guerra guaranítica, como

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

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). Em suma, 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 – a Companhia de Jesus apenas viria a ser restaurada com menos poder em 1804, já sob a regência de D. João VI.

Já apontamos algumas das características desse despotismo no período pombalino, o qual não teria significado uma ruptura em relação ao antigo Regime, existindo várias características ligadas ao iluminismo: o cosmopolitismo, 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 Silva (2000) 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, p. 30-31).

Rompia-se, deste modo, com a escolástica (mas não com a Igreja Católica ou com a Inquisição), reformava-se o ensino e nacionalizava-se a economia sem rupturas significativas. A autora virá a apontar o apego lusitano às forças e ideias tradicionais como limitadora das transformações iluministas em solo português (Idem, p. 45), sendo percebido no caráter centralizador das práticas pombalinas, associado, sobretudo, a um mercantilismo protetor de caráter colbertista francês (Idem, p. 60).

Nesse sentido, Sampaio (2011) assim sintetiza sobre a política pombalina para os índios:

[...] mão de obra não era o único problema: as articulações em torno das demarcações de limites com a Espanha também estariam em xeque

sem uma política de ocupação efetiva dos territórios em litígio. Dito corretamente, a preocupação da Coroa com a vassalagem dos índios estava ligada, de forma profunda, a um projeto político mais amplo que envolvia seus interesses na segurança territorial da colônia e isso é válido para o conjunto das áreas de fronteira da colônia portuguesa na América (p. 144).

Compare-se a perspectiva acima com a *Primeira carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho e Melo para Gomes Freire de Andrada, para servir de suplemento às instruções que lhe foram enviadas sobre a forma da execução do Tratado Preliminar de Limites, assinado em Madrid a 13 de janeiro de 1750*, escrita em 21 de setembro de 1751, ao então governador do Rio de Janeiro, comissário das conferências sobre os limites das fronteiras ao sul do Estado do Brasil e, posteriormente, comandante das tropas luso-brasileiras nas guerras 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 debruçam sobre esse con-

junto específico de questões, alguns elementos de sua argumentação virão a colaborar na construção de nossa análise.

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

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

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

Esse caráter civilizador do *Diretório* (e da legislação indigenista que lhe seguiu), nos interessa particularmente por alguns pontos, dentre

os quais seus impactos diretos sobre a moradia indígena; a vestimenta usada nas aldeias; a inserção dos brancos e a miscigenação por meio do casamento. Vejamos.

Em seu parágrafo 12,33 estabelecia o texto do *Diretório* que

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

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.

33 O *Diretório* possuía 95 parágrafos, ao todo, grande parte dedicada à economia e agricultura, mas trazia também normas e diretrizes quanto à civilização, colonização e – chamáramos hoje – tutela dos povos indígenas.

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

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

Como aponta Almeida (1997), “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” (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 ela 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 (1988), 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” (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 insinará a Douctrina Christaá, Ler, escrever, e Contar na forma que se pratica em todas as das Naçoens Civilizadas ensinandosse nas Raparigas, alem da Douctrina cristaã, a Ler, escrever, fiar, fazer renda, costuras, e todos os mais menisterios proprios daquelle Sexo (p. 102).

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

Mais pistas neste sentido nos oferece Vainfas (1997), ao escrever que

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 esquadrinha/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 (p. 231).

Das observações de Vainfas, pode-se depreender que, mesmo em vilas e casas-grandes (sobre as 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 doutrinação das ideias cristãs pelos missionários (Almeida, 1997, p. 194).

Como se vê, trata-se de uma ideia de *civilizar* a partir da gestão e controle de características externas, tal qual no que se refere à moradia indígena: mudam-se a forma de habitação e/ou de vestimenta, mudar-se-á, conseqüentemente, o comportamento.

Tem-se aí implícita uma ideia iluminista de redenção do Homem pela educação e pela razão – algo que virá a ter um peso ao longo do século XIX, quando advirá o conceito de raça, como veremos mais à frente. Mas não se tratava somente de buscar transformar os índios em vassalos leais e bons cristãos apenas pela 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 vassallos úteis à de-

fesa do território, mas também – como salientado anteriormente – uma separação estrita entre as esferas pública e privada de suas vidas, tendo a Coroa e a Igreja controle sobre ambas. Um conjunto de leis que estabelece aos indígenas um novo tipo de residência, vestimenta e organização familiar engendra um reenquadramento das relações sexuais e de gênero no cotidiano dos índios.

Como aponta Stoler (1995, p. 7-12), ao analisar a articulação, em Foucault, entre raça e sexualidade, os discursos sobre a moral sexual (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 à 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 (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.

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 se referir aos indígenas e à prática de intercassamentos 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 Diretor,³⁴ 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 (2011), cuja extensa produção sobre a legislação indigenista no Brasil colônia e

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

império trará novos elementos para nosso horizonte de análise. Um de seus textos, intitulado *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*, foca sua análise na região do vale amazônico. 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, 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 (2011) que

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 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 (p. 127-130).

Tem-se aí certamente um terreno a ser explorado, referente a como a intimidade e o doméstico relacionavam-se com o aparato burocrático-administrativo em torno da questão indígena. Nesse sentido, Stoler (1995) indica a existência de uma “gramática racial implícita que subcreve os regimes sexuais da cultura burguesa” (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 (p. 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 tratassem de “racismos emergentes de uma ordem diferente, ainda não firmemente biologizados como no século XIX” (p. 27). Nesse sentido, os regimes coloniais anteciparam o policiamento do sexo na Europa moderna, sendo o manejo da sexualidade uma forma de manutenção da ordem pública, ou do “corpo social” representado pelo Estado.

Evidentemente, tal questão virá a ter outros desdobramentos quando do advento da perspectiva de raça implicado na noção de “civilização” a vir no século XIX, mas da mesma forma que – como afirmamos no capítulo anterior – o conceito de “sodomia” viria a ter importância na formação dos Estados ibéricos, pode-se afirmar que a questão da “infâmia da mistura” também seja fundamental para compreendermos a conformação do sexo e da sexualidade indígenas no Brasil colônia.³⁵

Dessa forma, a questão do casamento interétnico previsto (e desejado) na legislação indigenista do século XVIII não apenas nos fornece um léxico racial (ainda que de outra ordem que não a mesma do racismo moderno) para a compreensão da ordem colonial de então, mas também remete diretamente ao policiamento das práticas sexuais na colônia, pensadas à luz da metrópole. Veremos adiante que a *Carta Régia* de 1798 e

35 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; 2002, p. 101).

o *Regulamento das Missões* (1845) mantiveram essa mesma lógica, criando ainda outros mecanismos de controle. Vejamos.

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 de não perder os braços e o tempo necessários para a agricultura e o garimpo. D. Maria, conhecida pela história como uma monarca de ideias retrógradas, buscava a todo o custo manter o sistema mercantilista em funcionamento em plena Revolução Industrial, ao mesmo tempo em que procurava restabelecer à Igreja e à nobreza o poder perdido ao longo do reinado de seu pai.

Como Silva (2000) 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 (p. 153).

Assim, era necessário reelaborar os padrões de exploração colonial buscando superar os já desgastados mecanismos mercantilistas e absolutistas:

Tal modelo, no qual a *natureza* aparecia como base e justificativa da *co-esão 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 (Silva, 2000, p. 153 [itálicos no original]).

No período mariano são fundadas em Portugal a Academia Real das Ciências (1779), a Academia de Marinha (1779), a Casa Pia (1780), a Academia de Fortificação (1790) e a Biblioteca Pública (1796). Aliás, nas últimas três décadas do século XVIII várias são as iniciativas, por parte da Coroa, voltadas para se institucionalizar as ciências naturais nos país: entre 1768 e 1772 há a reforma da Universidade de Coimbra, com a criação das faculdades de filosofia e matemática; em 1771 é criada, no Rio de Janeiro, a Academia Científica, dedicada à matemática, física, química e história natural; em 1772 introduz-se pela primeira vez o ensino de química, na Universidade de Coimbra; em 1773 é criado, 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 são criados os cursos de botânica e agricultura, zoologia e mineralogia, física, química e metalurgia na Faculdade de Filosofia da Universidade de Coimbra (Schwartzman, 1979, p. 347-349).

Neste contexto se insere a *Viagem Filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira à região do rio Negro e Mato Grosso entre 1783 e 1792, após percorrer 38 mil quilômetros. A natureza estava aberta à ta-

xonomização 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 (1998), as *Viagens Filosóficas* levadas a cabo pela Coroa Portuguesa enquadrar-se-iam no âmbito do “mercantilismo ilustrado”, tendo um perfil bastante diverso das viagens empreendidas por Louis Antoine de Bougainville, James Cook, Charles Marie de La Condamine e Alexander von Humboldt: as *Viagens Filosóficas* buscaram destacar “o caráter econômico e utilitarista, em detrimento dos avanços da ciência setecentista” (Raminelli, 1998, p. 162). Isso fazia com que o conhecimento sobre os povos indígenas acercados 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:

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

Entretanto, mais do que aquilo dito por Ferreira, interessa-nos o que ele *não* diz sobre os povos indígenas, em especial em relação à sua sexualidade (como a referência à retirada do clitóris nas mulheres da etnia Tucuria [Cf. Raminelli, 2001]), ou, mais especificamente, quanto à fronteira ideal entre os gêneros – como dissemos anteriormente, a relação homem-mulher, um dos mais importantes parâmetros civilizatórios, e de certa forma a iconografia das *Viagens* de Rodrigues Ferreira nos dá mais pistas neste sentido, em sua análise da aquarela representada abaixo – intitulada *Casal de Índios do Rio Branco*, pintada por Joaquim José Codina ou José Joaquim Freire durante a expedição de Ferreira, retratando um casal de etnia não identificada.

Como aponta Raminelli (2001),

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 (p. 984).

Outro ponto ao qual se pode chamar a atenção diz respeito à correlação 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 (1888) 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 apparecerem nus. Porém como elles, debaixo de um céu benigno, nenhuma necessidade sentem de reparar as suas carnes contra as injurias do tempo, antes a sua indolência 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 nudéz. [...] 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 fórmulas naturaes de seus corpos. [...] Para se adquirirem semelhantes fórmulas, arriscam as suas vidas, e as de seus filhos, fazendo-os logo passar desde o berço pelos mais dolorosos transees, 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 (p. 11-13).

Em que pesem as várias análises possíveis a partir do trecho, 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 avançado nessa construção das novas propostas (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 (2001), por exemplo, em seu estudo sobre José Bonifácio (cuja influência, veremos adiante, se faz sentir no *Regulamento* de 1845) (p. 33), descreve Vandelli como tendo sido o grande divulgador das ideias de Lineu e Buffon em Portugal. Aliás, sua influência sobre Bonifácio não seria apenas no campo das ideias, mas laços pessoais uniriam a ambos: uma das filhas de Bonifácio, Carlota Emília de Andrada, viria a se casar com Alexandre Antônio Vandelli, filho de Domingos Vandelli.

Como apontam Raminelli e Silva (2014), a partir de Lineu teria início a classificação moderna das populações humanas, engendrando uma ordem hierárquica da natureza (p. 325); já na “antropologia buffoniana” (p. 331-332), teríamos “o ponto de partida da história natural do homem”, defendendo a diferença entre homens e animais a partir da utilização da razão nos humanos, bem como o uso do termo “raça”, para referir-se a características fixas, hereditárias, influenciadas pelo clima, pelos alimentos 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 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 Pará³⁶ 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.

36 A partir de 1751 foram instituídos os Estados do Grão-Pará e Maranhão, que viriam a compreender as capitanias do Grão-Pará, Maranhão, Piauí e S. José do Rio Negro; a partir de 1772, seriam criados por Pombal o Estado do Maranhão e Piauí e o Estado do Grão-Pará e Rio Negro (cuja existência iria até 1823), subordinado diretamente a Lisboa e com sede em Belém (Cf. SAMPAIO, 2003).

Pistas neste sentido nos são trazidas por Sampaio (2003), que elabora uma síntese da situação na região do Pará àquela época: pouca mão de obra e tensões nas fronteiras com França e Espanha.³⁷ 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, no entanto, se depara com um ponto importantíssimo: a tutela indígena. Como escreve Sampaio (2003), 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 (p. 130).

Assim, além de podermos situar a *Carta* em um contexto de mercantilismo ilustrado (já mencionado aqui) de demandas locais de acesso à mão de obra e de conflitos na Europa, cabe 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 (2007), no qual ela demonstra como os postos e cargos outorgados aos Principais eram parte da estratégia da Coroa de valorização de lideranças, bem como símbolos de poder para os próprios indígenas que os detinham: a *Carta* teria transferido o controle dos índios para as câmaras, esvaziando o poder das lideranças indígenas, dando-lhes cargos mili-

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

tares para satisfazê-los – ainda que alguns dos Principais, como aponta a autora, tenham recusado tais ofertas. Um ponto de destaque nesse texto 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 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 ela expõe, 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), 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” (p. 245), 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.

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

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

A primeira delas foi o 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 que já havia omitido a homossexualidade entre os crimes passíveis de punição.³⁸ Nesse ínterim, o tribunal da inquisição foi

³⁸ 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.

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 cientificista 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 à frente, o “homossexualismo” viria a ser considerado doença no Brasil até 1999. Tal percurso condiz com os escritos de Foucault (1988), quando este aponta, a partir do século XVIII, a incitação política, econômica e técnica a se falar em sexo, não mais – como no século XVII – a partir da moral, sendo o sexo como algo a se tolerar e julgar; mas a partir de um paradigma de objetividade, como algo a ser gerido, administrado e policiado, no campo da classificação e contabilidade, ligado à população, ao trabalho e à demografia (p. 30-32). Como aponta o autor,

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 (Foucault, 1988, p. 40).

Assim, para Foucault, se até o século XVIII o sexo na França viria 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 preciso, 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, Gândavo, Soares de Sousa, entre outros – atentando para o assunto. Apontou-se em nossos primeiros capítulos 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: Francisco Rodrigues do Prado (1795)³⁹ sobre os Guaikurus; Couto de Magalhães sobre os Chambioás (1876) e o etnólogo alemão Karl von den Steinen, que escreveu entre os Bororo em 1894.

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 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 consigo bastantes germens de discordia, que vieram a dar mui sasonados frutos venenosos nas suas novas terras. Apenas uns venciam, vinham outros arrancar-lhes das mãos a palma da vitória, e as hostilidades e vícios não tinham fim. Entre os ultimos era sobretudo lamentavel a paixão com que se davam ao peccaminoso attentado que o Senhor condemnou em Sodoma, vicio infame que além de ser degradante para o homem, tanto contribuia a que a população se diminuise cada vez mais, em vez de augmentar-se. Também não contribuiam menos a diminuir a população os crimes de envenenamentos frequentes, ás vezes

³⁹ Citado aqui como Rosário (1839).

de si próprios, 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 civilizando-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 civilização, 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 civilização, 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 pequenez e de misérias. - E sirva esta prevenção para qualquer leitor estrangeiro que por si, ou pela infancia de sua nação, pense de ensoberbecer-se, ao ler as pouco lisongeiras paginas que vão seguir-se (p. 107-108).

O texto de Varnhagen nos oferece algumas informações interessantes: a sodomia apresenta-se incluída em um conjunto de vícios. Até aí, sem grandes novidades com relação ao que os jesuítas e cronistas quinhentistas escreviam, não fosse a observação seguinte: seu efeito era a diminuição de sua população. Dessa forma, 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”⁴⁰ indígenas ditadas pelos *instintos* de conservação à organização social peruana, aristocrática e civilizada: aqui reinaria a “anarquia selvagem” e em breve não restaria mais *população*, não fosse a intervenção de Deus e a cristianização. Assim, no último parágrafo, Varnhagen faz questão de frisar não haver quaisquer traços de civilização entre os índios brasileiros, apenas barbárie, atraso e povos na infância: os índios viviam na “infância da humanidade” na ordem moral, de onde advinham “pequenezas e misérias”.

Tais observações, à luz de outras, já mencionadas, fazem sentido se compreendidas em relação à 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 civilizá-los e incluí-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, à humanidade ou animalidade dos índios (Cunha, 2012b, p. 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

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

preocupado em demarcar claramente os antropoides dos humanos, e a linha de demarcação é sujeita a controvérsias.⁴¹ Blumenbach, um dos fundadores da antropologia física, por exemplo, analisa um crânio de Botocudo e o classifica a meio caminho entre o orangotango e o homem. Menos biológico e mais filosófico, o critério da primeira metade do século é aquele, ainda setecentista, da perfectibilidade: o homem é aquele animal que se autodomestica e se alça acima de sua própria natureza. A esse respeito, uma certa e previsível clivagem se introduz no início do Império, entre cientistas estrangeiros, como o grande naturalista Von Martius, por exemplo, e letrados brasileiros como José Bonifácio. José Bonifácio opina pela perfectibilidade dos índios; Von Martius, apesar de suas extensas viagens pelo Brasil e seu conhecimento etnográfico e linguístico, pela posição contrária.⁴² 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,

41 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 1º) var.americanos, Tapuia*” (RAMINELLI E SILVA, 2014, p. 327).

42 Em seu clássico texto “Como se deve escrever a história do Brasil”, publicado na *Revista trimestral de Historia e Geografia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro n. 24, de janeiro de 1845 (Disponível na Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, tomo VI, de 1844)*, Martius explicitaria essas ideias, ao escrever que “*Quaes as causas que os reduziram [o autor refere-se aos indígenas] a esta dissolução moral e civil, que n’elles não reconhecemos senão ruínas de povos? A resposta a esta e outras perguntas semelhantes deve indubitavelmente preceder ao desenvolvimento de relações posteriores. Só depois de haver estabelecido um juízo certo sobre a natureza primitiva dos aucochtonos Brasileiros, poder-se-á continuar a mostrar, como se formou o seu estado moral e physico por suas relações com os emigrantes; em que estes influíram por leis e commercio, e comunicação, sobre os Indios; e qual a parte que toca aos boçaes filhos da terra no desenvolvimento das relações sociaes dos Portuguezes emigrados. Ainda não ha muito tempo que era opinião geralmente adoptada que os Indigenas da America foram homens directamente emanados da mão do Creador. Consideravam-se os aborígenes do Brazil como uma amostra do desenvolvimento possível do homem privado de qualquer revelação divina, e dirigido na vereda das suas necessidades e inclinações physicas unicamente por sua razão instinctiva. Enfeitado com as cores de uma filantropia e filosofia enganadora, consideravam este estado como primitivo do homem; procuravam explical-o, e d’elle derivavam os mais singulares princípios para o direito publico, a Religião e a historia. Investigações mais aprofundadas, porém, provarão ao homem desprevenido que aqui não se trata do estado primitivo do homem, e que pelo contrario o triste e penível quadro, que nos offerece o actual Indigena Brasileiro, não é senão o residuum de uma muito antiga, posto que perdida historia” (p. 385 [itálicos no original]).*

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 (2012b), 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 pombalino, mas acrescido de princípios éticos: para chamar os índios ao convívio do resto da nação, há que tratá-los com justiça e reconhecer as violências cometidas. [...] Seja como for, a recomendação de se usarem “meios brandos e persuasivos” com José Bonifácio passa a fazer parte do discurso oficial. [...] Varnhagen, em várias publicações, faz-se o porta-voz de toda uma corrente que preconiza o uso da força contra os índios bravos, sua distribuição como recompensa aos que os cativarem, sua fixação e trabalho compulsórios (p. 63-64).

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

Bonifácio em 1823 como proposta à Assembleia Constituinte daquele ano. Os apontamentos e sua influência sobre o *Regulamento*, de 1845, são tema específico de outro texto de Cunha (2009a), segundo quem essa lei teria sido os *Apontamentos* reeditados.

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

[...] 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 [...]. As nações indígenas, abandonadas a si mesmas, são como uma criança que não conheceu o convívio humano: cumpre trazê-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, p. 160-161).

Sendo assim, a partir da *sujeição* pelo Estado, as sociedades indígenas poderiam se constituir como tais. Os conceitos de *civilização* e *progresso*, advindos dessa perspectiva, viriam a ser chave para a política indigenista até a Constituição Federal de 1988, sendo clara inspiração para

a política rondoniana ao longo da República (Cf. Cunha, 2009a, p. 157): “A civilização dos índios passa aqui por uma incorporação no Estado:43 civilização deve ser entendida aqui no seu sentido etimológico, o de vir a formar um corpo civil, uma sociedade” (p. 162). Ao final de seu texto, a autora viria a sintetizar a proposta de Bonifácio da seguinte forma:

Os índios são humanos, capazes de perfectibilidade. Só o estado de sociedade, no entanto, lhes permite realizar a perfeição. Ora, eles carecem de sociedade, na medida em que não reconhecem chefes permanentes nem leis ou religião que os coíbam. Cabe ao Estado fornecer-lhes a possibilidade de saírem de sua natureza bruta e formarem uma sociedade civil: a educação também assim lhes cabe supõe essas premissas. São condições para tanto que se 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 aldear os Índios bravos do Brazil”, apontando duas dificuldades: “a natureza e o estado em que se acham esses índios” e as formas como portugueses e brasileiros os tratavam. Nesse sentido, as dificuldades advindas de sua natureza provinham “de serem os índios povos vagabundos, e dados a continuas guerras, e roubos”, “de não terem freio algum religioso, e civil, que cohiba, e dirija suas paixões: donde nasce ser-lhes insuportável sujeitarem-se a Leis, e costumes regulares”; entregarem-se “naturalmente á preguiça”,

porque conhecem que se entrarem no seio da Igreja, serão forçados a deixar suas continuas bebedices, a polygamia em que 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 [destaque meu],

dentre outras. Por outro lado, Bonifácio admite que também portugueses e brasileiros imputam aos indígenas várias dificuldades, entre as quais tratá-los com desprezo, roubarem-lhes as terras, sujeitarem-lhes a

43 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 à sua ação no campo do indigenismo.

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, que, de certa forma, sintetiza boa parte do que vem sendo escrito até aqui quanto ao enquadramento, à época do processo de *civilização* frente à *natureza* do índio, escreve Bonifácio (1823) que

com effeito o homem no estado selvatico, e mormente o Indio bravo do Brazil, deve ser preguiçoso; porque tem poucas, ou nenhuma necessidade; porque sendo vagabundo, na sua mão está 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 costumes e uzos brutaes, além de apathico o devem fazer tambem estúpido. Tudo o que não interessa immediatamente a sua conservação physica, e seus poucos prazeres grosseiros, escapa á sua atenção, ou lhe he indifferente; falta de razão apurada, falta de precaução: he como o animal silvestre seu companheiro; tudo o que vê pode talvez attrahir-lhe a atenção, do que não vê nada lhe importa. Para ser feliz o homem civilisado precisa calcular, e huma arithmetica por mais grosseira, e manca que seja lhe he indispensavel: mas o Indio bravo, sem bens e sem dinheiro, nada tem que calcular, e todas as ideias abstractas de quantidade e numero, sem as quaes a razão do homem pouco difere do instincto dos bructos, lhe são desconhecidas.

Vemos no trecho uma compreensão da civilização como a tábua de salvação dos povos indígenas: seu estado de “selvageria” não tanto a causa de sua privação material, mas em larga medida, também seu efeito, fossem eles obrigados a lidarem com bens e dinheiro, sentiriam necessidade de exercitarem o intelecto. Assim, uma vez que os indígenas fossem gradualmente incorporados à vida de brasileiros e portugueses, seriam convertidos aos seus valores: tornar-se-iam cristãos, brandos, sedentários

e subservientes aos interesses do mercado e/ou do Estado.⁴⁴ Como escreve Bonifácio mais à frente, “não 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 autômato,⁴⁵ cujas molas podem ser postas em ação pelo exemplo, educação e benefício”.

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

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

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

45 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.

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

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

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

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

Retomando nossa argumentação, de um modo geral, os *meios* propostos por Bonifácio dizem respeito à importância da catequese e seus 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 sustento.⁴⁶ 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):

3.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 aqueles Índios, que procurem vestir-se melhor, e ter suas casas mais commodas e aceadas; d’entre estes se escolherão os Maiores, e Camaristas da Aldêa. Aos que forem desleixados e mal aceados, o Parocho como o Maioral da Aldêa castigará policialmente, ou lhes imporá certa coima pecuniaria, que entrará para a caixa pia de economia da Aldêa.

34.º Como sucede muitas vezes que as Indias dão leite a seus filhos por seis e sete annos, cuja lactação prolongada, alem de fazer frouxas e pouco sadias as crianças, tem tambem o inconveniente de diminuir a procreação por todo o tempo da 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 civilização dos Índios” é um texto bastante simples, de cunho eminentemente administrativo. Consiste em dez artigos: o primeiro, com 38 parágrafos, trata do Diretor Geral de Índios, 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

46 Por exemplo, o 24º meio: “Como os Índios, 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 tambem ensinando-lhes aquelles Officios para os quaes tiverem mais habilidade e jeito”.

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.

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 (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 (1998), 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 (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?” (*Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo I, n. 3, 1839*): 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 estava incluído.

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 à ocupação do território e à 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 (2011), 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*47] – para inserir os povos indígenas nas concepções anglo-americanas de família, lar, desejo e identidade pessoal (p. 8).

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 (2001), “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” (p. 147).

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

Cabe ressaltar o dinamismo intrínseco a tais processos: “raça”, “civilização” etc. são constantemente significados e ressignificados, 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 de 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.

Paralelas que se cruzam: raça, sexo e civilização

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

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); príncipe Adalberto da Prússia (1842); Francis de Laporte de Castelnau (1843-1847); Richard Spruce (1849-1864); Richard Bates (1848-1859); Louis Agassiz (1865-1866); Franz Keller-Leuzinger (1867); Jules Crévaux (1878-79); José Barbosa Rodrigues (1875); Henri Coudreau (1866); Karl von den Steinen (1884-1887, 1896-1898); e Theodor Koch-Grünberg (1898-1900, 1903-05, 11-13 e 1924), dentre outros (Cf. Moura, 2012, p. 44-49).

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

Em seu primeiro número, a *Revista do Museu Paulista* traz uma reflexão sobre o avanço no estudo da história da origem “da cultura humana”, o qual exigiria “uma nova exposição da historia mais antiga d’estas raças, em grande parte extinctas ou pouco civilizadas”⁴⁸ (p. 35).

Veremos, alguns anos mais tarde, o mesmo Ihering escrevendo, em artigo intitulado “A anthropologia no estado de São Paulo”,⁴⁹ 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 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).⁵⁰

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

⁴⁸ *A civilização prehistorica do Brazil Meridional, pelo Dr. H. von Ihering, então Diretor do Museu Paulista. Hermann von Ihering formou-se em ciências naturais e medicina, tendo se formado no auge do darwinismo, como pode se 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 volume 3 da Revista do Museu Paulista.*

⁴⁹ Publicado no volume VII da *Revista do Museu Paulista* (1907).

⁵⁰ Compare-se com o trecho de João Baptista de Lacerda sobre a força muscular indígena, apresentado adiante.

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

No final do século XIX tem-se ainda a *Exposição Anthropologica Brasileira*, realizada pelo Museu Nacional do Rio de Janeiro,⁵¹ aberta em 29 de julho de 1882 e com duração de três meses, contando com grande repercussão na imprensa na época.

Aliás, leitura interessante é a *Revista da Exposição Anthropologica Brasileira, dirigida e collaborada por Mello Moraes Filho*, com desenhos de Huascar de Vergara e gravuras de Alfredo Pinheiro & Villas-Bôas, constituindo-se em um documento 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 fórma, que mister se fez tornal-o extensivo ás raças que senhoreavam o vasto continente americano quando o genio de Colombo logrou desvendar o acanhado mundo conhecido de seus coevos, os largos horizontes do immenso hemispherio do occidente. O Novo Mundo, exornado de tamanhas e tão ignotas louçanias, offerencia 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. Criaturas ahi havia que do homem só possuíam a feição e a natureza physica; indivíduos que tinham na quase privação da linguagem modulativa e expressora do pensamento, nos gestos toscos e nos costumes simios,

⁵¹ 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.

boa parte do character dos brutos com os quaes conviviam e privavam em promiscua ferocidade. Seriam taes entidades a primeira fórma plastica – o blastoderma psychologico da individualidade humana –, ou representariam pelo contrario o embrutecimento atávico de ascendentes mais perfeitos? Seja como fôr, é certo que, se semelhantes seres viviam em determinadas zonas, do lado oriental e do extremo austral do continente, ninguém hoje ignora que, nas orlas alcantiladas das bandas do poente deste mesmo solo, impérios se erguiam tão poderosos como os que mais o foram primitivamente nas terras asiáticas; prosperavam nações constructoras e arrojadas como as do Egypto e da Assyria, classes letradas e entendidas na sciencia das leis e dos astros, como as dos magos da vetusta Pérsia, seitas religiosas de ascéticos e severos ritos, como as do Indostão, e artífices tecelões e oleiros, como os operários chins e japonezes. E mais ainda, entre estes dous extremos, notavam-se todas as gradações de uma cadêa de progressão crescente, desde o bravio troglodyta até o culto Quichua, o industrioso Azteca e o vidente Maya.

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

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

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

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

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

quasi sempre uma tal ou qual perfectabilidade de character 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 medíocre, e que jámais se tinham entregado a trabalhos braçaes”. Em seu experimento, apesar de terem musculatura mais proeminente, os indígenas haviam se saído pior do que os “civilizados”, demonstrando menor força muscular. Sua questão passa a ser se esse seria “um character 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 accordo 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 conseqüência 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 indígenas do paiz para os árduos trabalhos da lavoura. O índio 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 à 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 indução, ainda não conseguiram verificar a multiplicidade dos factos e menos descobrir a lei, que os domina. Os sociologistas, apesar de soberbas pretensões, não conhecem a causa da variabilidade do phenomeno, nem assignalam o termo e a fôrma de sua evolução definitiva. A anthropologia de balde 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 affirmar 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 contradictorias, umas destruindo as outras de tal modo, que é impossível estabelecer a lei empírica do facto da união sexual. Releva, porém, reconhecer que cada raça procede por impulsos diferentes. Porque os homens e as mulheres se unem? A natureza deu-lhes os órgãos apropriados á união sexual, mas as causas impulsivas divergem

de um 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 accordo cora a natureza humana a união dos sexos segundo as fôrmas do casamento? Pôde a sociologia, examinando os diferentes 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 noutro numero um rápido exame (p. 26-27).

Infelizmente Deiró não realizou, até onde sabemos, seu intento de escrever sobre o casamento a partir dessa perspectiva de uma sociologia comparada. Do autor se conhece 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 à natureza humana, o que certamente representa uma clivagem, se comparado ao olhar *religioso* da Igreja católica, apontada por Deiró em seu texto como se julgando 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.

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 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 se ligava 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 (1995) 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 (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 maladives*, publicado em 1857 por Benedict-Augustin Morel. Em sua seção “O que se deve entender por degenerescência na espécie humana?”, escreve Morel (2008) que

a degenerescência é um estado morbidamente constituído e que o ser degenerado, se for abandonado a si próprio, cai numa degra-

dação 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 (p. 501).

As degenerescências, assim, seriam transmitidas hereditariamente, pondo em xeque a própria existência da humanidade, incluindo aí, além da raça, as sexualidades que operavam fora da norma. Para Darwin, por exemplo, em *A Origem das Espécies e a Seleção Sexual*, a “degeneração sexual é uma espécie de ‘anti-evolucionismo’, um retorno a um estado primitivo em que não há diferença entre sexos” (Scuro, 2014, p. 29). As raças e sexualidades que operassem fora dos padrões “civilizados” tinham em comum serem ambas entendidas como uma degradação do ponto de vista evolutivo, pondo a humanidade (cujo parâmetro era europeu, branco, heterossexual e cristão) em risco.

Se o conceito de “civilização” significava o “projeto ideológico do imperialismo” (Young, 1998, p. 60) dentro do qual se inserem o racismo moderno e a ciência da época,⁵² 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 fosse permeado dessa perspectiva racial,⁵³ operando como princípio ordenador da sociedade e da relação entre Estado e indivíduos.

Na sentença acima, entendo por *heteronormatividade* um conjunto de procedimentos de naturalização e imposição da heterossexualidade enquanto norma, nos termos expostos por Miskolci (2009):

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 heteronor-

⁵² “O racismo moderno é uma invenção acadêmica” (YOUNG, 1998, p. 79).

⁵³ E vice-versa, posto que raça deriva dos pensamentos e interpretações sobre misturas sexuais e sua descendência.

matividade 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 (p. 156-157).

Assim, como foi apontado anteriormente, ao usar o termo *colonização das sexualidades indígenas* refiro-me preliminarmente a processos de heterossexualização compulsória e heteronormatividade daqueles povos, tendo por base pressupostos científicos, teológicos, sociais e culturais e a partir de dispositivos articulados aos discursos e práticas religiosas, civilizatórias, acadêmicas e/ou políticas.

Tratando especificamente da questão da colonização, em sua relação a algumas de suas consequências para a noção de raça, vale aqui a pena trazer Mignolo e Tlostanova (2008, p. 111 e seguintes), em sua síntese das mudanças ocorridas em quatro esferas inter-relacionadas de organização social, após a descoberta das Américas: (1) Nível Econômico: Apropriação de terras e de trabalho para produção de *commodities* para o mercado global. A América não foi incorporada a um sistema capitalista já existente mas, ao contrário, a economia capitalista de hoje não seria possível sem a existência da América; (2) Autoridade: Concomitante a isso, as instituições espanholas e cristãs se estabelecem de modo a controlar a autoridade – ou seja, dismantelar as formas de autoridade aqui existentes; (3) Sexualidades – O controle do gênero e da sexualidade com vistas a se conformar ao controle da economia e da autoridade. A moralidade cristã e a ideia de família e superioridade patriarcal foram impostas ao mesmo tempo em que a homossexualidade foi condenada e posta ao lado do demônio; e (4) Controle do conhecimento e da subjetividade: com colégios, universidades etc. sendo fundados, surge o controle do conhecimento e, conseqüentemente, da subjetividade. Todos esses níveis da matriz colonial do poder seriam inter-relacionados e interdependentes, sendo unidos pelo racismo não tendo significado somente a criação de uma nova “economia

mundo”, mas também a formação do primeiro grande discurso do mundo moderno, vinculado à mentalidade aristocrática cristã de “discurso de limpeza do sangue”. Nesse sentido, o imaginário europeu a partir do século XVI já não tinha espaço para a coexistência de diferentes formas de ver o mundo, mas buscava taxonomizá-las conforme uma hierarquia de tempo e de espaço.

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: a ideia de “raça” é central, posto ser esse o conceito norteador e ordenador das lutas de poder e dos produtos delas derivados: 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 melhor compreendê-los? Vejamos.

Transformando o índio em um “índio melhor”

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 nação⁵⁴ por meio de campanhas sanitárias, rituais cívicos, inserção de novos hábitos alimentares, noções de higiene, trabalho e padrões morais; sendo que tal *modus operandi* repercutirá diretamente na normalização das sexualidades indígenas. Como isso se deu?

No início do século XX, o Brasil era um país repleto de vazios em seu mapa. Uma viagem do Rio de Janeiro a Cuiabá durava mais de um mês, passando por diferentes países percorrendo a bacia do Prata e a fronteira oeste do país era em grande parte desconhecida. Na época, o Mato Grosso correspondia a um quinto do território nacional e, em 1891, o Congresso 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).⁵⁵

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

55 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

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 amalhando, através de meio século de intenso trabalho em que tão ajudado fui por uma pléiade 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 Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (Spiltn, doravante SPI) em 1910⁵⁶ foi o pensamento dos militares positivistas, afirmando “valores relacionados à construção nacional aparece[ndo] como dispositivos do discurso sobre o processo civilizador, considerado como movido por valores universais”, com vistas à “incorporação fraternal do silvícola à

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 a Santo Antônio (nas proximidades da atual Porto Velho).

56 Criado como SPILTIN 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.

coletividade nacional” (Idem).

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 índios nascidos no território nacional*) com a Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973 (o *Estatuto do Índio*, ainda em vigor):⁵⁷

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

Art 4º Os índios são considerados:

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

⁵⁷ 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 a 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).*

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 ampliar e 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: os ideais de ciência da época seriam a fundamental influência sobre a construção da identidade brasileira.

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 (2005), *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 colocar a questão de uma hierarquia natural entre grupos sociais, enquanto o evolucionismo enfatizaria a possibilidade da evolução e aperfeiçoamento da espécie (p. 18). Segundo Schwarcz (2005), tais modelos teriam inclusive se popularizado como justificativas teóricas para a domi-

nação europeia, sobretudo na África e Ásia, 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 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. Minha hipótese é a de que tal conjunto de representações não apenas era levado a sério pelos membros do SPI enquanto ideal filosófico, moral e/ou religioso, mas também levado a cabo como *modus operandi* na colonização das sexualidades indígenas no país.⁵⁸

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:

58 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 à dinastia do Bragança, à qual pertencia D. Pedro I) e um losango amarelo, sendo sua cor referência à 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, que 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”* (Disponível em: <http://www.igrejapositivistabrasil.org.br/igreja.html>. Acesso em: 28 abr. 2015). Dificilmente haveria espaço, dentro da visão positivista, para algo que fugisse ao esquema “natural” de a 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 À FRENTE, É BASTANTE EMBLEMÁTICO NESSE SENTIDO.

O eminente 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 individuo, o segundo assegura a reprodução da espécie. O homem e a humanidade seriam felizes, realizariam o ideal sonhado pelo médico grego – *mens sana in corpore sano* – se estes instintos funcionassem sempre de um modo normal. Mas infelizmente assim não acontece. Apresentam aberrações as mais extravagantes, que afetam não somente a vida, a honra e a liberdade de suas infelizes vítimas, como também comprometem a segurança social (Castro, 1934, p. V).

Apesar do “natural sentimento de repulsa” causado pelo tema – as *aberrações do instinto sexual* –, o autor aceita escrever sobre o assunto em um período no qual

têm augmentado o alcoolismo, o suicidio, a loucura, a criminalidade, as nevroses em suas innumeras manifestações de Proteu, desde a hysteria até a epilepsia, as aberrações do instincto sexual tambem se desenvolvem espantosamente como um dos syndromas da degenerescencia aggravada pela hereditariedade (p. V-VI).

Raça, sexo e ciência: as *degenerescências* teriam caráter hereditário – o que, posteriormente, viria a influenciar fortemente as políticas eugênicas no Brasil. De certa forma, a nação que se buscava construir dependia do controle sobre esses males – alcoolismo, histeria, sexualidades desviantes: economia, política e *nação* viriam a se juntar a esses três termos – raça, sexo e ciência – de forma indestrinçável.

Este argumento – já exposto aqui em parte – ao encontro do que propõe Schwarcz, fica ainda mais claro ao lermos o que escreve Viveiros de Castro (1934) algumas páginas além:

Procurarei trazer ás observações dos sabios da Europa o contingente de factos exclusivamente nacionaes. O Brazil offerece n'esse momento de sua evolução historica, a um observador competente, um phenomeno curioso a estudar, uma raça que se forma pela fusão de tres raças differentes, o portuguez, o africano e o indio. E aqui na Capital Federal o problema ainda mais se complica pela concurrencia de estrangeiros, vindos de toda a Europa, que aqui se demoram nas explorações da industria e do commercio. Assistimos a mais uma confirmação da lei de Darwin, a raça mais forte supplantando a mais fraca na lucha 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 póde gerar um criminoso como o alcoolico póde 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 eugenia entre os anos 1910 e 1930 estavam questões relacionadas a matrimônio, raça, degenerescência e saúde, mas também analfabetismo, educação e

problemas de higiene. No início do século XX a eugenia era associada à modernidade e à vanguarda do conhecimento científico, sendo vista como uma saída para o atraso cultural no país. Nesse sentido, a eugenia viria a aprimorar não apenas os aspectos mentais e físicos da *raça* brasileira, mas também os morais. Se, como afirmamos anteriormente, o pensamento racial adotado no Brasil no período 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 eugenia, escreve Schwarcz (2005), viria a incentivar “uma administração científica e racional da hereditariedade, introduzindo novas políticas sociais de intervenção que incluíam uma deliberada seleção social” (p. 68).

Nesse sentido, Nancy Stepan (2004, p. 335-339) enumera quatro elementos importantes para se compreender o surgimento e adesão à eugenia nos meios científicos brasileiros a partir de 1918: em primeiro lugar, a entrada do Brasil na Primeira Guerra Mundial, dada a associação entre eugenia e patriotismo no país; em segundo lugar, como uma resposta à questão social, ou seja, as condições de saúde e pobreza dos pobres, em especial da população negra e mulata; em terceiro lugar, a eugenia teve boa aceitação no país dado o momento em que a ciência brasileira se encontrava, estando cada vez mais presentes e visíveis na cena pública médicos e cientistas como Oswaldo Cruz e Carlos Chagas, dando à ciência um *status* de modernidade e redenção; e, finalmente, devido à situação racial do país, sendo raça o centro das discussões ideológicas e científicas no Brasil a partir de questionamentos sobre qual o lugar, na formação da nação, a ser ocupado por negros e mulatos – muitos deles escravos libertos três décadas antes –, sertanejos, caboclos, mestiços e indígenas. A eugenia “era um atrativo óbvio para uma elite convencida do poder da ciência para criar ‘ordem e progresso’ e perturbada pela composição racial do país” (p. 339). Dentre os males associados à raça e sujeitos à 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 ra-

ciais 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” (p. 356), levando a uma “adaptação particular da ciência racial da época” (p. 356) em uma tentativa de reconciliar a realidade social com as descobertas científicas. Surgem discursos em prol do clima tropical e contra a degenerescência mestiça: “nos anos [19]20, as elites eram, cada vez mais, ideologicamente, ‘assimilacionistas’ no discurso público, ainda que social e racialmente discriminadoras na esfera privada” (p. 358).

Em um contexto de profunda preocupação com o fato de que o Brasil deixara de alcançar um tipo nacional homogêneo e de que o país estaria, na verdade, ameaçado de degeneração racial, a tese do branqueamento começou a adquirir significados mais positivos e a conformar o movimento eugênico de maneiras interessantes. Segundo essa tese, o histórico de miscigenação entre as três “raças” que povoaram o país – os índios, os negros e os europeus – impediu o desenvolvimento dos conflitos raciais e dos padrões de segregação que caracterizavam as relações raciais nos Estados Unidos. Mais ainda, a mistura racial era vista como causa, não de degeneração, mas de regeneração, porque levava a um progressivo branqueamento da população por meios naturais. As populações negras e indígenas “puras” que restavam estavam desaparecendo, argumentava-se, devido à seleção natural e social entre elas, à alta mortalidade, às baixas taxas de reprodução e à “desintegração” social que se seguira à abolição. Enquanto isso, a imigração branca era vista como meio de aumentar rapidamente a proporção de brancos. Os cruzamentos entre mulatos e brancos favoreciam o branqueamento não só pela superioridade biológica dos brancos como também pelo fato de que os mulatos preferiam parceiros mais brancos que eles próprios (Stepan, 2004, p. 358).

Dessa maneira, segue a autora, o diretor do Museu Nacional, João Batista de Lacerda, viria a calcular, com base no censo brasileiro, que até 2012 não haveria mais negros no Brasil, estando os mulatos reduzidos a 3% da população (loc. cit.). Ela aponta, ainda, que o mito do branqueamento repousaria sobre uma idealização da branquidade, representando “um raciocínio orientado pelas aspirações de uma elite que governava uma so-

cidade multirracial em uma época dominada pelo racismo, um anseio por um sentimento real de brasilidade em um país partido por clivagens raciais e sociais” (p. 359). Assim, as repostas ao problema nacional viriam não do pessimismo racial, mas, segundo Stepan (2004), da educação, da reforma social e do saneamento: o problema do Brasil não era racial, mas higiênico:

Talvez ainda mais emblemático da eugenia brasileira seja o Jeca-Tatu, figura da ficção literária introduzida pelo escritor Monteiro Lobato para representar a condição de atraso da raça brasileira. Jeca-Tatu era um indivíduo pobre, ignorante e mestiço. Por volta de 1918, no entanto, Monteiro Lobato havia mudado de ideia sobre seu significado. Seu livro *O Problema Vital* foi escrito expressamente para popularizar o saneamento como salvação do Brasil, em um esforço por desviar a atenção da explicação racial para a desintegração social. Nessa obra, Monteiro Lobato reviu seu ensaio sobre a decadência de Jeca-Tatu, que primeiro analisara em termos de raça e depois em termos de doenças epidêmicas (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 sífilis e civilização em *Casa-Grande e Senzala*, notadamente no capítulo “O escravo negro na vida sexual e de família do Brasileiro”, na qual Freyre (2003) 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 construir para si uma nova identidade (Carrara, 2004).

Da mesma forma que Stepan, Carrara (2004, p. 436 ss.) indica os anos 1920 como um ponto de inflexão por parte da intelectualidade brasileira. Primeiramente, “a explicação climática para a decadência moral foi criticada e descartada”: eventuais impulsos poderiam ser controlados a partir de intervenções sanitárias e educativas – como vimos, é característica do período a percepção de que a inferioridade cultural, intelectual e moral do brasileiro dava-se devido à ignorância, e não por questões relacionadas à miscigenação. Como indica o autor:

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 Carrara (2004), são os esforços, por parte de intelectuais brasileiros do período (dentre eles, Gilberto Freyre) para desconstruir a imagem de que negros e indígenas eram libidinosos e/ou responsáveis pela existência das doenças venéreas no Brasil: a promiscuidade havia se originado do sistema escravista ibérico (note-se que não “europeu” ou “branco”, mas *português*, especificamente) e não do negro ou índio, raízes da *raça brasileira*. Contudo, essa mesma promiscuidade teria garantido a miscigenação necessária aos descendentes de portugueses para sua manutenção nas regiões tropicais, bem como o povoamento do território – ou, como sintetiza Carrara (2004), “foi apenas misturando-se a raças mais bem adaptadas aos trópicos que os portugueses puderam encontrar um ‘corpo’ apropriado sobre o qual imprimir sua cultura europeia” (p. 444). Assim, a sensualidade do brasileiro passaria a ser representada como um aspecto positivo da brasilidade na formação e consolidação dessa *raça*.

No tocante especificamente aos povos indígenas, ecos dessa discussão se fariam sentir ainda por vários anos. Exemplo claro disso é o folheto de sessenta e uma páginas intitulado *Moral Ameríndia*, publicado na “Coleção Brasileira de Divulgação”, 59 Série 1, n. 1, *Etnologia*, pelo Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Saúde em 1946 e escrito por Heitor Marçal. 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 (1946) 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).

59 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.

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, fato que, conseqüentemente, tornava suas terras parte incontestável do território do país. Há, contudo, outro sentido nessa *nacionalização*, referindo-se a certo conjunto de técnicas – sobretudo educacionais e sanitárias – de manipulação do corpo e do território dos povos indígenas como forma de inseri-los em um sistema de crenças, práticas e valores em torno da ideia de *nação* e baseando-se no conjunto de saberes mencionados anteriormente. De certa forma, o processo de *nacionalização do índio* encontra sua contrapartida no conceito de *poder tutelar* (Lima, 1995), vindo a incidir de forma direta ou indireta na normalização e colonização das formas de ser e de saber dos povos indígenas – inclusive em suas sexualidades.

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” (p. 113). 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.

Havia, como vemos, a concepção de uma possível manipulação racional e científica por parte do Estado em questões relacionadas à formação racial de uma mão de obra capacitada para o *progresso* moral, mental e material da *nação*. Os modos pelos quais essa manipulação seria feita foram já apontados aqui: por meio da educação (inclusive da educação sexual), de políticas sanitárias e de higiene, da gestão da vida sexual e matrimonial dos indivíduos (por sua relação direta com a hereditariedade e, por conseguinte, com a degenerescência, alcoolismo, sífilis etc.) e com os ideais de patriotismo, progresso, ordem e nação. Se o discurso racial era uma variante do discurso sobre cidadania (Schwarcz, 1995, p. 43), as técnicas de normalização e gestão das sexualidades lhes eram intrínsecas.

Isso remete novamente às questões levantadas a partir de autores como 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 proletarianizar-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 SPI 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 atenção 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 (Decreto n.º 8.072, de 20 de junho de 1910, mantido pelo Decreto 9.214 de 15 de dezembro de 1911),

ou que se forneça aos índios

instrumentos de musica que lhes sejam apropriados, ferramentas, instrumentos de lavoura, machinas para beneficiar os productos de suas culturas, os animaes domesticos que lhes forem uteis e quaesquer recursos que lhes forem necessarios; introduzir em territorios indigenas a industria pecuaria, quando as condições locais 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 índios sociedade brasileira, economicamente productivos, independentes e educados para o cumprimento de todos os deveres civicos; e podem ser assim classificados:

- a) medidas e ensinos de natureza higienica;
- b) escolas primarias e profissionais;
- c) exercicios phisicos em geral e especialmente os milltares;
- d) educação moral e cívica; e
- e) ensinos de applicação agricola ou pecuaria.

Tais práticas são atribuição dos *Postos de Assistência, Nacionalização e Educação*, cujas atribuições incluíam a “instituição de um serviço de tratamento das endemias e molestias occorrentes e ensinamentos higienicos”; a “organização da lavoura e da pecuaria, nos moldes e no gráo mais intensivo e mais technico a que os índios possam attingir”; e “pelo culto

cívico á bandeira e por outras instituições destinadas a incentivar o civismo brasileiro entre os índios, sem distinção de sexo, inclusive o ensinamento da historia patria e a explicação das datas nacionais”, recomendando-se que, nos Postos, “os índios 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 aborigenes a esse respeito, tão somente, educação cívica e profissional e pol-os em contacto com os methods mais apropriados de trabalho” (Art. 45, §5).

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 *b* 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”.⁶⁰

60 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 clara a adoção de um novo pa-

Ainda assim, a existência de categorias como *nação* e *raça* em um texto legal em meados do século XX não é algo que se possa desconsiderar.

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

radigma 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 membros “dentre pessoas de ilibada reputação e comprovada dedicação à causa da integração dos silvícolas à comunidade brasileira” (Art. 1.º). 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 à 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 “promover a educação de base apropriada ao índio visando à sua progressiva integração na sociedade nacional” (Art. 1.º, item V) enquanto este tem como propósito integrar os indígenas “progressiva e harmoniosamente, à comunidade nacional” (Art. 1.º). Retornaremos a essas questões adiante.

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.

Como indicam Lima e Hochman (2000),

O diagnóstico de um povo doente significava que, em lugar da resignação, da condenação ao atraso eterno, seria possível recuperá-lo, através de ações de higiene e saneamento, fundadas no conhecimento médico e implementadas pelas autoridades públicas. Não bastava ter encontrado este [...] *povo que ainda há de vir*, 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 (p. 317).

Assim, a crescente preocupação com higiene, puericultura e políticas sanitárias leva a uma gradativa necessidade de institucionalização da saúde pública no país. Se a problemática não era racial, 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.

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 ao alcance de 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. Como observam Oliveira e Freire (2006):

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. Envolve 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 (p. 124-125).

Em muitos sentidos, como se pode notar, a educação indígena parece ter se estagnado desde a fundação do SPI(LTN), mantendo o mesmo paradigma: educar para criar novos trabalhadores e bons cidadãos – higiênicos, cívicos, morais e inseridos na *nação*. Na verdade, o órgão indigenista havia se enfraquecido muito entre as décadas de 1910 e 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 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 em 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 “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 susceptível de receber conselhos, aplausos, dádivas e outros estímulos, para habituar-se a “proceder bem” e modificar hábitos nocivos. Como no geral têm bom senso e são muito razoáveis para as pessoas em quem confiam, é quase sempre possível convencer-o e melhorá-lo.

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-higienicos

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 à “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 índios e a ensinamentos de trabalhos rurais para os meninos e domésticos para as meninas”. Vinte anos depois, o SPI manteria essa perspectiva de divisão sexual do trabalho já na escola, ao apresentar como parte do planejamento na educação indígena a

aquisição de material destinado à instalação de oficinas de sapataria, correaria, selaria, mecânica, carpintaria, marcenaria, tendo em vista o aprendizado profissional dos moços. Para as moças: máquinas de costura e o indispensável ao aprendizado do corte, bordados, etc. (*Boletim interno do SPI* 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 indemnias, que os dizimam”; (2) da alfabetização dos índios, posto que “aprendendo a ler o índio está no caminho de mais rápida apreensão do que lhe falta para que possa dirigir-se por si mesmo” e (3) direção e autossuficiência econômica dos indígenas, rumo à emancipação e com o auxílio de “conselhos tribais”, já que “a auto-suficiência econômica das tribos num padrão de vida caracterizado pela alimentação suficiente, moradia e roupas de feição rural é mui fácil de ser obtida, desde que as mesmas tenham uma direção conveniente” (p. 64-65).

O futuro dos indígenas, esse estado transitório, era serem trabalhadores rurais. Um exemplo vívido disso pode ser encontrado no *Boletim Interno do SPI* 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 deve-

ria 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 jogo 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).

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, p. 6-8), baseados em um modelo não necessariamente voltado para os povos indígenas, mas para comunidades rurais: “os clubes agrícolas deveriam ser considerados de interesse nacional” sendo “instrumento de preparação e orientação das novíssimas gerações brasileiras para uma futura reforma da estrutura agrária do país”. Assim, os objetivos do Clube Agrícola (novamente, vistos

aqui de modo geral, não sendo mencionadas no artigo as especificidades de se adaptar o modelo às realidades indígenas) são:

[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 a outra questão: a gestão sanitária dos povos indígenas. Há, vimos, diversas menções esporádicas à 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 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 alguma preocupação referente a aspectos sanitários e profiláticos entre os indígenas, dentre os quais se incluíam 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 (p. 6-7), em um texto escrito a partir do relato de um Chefe de Posto Indígena no Mato Grosso, preocupado com a baixa natalidade dos índios Bororo:

Os índios 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 existência da mentalidade entre as índias, talvez produto de propaganda dos “bares”, contrária ao nascimento de filhos. Os “bares” negam qualquer interferência, mas as índias confessam que tomam remédios para abortar. Para atenuar o mal a Inspetoria adotou as seguintes providências: (a) Intensa e amistosa propaganda, feita pela professora e mais senhoras civilizadas sediadas nos Postos, junto das índias, para que não abortem e não deixem matar os seus filhos; (b) Identica propaganda entre os “bares”, chefes indígenas e maridos índios, feita pelo Encarregado e empregados dos mesmos Postos para que não aconselhem nem permitam semelhantes práticas; (c) Instituição de prêmios, a gosto dos índios e das índias, para que cada criança que venha a nascer e a vir a ganhar além dos socorros e auxílios que as gestantes e parturientes índias possam carecer. Como se sabe o SPI está incentivando a criação como um dos elementos básicos para a independência econômica dos índios. Tal criação mantém-se ainda sob a administração das Inspetorias, até que eles tomem interesse nela e se tornem capazes de mantê-la. Então a distribuição de gado será feita mediante o critério mais justo e adequado. Felizmente os Borôros, os Bacaeris e os Umotinas (Barbados), já vão tomando gosto pela criação e posse de bovinos e equinos. Aproveitando essa circunstância foram instituídos por essa

IR 6 [Inspetoria Regional] os seguintes premios para os casais que tiverem filhos, tanto Borôros, como de outras tribos da Inspetoria: (a) Uma novilha ao nascimento de cada filho; (b) Uma dita ao completar cada filho mais um ano de idade, até aos cinco, quando já estará livre, certamente, de qualquer tentativa contra a sua vida, o que aliás acarretará a perda de todos os premios até então concedidos; (c) Um cavalo de campo quando a posse de gado chegar a mais de 10 cabeças.

Como vimos, a chave para a questão indígena estaria na falta de educação e de saúde adequada – corroborando, em parte, a instituição do modelo tutelar e paternalista aplicada aos povos indígenas no país – mais do que na raça. Em larga medida, os paradigmas e metodologias do SPI tinham como projeto integrar a cultura indígena “numa economia competitiva e em padrões de consumo e de vida considerados civilizados” (Lima e Hochman, 2000, p. 324 ss). Os indígenas deveriam se reproduzir e constituir famílias nucleares como unidades de produção na medida em que aprenderiam ofícios agrícolas que os permitissem se “emancipar”.

Os chefes de Posto Indígena tinham, por função, realizar o que Lima e Hochman (2000) chamam de um “processo de mudança dirigida” – o que ficará evidente nos escritos do antropólogo norte-americano Charles Wagley. Bastante conhecido na etnologia brasileira, Wagley seria o chefe da Divisão de Educação Sanitária do Sesp a partir de agosto de 1944. Segundo ele, por exemplo,

A educação sanitária, como qualquer outra forma de educação em qualquer campo, não deve apenas visar à interpretação dos fatos científicos para o povo, mas deve trabalhar para modificar seus hábitos e atitudes relativos à saúde. Com frequência o indivíduo não usa os alimentos que estão ao seu dispor [...] porque seus hábitos e costumes tradicionais lhes ensinaram de maneira diferente. Estes costumes e hábitos que melhor são “meias verdades”, ou completamente falsos, constituem em certas ocasiões barreiras ao processo educativo (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. constituem formas de imprimir nos indivíduos a marca da *nação* e de sua respectiva ordem moral. Remetendo ao que foi dito aqui, tratava-se de se integrar território e população manipulando corpo e território a fim de se inscrever o ideal civilizatório que se buscava.

Após a década de 1940, tal terminologia seria gradualmente substituída pela perspectiva de *integração*, mas – veremos – sem que houvesse uma mudança mais fundamental nas práticas dos órgãos responsáveis pela gestão indígena junto ao Estado até recentemente. Um dos efeitos das políticas indigenistas ao longo de sua institucionalização em torno das ideias 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 (2011) chamará de *heteromemaking*⁶¹ (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, são mecanismos de incorporação compulsória ao sistema colonial em todas as suas matizes – morais, políticas, sociais, econômicas etc. –, baseadas em um sistema de poder

⁶¹ Termo que poderíamos traduzir, no espírito deste trabalho, de “enquadramento doméstico”.

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 são mantidos o controle e a normalização das sexualidades, do desejo, do casamento, da moradia e da vida doméstica enquanto forma de manutenção da ordem desejada.

O SPI dispunha de mecanismos de controle da vida nativa não apenas por razões de cunho estritamente burocráticos, mas porque tais mecanismos se baseavam nos discursos que sustenta[va]m a existência do aparato estatal, dando-lhe sentido. Tais mecanismos persistiram mesmo com o fim do *Serviço*, já decadente, com denúncias de corrupção e sendo investigado por uma Comissão Parlamentar de Inquérito.

Indicam Oliveira e Freire (2006) que, 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 Polonoeste, Operação Amazônica, Transamazônica, para citar algumas). Nesse contexto houve um recrudescimento das ações de repressão e controle sobre os povos indígenas, como se percebe a partir da leitura de documentos como o *Relatório Figueiredo*⁶² e o relatório final da Comissão Nacional da Verdade.⁶³

62 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.

63 Criada pela Lei n.º 12.528 de 2011 para averiguar violações em Direitos Humanos entre 1946

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).

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 mi-

neração 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 eclesásticas 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 a manutenção do respeito a suas culturas, garantido:

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 carteiros 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 (2006) que, ao longo dos anos 1990, a UNI viria a perder força, com o surgimento de outras organizações indígenas de caráter mais regional ou étnico, como o Conselho Geral da Tribo Tikuna (CGTT),

a União das Nações Indígenas do Acre (UNI-Acre), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), o Conselho Indigenista de Roraima (CIR) e, com atuação mais geral, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). O movimento indígena entra na “fase de profissionalização política”, predominando a “administração rotinizada dos projetos de desenvolvimento sustentável, marcado por um discurso étnico atento à globalização das questões relativas ao meio ambiente desde os anos 80” (Oliveira e Freire, 2006, p. 196).

Assim apresentada, a trajetória das políticas indigenistas nas últimas décadas parece ter sido uma sucessão de concessões de cunho progressista inseridas em um novo contexto democrático, sem que houvesse maiores intempéries ou conflitos tanto nos órgãos oficiais quanto nos movimentos indígenas. Olhando de forma mais detida, no entanto, percebe-se que o contexto pós-democratização do Brasil, em meados da década de 1980, ainda manteve traços autoritários. A leitura de Diniz (1994), por exemplo, deixa clara a relação entre o Conselho de Segurança Nacional e a Política Indigenista durante o Projeto Calha Norte, já com José Sarney como Presidente da República, com medidas que em muito lembram a política indigenista realizada no início do século, tais como aumento da militarização visando à “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 às regiões de fronteira) (p. 88-90). Nesse sentido, o fortalecimento do Conselho de Segurança Nacional – exemplificado, por exemplo, pelo Projeto Calha Norte – indicaria a existência de uma estrutura repressiva e conservadora (o texto de Diniz aponta cooptação e intimidação de lideranças indígenas) concomitante ao discurso de um projeto político de abertura e democracia. A indicação para a Presidência da FUNAI, entre o final de 1988 e o início de 1990, de uma pessoa vinculada ao Conselho de Segurança Nacional durante o período em que se promulgava a mesma Constituição Federal (1988) que garantia aos indígenas o reconhecimento à “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”).⁶⁴ 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 à 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.

Recuperando o que foi apontado até aqui, vale a pena fazer algumas ponderações. Mais do que pensar tais discursos e técnicas reforçando seus eventuais aspectos negativos – a partir de ideias de perda cultural, autoridade, opressão etc. – penso ser mais produtivo pensarmos com base em autores e filósofos como Frantz Fanon, Walter Dignolo e Gloria Anzaldúa, 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 proletarianização que constituem a colonização. Tal deslocamento é, dessa forma, um dos aspectos da colonialidade no que toca à imposição

64 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”.

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 [1987]), de se decolonizar epistemologicamente permitindo uma troca de experiências a partir de outras racionalidades e paradigmas; de se captar justamente os espaços onde são produzidas novas formas de convívio e reflexões, marcadas por espaços de trocas e redefinições. Não me refiro aqui, evidentemente, à noção geográfica de fronteira (ao menos não somente), mas certamente essa perspectiva deve ir além da assunção de uma separação estrita entre pessoas, saberes, subjetividades etc. A fronteira deve ser compreendida como um espaço intersticial e móvel, a partir do qual pessoas e coletividades se identificam.

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 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 proletarianizados).

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.

**ESTUDAR “A” OU “A PARTIR DA”
HOMOSSEXUALIDADE INDÍGENA? A CRÍTICA
DECOLONIAL DA PERSPECTIVA *TWO-SPIRIT* – OU
“SOBRE A ANTROPOLOGIA E SEUS NÃO OBJETOS”**

Confesso que é com certo ar de liberdade que escrevo este texto,⁶⁵ me dando o direito de escrever sem reler e sem pensar muito, a fim de fugir das armadilhas que as *egotrips* acadêmicas nos reservam. Entrei na Antropologia com o coração, e é com o coração que escrevo este texto, pondo também muito de meu espírito inquieto no *pixels* que formam estas letras, agora em seu monitor. Não poderia ser de outra forma. Ao longo dos últimos tempos venho me aproximando – sem ter a ilusão de um dia alcançar – das bordas, sejam elas epistêmicas, geográficas ou temáticas. Tais [des]caminhos têm me trazido a ter como certa a assunção de que é possível ser objetivo sem ser neutro, sendo necessário ser subjetivo sem ser objetivo. De-subjetivar o objeto ao mesmo tempo que se de-subjetiva a si mesmo, transgredindo quaisquer limites e subvertendo hierarquias, tendo consciência de que, pensar desde, a partir e para o outro (e vice-versa) é, sobretudo, uma perspectiva político-epistêmica: isso é, ao meu ver, no que consiste a Antropologia Crítica como vista das e para as bordas. Compreendermos-nos, assim, como não sujeitos, nos faz buscar os não objetos da Antropologia.

Digo isso, como disse, em tom de desabafo. Percebo as dificuldades de se fazer Antropologia morando na periferia da academia *mainstream* do país; vou a eventos e tenho que ouvir coisas como “não vejo a diferença entre um indígena ser morto por ser gay em Porto Velho, ou Boa Vista, e um gay, morto na Av. Paulista [...]”. As diferenças são muitas, e vão além de ser gay, ou ser de Rondônia ou Roraima: violência é violência, concordo; homofobia é homofobia, também concordo; mas, da mesma forma, violência não é necessariamente violência: há silenciamentos, instituições, pensa-

⁶⁵ Texto publicado, com algumas modificações, no site do Grupo de Estudos em Antropologia Crítica, em março de 2016.

mentos, preconceitos, visibilidades e várias formas de agir e não agir diante de atos violentos, motivações distintas e contextos sociais distintos os quais precisam, urgentemente, ser deslindados pelas Ciências Sociais. Idem com relação à homofobia, à misoginia, ao patriarcado, à abjeção... Há algo de urgente a ser feito, no sentido de dar-se voz e espaços – políticos, acadêmicos e epistêmicos – a sujeitos e coletivos que são, cotidianamente, submetidos a violências diversas e sua invisibilidade é, mais que um ato de concordância, outro ato de violência e submissão. Sou, como disse acima, a favor de por-mos no mesmo patamar ontológico de nossas perspectivas sociológicas os não objetos da Antropologia, consciente de que isso requer a desconstrução desses patamares, dessa ontologia, dessas perspectivas, dessa Antropologia; e mesmo dessa consciência e desconstrução.

Me de-situando, vale a pena me des-posicionar.

Tenho dedicado meus últimos anos a trabalhar um fenômeno até então pouco abordado de modo mais sistemático nas Ciências Sociais brasileiras: as práticas homossexuais praticadas em aldeias indígenas país afora. Ao menos, é assim que defino meu trabalho para quem me pergunta, ou assim me definem os que me enviam e-mails com ameaças por haver escolhido como interlocutores indígenas e LGBTIQs (sim, há haters que gastam tempo perseguindo antropólogos).

Defendi recentemente uma tese sobre o tema e produzi, nesse percurso, alguns textos sobre o assunto só para perceber que, ao final das contas, restavam mais questões que respostas. Não vejo problema nisso, principalmente se pensarmos que um bom trabalho acadêmico deve buscar, em e por princípio, suscitar nos leitores perguntas que não lhes ocorreriam antes de lê-lo. A tese, de modo geral, partia de um argumento relativamente simples: por que nos Estados Unidos e Canadá xs indígenas conseguiram se mobilizar a partir da categoria two-spirit enquanto, no Brasil, frequentemente, a homossexualidade indígena é entendida por várias lideranças indígenas, servidores de órgãos indigenistas, jornalistas, sociedade envolvente, como perda cultural?

Aos que não sabem, “two-spirit” é um movimento surgido nos Estados Unidos e no Canadá desde meados dos anos 1980, que busca recuperar o papel sagrado que os indígenas cujas sexualidades operam fora

do modelo hegemônico têm em suas culturas. As posições two-spirit trazem, em sua raiz, uma forte crítica ao processo de colonização, pois partem do argumento de que tal papel sagrado teria sido esquecido pelos indígenas devido ao avanço da moral branca, europeia, cristã e heterossexual imposta àqueles povos ao longo da história. Visto deste ângulo, o *two-spirit* fornece uma crítica anticolonial calcada em uma perspectiva religiosa (e não sexual) e panindígena (enquanto crítica ao processo colonial como um todo, sem particularismos). Há, claro, riscos em pautar uma pesquisa a partir da perspectiva *two-spirit*. Um deles é essencializar o fenômeno, como se o *two-spirit* fosse a única solução ou saída possível para uma interpretação da sexualidade indígena. Há, nesse caso, outros exemplos que poderiam nos servir de comparação, sendo o mais conhecido as Muches, no México. Outro risco evidente é de se atrelar a sexualidade indígena a um eventual papel sagrado e/ou tradicional: há índios gays, lésbicas e trans, pois essa é sua orientação, sem que se sintam *two-spirit*, e isso não faz delxs menos indígenas que os outros. Um terceiro risco é o de pensar que o fato de serem “dois espíritos” seja reflexo de um “binarismo sexual essencialista”, ou algo assim: tento demonstrar na tese como o *two-spirit* se baseia em uma ideia de complementariedade, e não de contraposição, oferecendo espaço ontológico para outras opções além de “macho” e “fêmea”. Em meio a tantos riscos, qual a vantagem em se trazer as críticas *two-spirit* para compreender a situação brasileira?

A meu ver, a força em se cruzar esses horizontes, realizando um “arco interpretativo” (Roberto Cardoso de Oliveira [1996]), é a possibilidade de se retirar os indígenas da condição de sujeitos de pesquisa, para um papel de agentes e produtores de conhecimento. Neste sentido, se utilizarmos o *two-spirit* como método e teoria, teremos a possibilidade de realizar um “giro epistêmico” (Walter Mignolo [2008]) a partir do qual ampliam-se nossas concepções não apenas sobre sexualidade e etnologia indígena, mas sobretudo sobre epistemologia, colonização, contato interétnico, raça etc. O que as críticas *two-spirit*, vistas como pensamento decolonial, nos permitem acessar são justamente as zonas obscuras criadas pela colonização as quais, mesmo as Ciências Sociais, como regra, historicamente não acessaram – muito pelo contrário. O aparato discursivo

utilizado pela colonização para submeter indígenas, negros, ribeirinhos e outros coletivos a um processo de normatização foi, justamente, fornecido por pensadores a que hoje ensinamos nos cursos de teoria – *A Revista da Exposição Antropológica Brasileira* de 1882 merece uma leitura a partir dessa perspectiva (a quem tiver curiosidade, refiro-me à edição organizada por Mello Moraes Filho, com mais de uma centena de textos escritos por autores como Landislau Netto, João Baptista de Lacerda e Pedro Eunápio Deiró, entre outros). Dessa maneira, políticas de miscigenação forçada, a imposição de nomes “de branco” aos indígenas, a divisão no trabalho e no espaço escolar, os cortes de cabelo, a distribuição de roupas... todas essas ações nas quais historicamente a ação indigenista da sociedade envolvente se pauta/pautou são baseadas em – ao mesmo tempo em que sustentam – um sistema discursivo de sexualidade do colonizador.

Sexualidade e Colonização não é um binômio desconhecido para quem quer se interesse por estudos coloniais: Robert Young e Ann Laura Stoler, por exemplo, possuem textos já clássicos sobre a temática. Entretanto, o horizonte que se abre para pesquisadorxs interessadxs em trabalhar tais questões no Brasil fornece a possibilidade de efetuar uma crítica não apenas do processo colonizador em si, mas também de toda a nuvem discursiva que a legitimou e legitima. Aliás, esse é um ponto importantíssimo. O colonialismo ainda opera nas brincadeiras, no preconceito, nas agressões e nas mortes que, ainda hoje, indígenas LGBT sofrem, dentro e fora de suas aldeias. Dessa maneira, minha alternativa acabou sendo trabalhar a “homossexualidade indígena” não de forma particularista, com questões do tipo “que nome a etnia tal dá para gays e lésbicas?”, por ter claro que perguntas desta ordem são portadoras de uma perspectiva completamente alheia a dos povos indígenas. Como proceder quando os indígenas simplesmente não identificam nas práticas homossexuais algo dotado de importância suficiente para ser nominado? E no caso da masturbação entre homens, isso é homossexualidade? No caso de um sexo anal eventual em uma caçada?... Neste sentido, minha saída acabou sendo compreender a “homossexualidade indígena” não a partir de práticas sexuais, ou de orientação sexual, mas como fenômeno político: segundo penso, quando o indígena se percebe como “homossexual” ou “gay”

é porque a carga pejorativa de preconceitos vindos do processo colonial o alcançaram. Neste caso, é frequente no Brasil o caso de indígenas chamados de “veado” em suas respectivas línguas

Meus estudos não são exatamente *sobre* homossexualidade indígena, mas *a partir* da homossexualidade indígena. Neste caso, temos um campo de possibilidades epistêmico para desconstruir categorias bastante arraigadas nas Ciências Sociais, deixando de reproduzir explicações e lógicas que nem sempre trazem à tona a arbitrariedade a partir da qual nossas categorias analíticas são construídas e mantidas.

O QUE A HOMOSSEXUALIDADE INDÍGENA PODE ENSINAR SOBRE COLONIALISMO – E COMO RESISTIR A ELE

Há certas coisas que não entram noattes. Há cerca de um ano e meio, Johannes Haushofer causou sensação ao fazer, nos Estados Unidos, uma espécie de anticurrículo, relacionando todos os seus fracassos, tais como bolsas não obtidas, projetos não aprovados e artigos não publicados. De fato, o ritmo de produção fordista imposto por agências de fomento, programas de pós-graduação ou mesmo pela insana – e inconsequente – egolatria acadêmica fazem com que oattes se torne uma espécie de ídolo a ser alimentado, um fetiche, um facebook acadêmico. De fato, quando nossa suada produção vira pixels na tela doattes, não transparecem todos os transtornos, renúncias, problemas psicológicos, momentos de solidão, frustração, negação e agonia que fizeram parte de todo esse processo. O trabalho intelectual é uma viagem solitária para dentro de si, e não importa quão amável seja nossa família ou quão sensível sejam nossxs professorxs, orientadorxs ou colegas: o peso e a cobrança sobre nossos ombros são algo desumano e desumanizante. Poucas vezes nos questionamos sobre o que ocasionou essa estrutura de poderes para a qual somos tragados, talvez como um modo de nos dessensibilizarmos no processo. Afinal de contas, muitas vezes nos tornamos aquilo que jurávamos que nunca seríamos: um intelectual arrogante, narcisista, ensimesmado, crente em uma ciência objetiva, neutra e sem agência; na qual figuremos sem história, sem sexo, sem raça; na qual não cabem sotaques, angústias, subjetividades, afetos.

Talvez essa seja uma leitura equivocada e estejamos, no fim das contas, nos deixando anular por um conjunto de relações de poder que sejam, elas mesmas, parte de uma configuração mais ampla de anulação de um conjunto de vozes dissonantes, a partir das quais nos tornamos reativos, agentes de nós mesmos e de nossa própria voz, ativos frente à cálida voz de um conjunto de saberes que gradualmente nos isola de nossas próprias experiências pessoais. A ciência, da forma como somos domesticados a pen-

sá-la, torna-se gradualmente uma experiência de autoapagamento, autoisolamento, autoanulação ontológica. O que, gradualmente, deveria nos levar à ampliação de nosso lugar no mundo se torna um ‘não-lugar’, sendo as torres de marfim da academia hegemônica um objetivo em si mesmo.

Penso que tal conjunto de ideias mereça ser devidamente enfrentado, e sei que há gente mais capacitada que eu para falar dessas questões. Filósofos da ciência, epistemólogos, e tantas áreas acadêmicas se dedicam a estudar ou a criticar tal divisão de saberes. Mas a questão não é – ou pelo menos não somente – compreender as razões institucionais que levaram a esta ou àquela configuração específica de saberes (autores como Immanuel Wallerstein, Simon Schwartzman e Bruno Latour, por exemplo, cada um a seu modo, trabalham de modo bem interessante essas questões) mas, sobretudo, como enfrentá-las e por que enfrentá-las. Não se trata apenas de se contrapor uma forma de conhecimento a partir da qual se desaprende a aprender (invertendo o título do livro de Mignolo e Tlostanova, *Learning to unlearn*), mas de contestar os feixes discursivos e dispositivos intrínsecos a tal modo de se constituir conhecimento.

Saber e poder, como tão bem demonstraram Foucault e tantxs outrxs, são esferas estritamente relacionadas. Poucas vezes somos lembrados, nas ciências sociais, como nossos “pais fundadores” (aliás, onde estão as mães fundadoras?!) corroboraram teorias racistas, misóginas, colonizadoras, eugênicas,... A ciência que replicamos é hetero, misógina, patriarcal, masculinizante, liberal, euronorcêntrica, branca, de classe média e urbana e, em larga medida, se pauta no apagamento de saberes outros. Nossa epistemologia é um rolo compressor, enquanto parte de um sistema colonial de saberes e poderes, de apagamento de diversidades de pontos de vista, de subjetividades, de afetos, de vidas.

Particularmente – sim, pois este texto não é neutro, pois foi feito por um ser humano para outros seres humanos, todos devidamente investidos de suas histórias –; os textos que mais diretamente me impactaram foram escritos com a alma, em primeira pessoa. Uma escrita visceral, de gente para gente. É o que sinto quando leio Gloria Anzaldúa, falando de sua consciência mestiça; ou dos caminhos que levaram Frantz Fanon a sentir – note: sentir! – como o colonialismo é um processo de desumani-

zação. São estas mesmas questões que me levam a pensar, por exemplo, por que não temos ainda, no Brasil, um conjunto articulado de estudos e autores que se percebam como críticos pós-coloniais, talvez por paranoicos que estejamos em citar o último autor francês da moda, ou aquela escritora americana de vanguarda.

Temos, no Brasil, autorxs negrxs, críticxs queer, pensadorxs indígenas, ribeirinhxs, quilombolas, sertanejxs, camponesxs capazes de articularem, desde suas próprias experiências e vivências, uma crítica original dos processos que levaram à sua subalternização e apagamento. Onde estão que não são vistxs e ouvidxs? Não apenas lhes falta espaço nas cadeiras das universidades e centros de pesquisa, mas, de forma mais vil, nota-se sua ausência em bibliografias de curso, dossiês e coletâneas. Quais são os não ditos, no âmbito das ciências sociais e humanas do país? Quais são os não objetos? Que cruzamentos de saberes, conceitos e perceptos poderiam ser feitos? Desde que lugares de interlocução tais atores poderiam estar articulando sua crítica anticolonial, expandindo nossos olhares para além dos campos já consolidados no âmbito das ciências constituídas? Quantxs autorxs lidxs em nossa formação nasceram em países abaixo do rio Grande? Quantxs não estão institucionalmente localizadxs em instituições centrais? Por que escrever “quantxs” incomoda tanto, pois naturalizamos “quantos”, “acadêmicos”, “professores” etc. associando a construção desses espaços ao macho, ao masculino, ao homem. Não se trata, meramente, de uma preferência linguística – e quem insiste em chamar uma presidenta de presidente, sabe disso.

Indo mais além: onde está a vasta filosofia africana, os feminismos latinos, as críticas indígenas?... a lista de apagamentos de saberes é ampla, ao contrário dos paradigmas que temos disponíveis, tão bem constituídos em nossos departamentos e bibliotecas. Gradualmente, nos domesticamos, nos adequamos, nos deixamos levar pela retórica do distanciamento. ‘Nos deixamos’ colonizar.

Desta forma, a partir de alguns dos meus percursos – intelectuais, afetivos, subjetivos –, pretendo apontar, aqui, algumas questões que dizem respeito à questão do colonialismo, sobretudo se pensado desde um aspecto mais particular – dos processos de colonização das sexualidades indígenas.

À medida que traço esse conjunto de considerações, buscarei, também, apontar algumas das dificuldades enfrentadas até aqui. De certa forma, este texto acaba sendo um grande desabafo sobre questões que me angustiam e, espero, venham a motivar outras pessoas a pensá-las e enfrentá-las. O colonialismo não apenas rouba terras, saberes, subjetividades: ele também tolhe solidariedades, redes, nos transforma em indivíduos à medida em que nos rouba a personitude, a agência. O colonialismo é meritocrático, individualista e liberal e, por isso mesmo, hipócrita. Desta forma, a única saída possível é acessar e desvelar as zonas obscuras criadas pela colonização, zonas não acessadas pela forma como o conhecimento historicamente se constitui no âmbito das ciências sociais hegemônicas.

Minha hipótese aqui, ainda que não seja tão original assim, é que a colonização não acabou, mas prossegue viva e forte, baseando-se em um tripé raça/classe/sexualidade. Sua parte mais visível são as práticas institucionais, mas um ponto a ser evidenciado nesses processos são os feixes discursivos que funcionam como aparato ideológico dessas práticas.

No tocante, especificamente, à colonização das sexualidades indígenas, isso significa que as políticas de miscigenação forçada, a imposição de nomes “de branco” aos indígenas, a divisão no trabalho e no espaço escolar, os cortes de cabelo, a distribuição de roupas e outras tantas ações nas quais historicamente a ação indigenista da sociedade envolvente se pautam/pautaram/são baseadas em – ao mesmo tempo em que sustentam – um sistema discursivo de sexualidade do colonizador. Desta forma, a vocação de um pensamento genuinamente crítico ao processo colonial precisa levar em conta tanto o processo colonizador, em si, quanto da nuvem discursiva que o legitimou e legitima.

Assim, a título de hipótese, apresentarei em seguida alguns pontos (em itálico, a seguir), que, de certa forma, sintetizam algumas questões referentes à relação entre o colonialismo e as sexualidades indígenas, de modo mais particular. Entretanto, parece importante indicar, aqui, que estes

pontos dificilmente se restringem ao manejo das sexualidades indígenas: parece certo que este processo ocorre de forma muito mais ampla, alcançando todos os atores sujeitos à ação da máquina colonial, ainda que sob outras dialéticas. Dessa forma, se este texto parte das experiências indígenas, certamente negrxs, ribeirinhxs, sertanejxs, dentre outros, além mesmo de coletivos urbanos (especialmente nas periferias) sofreram e sofrem com as dinâmicas impostas pelos setores hegemônicos do colonialismo.

A colonização são as práticas institucionais, mas também o conjunto de saberes por trás dessas práticas

A colonização baseia-se em um conjunto de relações de poder que opera em relação a noções como raça, gênero e povo/nação, por exemplo e a partir de práticas desde as quais estas noções são construídas e mantidas justamente para manutenção destas relações de poder. O aparato burocrático-administrativo é apenas uma parte deste sistema, dependente também de um conjunto de saberes em cuja base reside a premissa de que o único regime de conhecimento “legítimo” seja aquele produzido pelo polo hegemônico na relação de dominação; incluindo aí o manejo da subjetividade, da afetividade, da corporalidade etc. – esse conjunto de relações se mantém, talvez até de forma mais ampliada, nos dias de hoje, obscurecendo e negando as formas de ser/estar no mundo que não se adéquam a este modelo homogeneizante, sendo tidas e havidas como saberes “subalternos”, senso-comum, “crenças”... Inserimos aqui, certamente, as formas de se relacionar com e a partir do corpo, dos afetos, da religiosidade, que caracterizam a sexualidade, nos povos indígenas, inclusive.

O objetivo da colonização é libertar o colonizado de ser ele mesmo

A colonização é, do ponto de vista da sociedade hegemônica, uma grande narrativa unilinear e teleológica não apenas de apagamento, mas de justificação para esse processo, como se o colonizador estivesse libertando o colonizado do julgo de ser si mesmo, deixando com que ele fosse, no processo, sujeito de seus próprios desejos, ações, conflitos e representações. O colonizador conta sua história como se fosse um narrador onisciente: nossa motivação foi chamar a atenção para os não ditos nessa narrativa, para os espaços em branco entre as linhas. Como já tive ocasião de afirmar, os silenciamentos tornam-se naturalizados: mais do que se perguntar “Por que” isso ocorre talvez seja uma questão de compreender “Como” isso ocorre e de que maneiras esses processos de subalternização e silenciamentos dão sentido à própria ordem colonial.

No caso indígena, por exemplo, é impossível descolar essas questões da incorporação compulsória da mão de obra indígena ao sistema de exploração hegemônico. Autorxs como Fanon, Césaire, Anzaldúa e outrxs deixam claro como esse processo de esvaziamento de si é parte fundamental do processo de colonização, de tal modo que estas questões acabam ultrapassando as fronteiras das discussões sobre indígenas para nos ensinar sobre racismo, colonialismo epistêmico, “coxinhas” e batedores de panelas etc. Uma das bases do sistema colonial é, justamente, estruturar-se (ideológica e institucionalmente) no sentido de tentar incutir, no “outro”, a ideia de que a diferença é algo a ser anulado e apagado – não para a manutenção do poder desde o polo hegemônico, mas como um gesto de grandeza e gentileza para com o subalternizado... Assim, “cura-se” o gay: não porque sua existência deixe evidente as contradições de um sistema moral heteronormado e violento, mas para “salvá-lo” do inferno. Constroem-se usinas sobre terras indígenas: não porque haja conglomerados financeiros e interesses diversos de políticos, empresários etc., mas para trazê-los ao “progresso”... “Veja bem” – dizem as instituições hegemônicas desde perspectivas científicas, religiosas, ideológicas – “você não tem culpa por ser negro, nordestino, indígena,... por professar uma religião de matriz

africana, por morar na Amazônia... e, por você não ter culpa lhe ensinarei, impondo meus valores morais, religiosos, raciais, econômicos, filosóficos, epistemológicos como falar certo, agir certo, a abandonar esse “sotaque esquisito”, essas roupas, essas “crenças” para se tornar o que “eu sou”... é como se a única saída possível fosse se adequar ao sistema hegemônico, se enquadrar. Depois dessa imposição maquiavélica, cabe ao dominado entender que, por mais que ele tenha lutado – daí a importância na crença liberal da meritocracia, outra falácia na moda nos círculos conservadores –, ele não conseguiu se tornar aquilo que se tentou fazer com que ele se tornasse. Daí por que lutas contra racismos, lgbtfobia, ultranacionalismos, etc. são tão importantes: elas representam mais do que a resistência a uma lógica de opressão econômica e/ou ideológica, mas a luta pelo próprio direito de res/ex-istir. A história nos mostra que, por 500 anos, por exemplo, se impôs a indígenas que buscassem se transformar em brancos – e não qualquer branco: o branco subalternizado, o camponês pobre, mas cristão, monogâmico, hetero e “cidadão de bem”, consumidor e bom pagador de impostos. Tudo isso para seu próprio bem... Esse apagamento das diferenças é algo perigoso, pois, a partir daí, tolhe-se o direito a existências diversas daquelas aceitas desde a lógica hegemônica... A existência desses “outros” põe em xeque as estruturas desde as quais esses dispositivos hegemônicos se sustentam – eis aí por que esta ânsia em se apagar estas formas outras de ser, saber, res/ex-istir... Temos aí um ponto de toque entre noções como colonização e abjeção, e uma crítica ‘epistemopolítica’ poderosa ao racismo e à heteronormatização compulsória como políticas de Estado – algo pelo qual alguns setores de nossas elites têm demonstrado um tremendo fascínio nos últimos tempos.

Um dos pontos centrais do processo de colonização é a obsessão, por parte do colonizador, de se controlar todos os aspectos da cultura indígena, em especial seu corpo e sexualidade

Penso, como apontado anteriormente, que tais processos não atinjam somente os indígenas, mas diversos grupos a partir de outras dialéticas – ainda que, possivelmente, da mobilização de um mesmo conjunto de dispositivos discursivos. No tocante aos indígenas, esse tipo de controle era (e é) implementado como forma de incorporá-los gradualmente a um sistema moral, econômico, estético e, especialmente, a um novo regime de subjetividade a partir do qual eles negassem a si mesmos – seja, por exemplo, pela justificativa de livrá-los do pecado ou de torná-los “civilizados”, como visto acima.

Na prática, isso significa que o ato de vesti-los; de obrigá-los a ir à igreja; de formar uma família monogâmica, aos moldes da sociedade colonizadora; de adotar nomes não indígenas, conforme regras distintas das organizações sociais indígenas; de se cortar o cabelo ou empregar práticas de gestão do corpo alheias à sua cultura, interferiram diretamente em aspectos relacionados à sexualidade, afetividade etc. É possível, neste sentido, traçar um roteiro desde este olhar da subordinação do desejo do outro como prática colonial. Interessante notar como o aparato administrativo oficial leva(va) adiante um conjunto de práticas institucionais em cuja base reside/ia, justamente, essa subordinação. Mas não apenas a existência deste aparato e suas práticas chamam a atenção, como também as justificativas – morais, religiosas, filosóficas e científicas – utilizadas para levar adiante esse conjunto de ações. O que acontece e acontecia nas aldeias era, muitas vezes, repercussão de fenômenos e discussões que tomavam lugar em círculos acadêmicos e filosóficos da Europa e do Brasil sobre temas como civilização, raça e natureza, por exemplo. Um outro ponto diz respeito à incorporação dos próprios indígenas a este sistema de esvaziamento de si pela imposição de casamentos interétnicos, regimes de trabalho, divisões internas, de uma noção idealizada de indianidade. Neste sentido, não se pode descolar

o preconceito sofrido por vários indígenas queer da ação de igrejas, instituições oficiais e mesmo de algumas lideranças. Isto vai ao encontro de um conjunto consolidado de narrativas a partir das quais se pode inferir, com alguma segurança, que, via de regra, esses sujeitos não sofriam preconceitos e sanções em suas aldeias até o contato interétnico.

A “colonização sexual” contribuiu para a colonização geral e cultural dos povos nativos do Brasil

A visão de que o manejo indígena de seus corpos, afetos e prazer era “contra a natureza” ou fruto de uma “raça” fadada ao fracasso ou pervertida, de certa forma, tinha uma dupla consequência. Por um lado, fornecia a justificativa para o controle ostensivo da intimidade indígena, controlando suas formas de residência e casamento, sua ontologia, suas práticas corporais, sua reprodução física, por exemplo. Por outro, trazia à tona a questão da adequação, ou não, da incorporação indígena à civilização, desde um viés racial (e racista) mesmo. Há relatos, por exemplo, em textos científicos do século passado, de que a “pederastia” poderia ser causada pela tuberculose de algum avô ou pai. A homossexualidade diz respeito não apenas à questão do manejo da intimidade indígena, ou do controle e gestão das populações (como Foucault aponta, em seu História da Sexualidade I), mas também na salvação espiritual da colônia (daí a ‘impregnância’ do conceito de “sodomia”), bem como da conformação racial a um padrão moral pré-estabelecido pela metrópole. Ciência, filosofia e religião davam o instrumental retórico necessário para pôr o aparato colonizador em jogo, mas era na gestão cotidiana dos corpos e desejos indígenas, especialmente, que este aparato se fazia sentir.

Abrindo aqui um parêntesis, tenho plena consciência das implicações do uso do termo “homossexualidade”, nos termos acima, para referir-se a esse conjunto de fenômenos. O conceito de ‘Homossexual’ surge, como faz questão de me lembrar cada parecerista que analisou meus textos até hoje, na metade do século XIX em uma Europa burguesa

e moderna. Indo mais além, mesmo entre nós essas noções não são muito bem delimitadas – basta ver a sopa de letrinhas que usamos para definir as inúmeras identidades e papéis sexuais e afetivos possíveis. Possivelmente “homodesejante” (homo-desire) resolvesse parte do problema – “parte”, veja bem. Daí a opção em trabalhar com os processos de heteronormatização compulsória enquanto parte inerente ao processo colonial, seguindo aqui a inspiração de intelectuais e ativistas two-spirit.

Aliás, uma crítica dessxs indígenas à antropologia diz respeito a nós, antropólogos, buscarmos particularizar demais essas práticas (“qual o papel da sexualidade a partir das noções de pessoa na etnia x?”, por exemplo). Isso acaba diluindo a preocupação, por parte delxs, de chamar a atenção para os processos de normalização característicos da colonização. Assim, mais do que a questão de nossos próprios limites heurísticos para trabalhar com o tema, há outras questões a serem levadas em conta, tais como o preconceito e o medo. Não apenas não podemos simplesmente pegar uma prancheta e marcar um “x” do lado de cada indivíduo LGBT nas aldeias (como se isso fosse possível, ou necessário), mas jamais poderíamos fazer isso sem que isso tivesse implicações no âmbito daquela comunidade, da etnia, do contato e, claro, da vida daquela pessoa. O ponto é: a quem interessaria fazer um levantamento desses? Por outro lado, há pontos obscuros que talvez devessem ser devidamente investigados, como, por exemplo, o número de suicídios, mortes e agressões ocasionadas nas aldeias por conta de questões ligadas à sexualidade e gênero (inclusive agressões contra mulheres indígenas). Em todo o caso, penso que tais iniciativas deveriam partir, sobretudo, dxs próprixs indígenas.

Desta forma, o uso da expressão guarda, em si, um aspecto político. Gay e “homossexual” são categorias que surgem em contextos não indígenas, ocidentais e modernos. Quando um indígena é visto por outro, ou pela sociedade envolvente como “gay”, isso significa que toda a carga estigmatizante e preconceituosa do termo é também empregada. Assumi-la é enfrentá-la.

Além desta questão mais política, o termo também é usado como uma grande expressão guarda-chuva, posto que as fontes etnográficas e históricas não fazem maiores distinções entre as várias formas de sexualidade e gênero vividas pelos povos indígenas desde o início da colonização,

fazendo uso de termos genéricos e repletos de juízo de valor como “sodomitas”, “pederastas”, “pervertidos”... O próprio uso de termos nativos para nominar essas práticas é algo metodologicamente discutível, posto que, ou projetará nossas visões sobre sexualidade nesses coletivos, ou impossibilitará entendermos povos nos quais esse conjunto de práticas é cotidiano sem ser, entretanto, nominado ou nominado em outros termos.

Isso dito, o que se vê é surgir, desde os anos 1970 (quando começa a se consolidar o movimento indígena de forma mais organizada no país), um discurso de que a homossexualidade equivaleria à “perda da cultura” – ou seja, o indígena LGBT seria menos indígena do que o heterossexual. Isso ainda é bem frequente e é uma das grandes causas de preconceitos e estigmatização dos indígenas homossexuais, levando não apenas a casos de agressões físicas, mas também a assassinatos e suicídios. Não gosto de fazer este tipo de generalização, mas penso que talvez, hoje, o preconceito se dê de forma mais ampliada do que se dava nos primeiros séculos da colonização do país, justamente por conta de um aumento no número de agentes deste tipo de preconceito, tais como igrejas neopentecostais, algumas lideranças, população regional.

Infelizmente, contamos com as descrições por parte do colonizador, quase sempre com os filtros morais, religiosos, civilizatórios, ainda por ser feita uma etnoarqueologia da sexualidade por parte dxs próprixs indígenas. O que se tem, para deixar claro, é um conjunto de relatos nos quais as práticas sexuais eram usadas para mostrar como aqueles indígenas, polígamos, antropófagos, nus, sodomitas, apegados ao cauim – sem fé, sem lei, sem rei – precisavam ser incorporados ao sistema hegemônico para o seu próprio bem e do reino. Essa narrativa começa na colonização e persiste até os dias atuais: se no começo tal discurso era utilizado para justificar a escravidão indígena, hoje persiste para tomar deles seus direitos e territórios.

Racismo, LGBTfobia e colonização são termos cujos sentidos e significados mudam ao longo do tempo, mas cujas práticas permanecem, historicamente falando, com poucas mudanças estruturais: esvazia-se o outro de si mesmo, retirando dele, como dissemos anteriormente, qualquer agência histórica, qualquer subjetividade, qualquer lugar de enunciação possível fora dos termos impostos pelo colonizador.

Seja como for, de modo geral, cabe destacar que a colonização das sexualidades indígenas é um conjunto de processos de longa duração, incluindo uma série de pequenas ações cotidianas articuladas entre si, de modo a normalizar a vida indígena, moldando o índio ao sistema moral hegemônico. Assim, recuperando o que foi dito anteriormente, o simples fato de um indígena se assumir como “gay” e “indígena” significa um duplo ato de resistência, tanto do ponto de vista de sua sexualidade quanto de sua etnicidade – quando se fala em “homossexualidade indígena”, por mais problemático que seja do ponto de vista analítico, isso subverte uma dupla camada de preconceito. Sua própria existência é, em si, um ato de resistência.

E agora?

O aparato estatal e religioso funciona e funcionou historicamente como um rolo compressor, no tocante à imposição do manejo moral dos povos indígenas, funcionando como força motriz da colonização das sexualidades indígenas. As propostas nas quais posso pensar, dados os limites e desafios indicados aqui, consistem em (a) formar uma rede que possa mapear essa diversidade e como a colonização repercutiu de modo mais específico sobre cada povo, desde cada agente, em cada momento histórico, utilizando determinados meios e articulando certos discursos e dispositivos e (b) que esta rede privilegie xs próprixs indígenas, tornando possível uma interlocução mais estreita entre indígenas de diferentes etnias, idades e gêneros.

No início deste texto, chamei a atenção para como os fracassos e problemas teimam em não aparecer nos textos lindos, coerentes e bem-acabados que publicamos. Até aqui, esta pesquisa teve várias intempéries, tais como: falta de ferramental analítico, preconceitos diversos, relativa falta de uma sistematização das fontes para a pesquisa e alguma resistência por parte de setores hegemônicos dentro da própria academia.

A primeira (falta de ferramental analítico) era esperada, a começar com o tipo de categorias a serem usadas e como viriam a ser utilizadas. A tentação ao anacronismo ou a projetarmos nossas perspectivas em um estudo é enorme, mas isso incorre no risco de se transformar a pesquisa em

uma aplicação dos conceitos ocidentais, modernos, ‘euronrocêntricos’, em um contexto social, cultural e histórico diferente. Por outro lado, corre-se o risco de se transformar a homossexualidade indígena em algo “exótico” ou curioso. Assim, uma alternativa deixa de ser estudar “a” homossexualidade indígena para tomá-la como ponto de partida para reflexões mais aprofundadas sobre as várias questões apontadas aqui, como, por exemplo, colonialismo ou heteronormatividade. A segunda dificuldade (preconceitos) era, também, esperada. Várias lideranças indígenas se recusam a falar sobre o tema, justamente, por haverem incorporado a ideia de que a homossexualidade seja um fenômeno externo e contraditório às tradições. Ao se conversar com algumas dessas lideranças, se nota como tal discurso se relaciona com ideias que chegam às aldeias por meio de agentes de instituições oficiais ou de igrejas, ou mesmo pela mídia, redes sociais e pelo convívio cotidiano com a sociedade envolvente. Ouvi em uma entrevista, por exemplo, de um alto funcionário do governo, que “os indígenas aprenderam a ser gays com funcionários da saúde não índios, que levaram também drogas até as aldeias, fazendo orgias com os indígenas e daí surgindo o homossexualismo” (sic). Esse tipo de discurso é reproduzido de diversas maneiras ao se trabalhar a questão, como se a homossexualidade se transmitisse por contágio, como doença, levando à perda da identidade cultural. A terceira dificuldade (falta de sistematização das fontes) também era óbvia. Há uma vasta literatura que dava conta da existência de “índios sodomitas” nas colônias portuguesas na América desde a década de 1530. Como disse antes, o problema é que este material não traz o ponto de vista desses sujeitos, nem maiores informações sobre qual seu papel em suas culturas, estando repleto de juízos de valor. Assim, boa parte desse material servia para ilustrar como o indígena precisava ser colonizado, escravizado ou morto. Como consequência disso, são ainda raros os textos escritos pelos próprios indígenas sobre sua (homos)sexualidade. Isso nos leva à última dificuldade apontada acima (resistência de setores hegemônicos na academia): espera-se, sempre, que alguns dos cânones de estudos sobre gênero e sexualidade sejam usados em textos relativos a este campo, independente da temática. Sair disso é contrapor boa parte do senso-comum douto e a estrutura de poder da própria academia, contrapondo as clássicas divisões disciplinares e hierárquicas entre esses campos.

Temos que gostar menos de ouvir o som da nossa própria voz e olhar para o lado, para fora, para além. Tornamos-nos gradualmente hiperespecializados em nossos próprios campos de pesquisa, o que dificulta enxergar pontos de congruência e de divergência no material disponível. Quem trabalha com gênero muitas vezes não tem tempo ou interesse para trabalhar com etnologia indígena; quem trabalha com etnologia entre os Tupi nem sempre consegue estabelecer um diálogo com os estudiosos sobre povos Jê. A discussão sobre colonialismo nos departamentos de História nem sempre alcança a de Ciências Sociais, e por aí vai. Trabalhar com esse tipo de material requer, necessariamente, um rompimento com as estruturas clássicas de departamentos acadêmicos com perspectivas muito específicas, de modo que se encontra, ao mesmo tempo, no âmbito da Antropologia, da Sociologia, da História, dos Estudos de Gênero, sobre Colonialismo.

O tripé racismo-sexualidade-colonialismo implica construir pontes as quais nem sempre conseguem ser edificadas, consolidadas e ampliadas, muitas vezes devido à cobrança em termos de produtividade e pesquisa, políticas de financiamento, divisões administrativas na academia etc.

No final das contas, o que se tem é a percepção de como a colonização é um processo atual, impondo preconceitos, hierarquias, estabelecendo e mantendo um sistema de poder, invisibilizando a diversidade de formas de ser, amar, existir, resistir e conhecer. Tais questões remetem à necessidade da desconstrução de mecanismos de opressão que levam à morte e ao sofrimento de incontáveis pessoas por conta de sua raça, etnia ou sexualidade. Trata-se de se chamar a atenção para possibilidade da construção de novos paradigmas, política e historicamente situados, que permitam oferecer um contraponto ao senso comum e a narrativas científicas há muito consolidadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A BÍBLIA Sagrada. *Atos dos apóstolos*. São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.
- _____. *Evangelho segundo Marcos*, capítulos 16 e 17.
- _____. *Evangelho segundo Marcos*, capítulos 16, versículos 17 e 18.
- ABREU, Capistrano de. *Rã-txa hu-ni-ku-i. Grammatica, textos e vocabulário Caxinauás*. 2.ed. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1941.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: um projeto de "civilização" no Brasil do Século XVIII*. Brasília: EDUnB, 1997.
- ALEXANDRINO, Ronaldo. *A suposta homossexualidade*. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação), Unicamp, Campinas.
- AMOROSO, Marta Rosa. "Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos". *Rev. bras. Ci. Soc.*, v. 13, n. 37, p. 101-114, 1998.
- ANZALDÚA, Gloria. *Boderlans/La Frontera: The New Mestiça*. EUA: Consortium Book Sale, 2012 [1987].
- BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia Brasileira*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife: Companhia Editora Nacional, 1937.
- BARTRA, Roger. *El salvaje en el espejo*. México: 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.
- BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)*. 2010. Tese (Doutorado em História), Departamento de História, UnB, Brasília.
- BIGIO, Elias dos Santos. *Cândido Rondon: a integração nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- BONIFÁCIO, José. "Apontamentos para a Civilização dos índios bravos do Imperio do Brazil". In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Legislação indigenista no Século XIX: uma compilação: 1808-1889*. São Paulo: EDUSP, Comissão Pró-Índio, 1992. [1823]
- BRÁSIO, António. "O Espírito Missionário de Portugal na época dos Descobrimentos". *Lusitania Sacra*, Lisboa, n. 5, p. 101-120, 1961.
- BRITO, Ivo. (Org.). *Sexualidade e saúde indígenas*. Brasília: Paralelo 15, 2011.
- CALHEIROS, Orlando. *Aikerwara. Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS, UFRJ, Rio de Janeiro.
- CANCELA, Cristina Donza; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; MACHADO, Almiros. "Caminhos para uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul". *Rev. Antrop.*, v. 53, n. 1, p. 199-235, 2010.
- CANESE, Natalia K. de; ALCARAZ, Feliciano A. *Diccionario Guarani/Español - Español/Gua-*

- rani. Assunção: Instituto Superior de Línguas, Universidad Nacional de Asunción, 2000.
- CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: EDUNESP, 1999.
- CARIAGA, Diógenes. “Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowá no Mato Grosso do Sul”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 24, p. 441-464, 2015.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. 4.ed. Campinas: EDUNICAMP, 1996.
- CARNEIRO, Robert. “Extra-Marital sex freedom among the Kuikuru Indians of Mato Grosso”. *Revista do Museu Paulista N.S.*, São Paulo, 1958.
- CARRARA, Sérgio. “Estratégias anticoloniais: sífilis, raça e identidade nacional no Brasil de entreguerras”. In: HOCHMAN, Gilberto e ARMUS, Diego (Orgs.). *Cuidar, Controlar, Curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004. p. 427-453.
- CARVAJAL, Gaspar de. *Descobrimientos do rio das Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941. (Traduzidos e anotados por C. de Melo-Leitão).
- CASTRO, Francisco José Viveiros de. *Attentados ao pudor*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Freitas Bastos, 1934.
- 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 los pueblos Guaraní*. Asunción: Tiempo de Historia; Fondec, 2009.
- CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. “Os Tupis e os Tapuias de Eckhout: o declínio da imagem renascentista do índio”. *Varia hist*, v. 24, n. 40, p. 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, p. 35-53, 2010.
- 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)*. 2005. Tese (Doutorado em História Social), Universidade de São Paulo, São Paulo.
- 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, p. 100-130, 2013.
- COLINI, Giuseppe Angelo. “Studio storico ed etnográfico del dott. G. A. Colini”. In: BOGGIANI, Guido. *I Caduvei (Mbayá o Guaycuru), Viaggi d’un artista nell’America Meridionale*. Roma: Ermanno Loescher & C., 1895.
- 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*, v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990.
- _____. “Introdução a uma história indígena”. In: 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: EDUSP; Comissão Pró-Índio, 1992b.
- _____. “Política indigenista no século XIX”. In: 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”. In: _____. *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.
- 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: Westensee-Verlag, 2012.
- DESCONHECIDO. *Cartas Avulsas: 1550-1568*. Cartas Jesuíticas II. Rio de Janeiro: Officina Industrial Gráfica, 1931. (Série Publicações da Academia Brasileira)
- 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. 34, p. 87-116, 1994.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2000.
- _____. “Cultural encounters, theoretical adventures: the Jesuit missions to the new world and the justification of voluntary slavery”. *History of political thought*, v. XXIV, n. 3, p. 375-396, 2003a.
- _____. “Antônio Vieira and the Justification of Indian Slavery”. *Luso-Brazilian Review*, v. 40, n. 1, p. 89-93, 2003b. (Special Issue: Antônio Vieira and the Luso-Brazilian Baroque)
- _____. “A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno”. *Análise Social*, v. XXXIX, n. 170, p. 7-34, 2004.
- _____. “O político do medo e o medo da política”. *Lua Nova*, n. 64, p. 49-60, 2005.
- _____. “Racismo e cultura”. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 273-285.
- ENDERS, Armelle. “Um presidente americano na selva”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 31-33, out. 2006.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- _____. “Racismo e cultura”. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 273-285.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. 1986.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Unicamp, 1986.

FAULHABER, Priscila. “O indigenismo militar no Amazonas como veículo de incorporação dos índios Miranha à nacionalidade”. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011. p. 419-426.

FERNANDES, Estevão R. “Homossexualidades indígenas y descolonialidad: algunas reflexiones a partir de las críticas two-spirit”. *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, Bogotá, v. 20, p. 135-157, 2014a.

_____. “Homossexualidade Indígena no Brasil: desafios de uma pesquisa”. *Novos Debates – Fórum de Debates em Antropologia*, v. 1, p. 26-33, 2014b.

_____. “Pensando de forma não situada: dilemas no estudo das homossexualidades indígenas no Brasil”. *Élisée – Revista de Geografia da UEG*, v. 3, p. 157-167, 2014c.

_____. “Ativismo Homossexual Indígena: uma Análise Comparativa entre Brasil e América do Norte”. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 58, p. 257-294, 2015a.

_____. “Decolonizando sexualidades: Enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos”. 2015b. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Estudos comparados sobre as Américas, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade de Brasília, Brasília.

_____. “Homossexualidade indígena no Brasil: um roteiro histórico-bibliográfico”. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 3, p. 14-38, 2016.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. “Diário da Viagem Philosophica pela Capitania de São-José do Rio-Negro com a informação do estudo presente pelo Dr. Alexandre Rodrigues Ferreira, Naturalista, empregado na expedição philosophica do Estado”. *Revista Trimestral do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo LI, 1º. Folheto de 1888. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C., 1888.

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 jesuitas*. Madrid: Fundación Maphre Tavera, 2000.

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

FLEXOR, Maria Helena Ochi. “Aprender a ler, escrever e cantar no Brasil do século XVIII”. *Filologia e linguística portuguesa, São Paulo, USP, n. 4, p. 97-157, 2001*.

FLORENCIO, Thiago de Abreu e Lima. *A busca da salvação entre a escrita e o corpo: Nóbrega, Léry e os Tupinambá*. 2007. Dissertação (Mestrado em História), PUC, Rio de Janeiro.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. 48.ed. São Paulo: Global, 2003.

_____. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. (Coleção Intérpretes do Brasil, v. 2)

GADOTTI, Moacir. *História das ideias pedagógicas*. São Paulo: Ática, 2011.

GAMSON, Joshua. “As sexualidades, a teoria queer e a pesquisa qualitativa”. In: DENZIN, Norman et al. *O planejamento da pesquisa qualitativa. Teorias e abordagens*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Historia da Provincia de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1858.

GOMES, Aguinaldo Rodrigues; NOVAIS, Sandra Nara da Silva. “Práticas sexuais e homossexualidade entre os indígenas brasileiros”. *Caderno Espaço Feminino*, v. 26, p. 44-57, 2013. [on-line]

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.

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

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

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.

HERCKMAN, Elias. “Descrição geral da Capitania da Parahyba”. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, Recife, tomo V, n. 31, p. 239-288, 1886.

HUGH-JONES, Christine. *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1979.

HULME, Peter. “Colombo e os Canibais”. *História Social*, Campinas, n. 8/9, p. 13-53, 2001.

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*, v. 18, n. 3, p. 471-509, 2012.

KRISTEVA, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.

LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas: 1. Os conquistadores*. Porto Alegre: L&PM, 1994.

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

LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* [Kaxinawá, Acre]. Rio de Janeiro: Top Books, 2007.

LEA, Vanessa R.. “O som do silêncio (Paul Simon)”. *Cad. Pagu*, n. 41, p. 87-93, 2013.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo I (Século XVI – o estabelecimento)*. Lisboa: Livraria Portuguesa; 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 Portuguesa; 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*, v. 45, n. 3, p. 398-409, 1943.

- _____. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. (Mitológicas I)
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. “El indigenismo en Brasil: migración y reapropiaciones de un saber administrativo”. In: Pacheco de Oliveira, João (Org.). *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Lima: Centro Amazônico, 2006. p. 97-125.
- LIMA, Nísia Trindade; HOCHMAN, Gilberto. “Pouca saúde, muita saúva, os males do Brasil são...”. Discurso médico-sanitário e interpretação do país”. *Ciênc. saúde coletiva*, v. 5, n. 2, p. 313-332, 2000.
- MAGALHÃES, Couto de. “Parte II: Origens, costumes e região selvagem”. *O Selvagem*. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876.
- MARANHÃO FILHO, Eduardo MEINBERG de Albuquerque. “A Pomba-gira Lady Gaga e a travesti indígena: (Re/des) fazendo gênero no Alto Rio Negro, Amazonas”. *Museion*, Canoas, n. 22, p. 151-175, dez. 2015.
- MARÇAL, Heitor. *Moral Ameríndia*, n. 1. Rio de Janeiro: Serviço de documentação do Ministério da Educação e Saúde, 1946. (Coleção Brasileira de Divulgação, Série I, Etnologia)
- MÉTRAUX, Alfred. “Ethnography of the Chaco”. In: STEWARD, J. H. (Ed.). *Handbook of South American Indians. The Marginal Tribes*. v. I. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Washington: United States Government Printing Office, 1948.
- MIGNOLO, Walter. *La idea de America Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.
- MIGNOLO, Walter e TLOSTANOVA, Madina. “The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality”. In: HAWLEY, John; KRISHNASWAMY, Revathi (Eds.) *The Postcolonial and the Global*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- MISKOLCI, Richard. “A Teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização”. *Sociologias*, n. 21, p. 150-182, 2009.
- _____. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica; Ouro Preto: Universidade Federal de Ouro Preto, 2012.
- MONTEIRO, John M. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do Indigenismo*. 2001. Tese (Livre Docência), Departamento de Antropologia, IFCH, Unicamp, Campinas.
- MOREIRA, Nubia Regina. *O feminismo negro brasileiro: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo*. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Unicamp, Campinas.
- MOREL, Benedict-Augustin. “Tratado das degenerescências na espécie humana”. *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.*, v. 11, n. 3, p. 497-501, 2008.
- MOTT, Luiz. “A homossexualidade entre os índios do Novo Mundo antes da chegada do homem branco”. In: BRITO, Ivo et al. *Sexualidade e saúde indígenas*. Brasília: Paralelo 15, 2011. p. 83-94.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de Moura. *Estou aqui. Sempre estive. Sempre estarei. Indígenas do Brasil. Suas imagens (1505-1955)*. São Paulo: EDUSP, 2012.
- MURPHY, Robert; QUAIN, Buell Quain. *The Trumai Indians of Central Brazil*. Seattle & London: University of Washington Press, 1955.
- NASCIMENTO, Silvana de Souza. “Variações do feminino: circuitos do universo trans na Paraíba”. *Revista de Antropologia*, v. 57, p. 376-411, 2014.
- NIMUENDAJU, Curt. “The Tukuna”. In: LOWIE, R. (Org.). *Publications in American Archaeology and Ethnology*, v. 45, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1952.
- _____. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987.
- NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.
- OLIVEIRA, João Oliveira. “A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história”. In: _____. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 1999. p. 99-123.
- 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. 2011. Tese (Doutorado em História), Departamento de História, Unicamp, Campinas.
- OSHIRO, Julieta Hitomi. *Educação para a Saúde nas instituições de saúde Pública*. 1988. Dissertação (Mestrado), Programa de Filosofia da Educação, PUC, São Paulo.
- PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: The American Indian and The Origins of Comparative Ethnology*. New York: Cambridge University Press. 1982.
- PANET, Rose-France de Farias. *I-mã a Kupên prâm’: prazer e sexualidade entre os Canelas*. 2010. Tese (Doutorado em Políticas Públicas e em Antropologia), Universidade Federal do Maranhão, São Luís; École Pratique de Hautes Études, Paris.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PICQ, Manuela Lavinas; TIKUNA, Josi. “Sexual modernity in Amazônia”. *E-international relations*. Disponível em <http://www.e-ir.info/2015/07/02/sexual-modernity-in-amazonia/>, 2015. Acesso em: ago. 2015.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- RAMINELLI, Ronald; SILVA, Bruno da. “Teorias e imagens antropológicas na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-1792)”. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. Hum.*, v. 9, n. 2, p. 323-342, 2014.
- RAMOS, Alcida Rita. “O índio hiper-real”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 10, p. 5-14, 1995.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- _____. “Arte Índia”. In: _____. (Ed.). *Suma etnológica brasileira: arte índia*. v. 3. Petrópolis: Vozes, 1986.

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

RIFKIN, Mark. *When did Indians become straight? Kinship, the history, and Native Sovereignty*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *A caminhada de Tanyxiwê: uma teoria Javaé da História*. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia), University of Chicago, Chicago. [versão em português]

RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios do Brasil*. v. I. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/CNPI, 1946.

ROSA, Patricia Carvalho. “Romance de primas com primas e o problema dos afetos: parentesco e micropolítica de relacionamentos entre interlocutores Tikuna, sudoeste amazônico”. *Cad. Pagu*, n. 41, p. 77-85, 2013.

ROSÁRIO, José Manuel. “História dos índios cavaleiros, ou da nação guaycurú, escripta no real presídio de Coimbra por Francisco Rodrigues do Prado – Traslada 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.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. “Administração Colonial e Legislação Indigenista na Amazônia Portuguesa”. In: DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Os Senhores dos Rios: Amazônia, História e Margens*. Rio de Janeiro: Campus, 2003. p. 123-139.

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

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

SANTOS, Amédias Germano dos. *Poder e violência do discurso*. 2005. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica), PUC, São Paulo.

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*. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação Escolar), Araraquara, UNESP, 2009.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCURO, Giulia. *Paradigmi scientifici e narrativi dell'omosessualità nella letteratura francese dell'Ottocento (1810-1905)*. 2014. Tese (Doutorado em Filologia Moderna), Ciclo XXV, Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli.

SILVA, Ana Rosa Clochet da. *Inventando a Nação. Intelectuais ilustrados e estadistas luso-brasileiros no crepúsculo do Antigo Regime Português: 1750-1822*. 2000. Tese (Doutorado em História), IFCH, Unicamp, Campinas.

SILVA, Laionel Vieira da; BARBOSA, Bruno Rafael Silva Nogueira. “Entre cristianismo, laicidade e estado: As construções do conceito de homossexualidade no Brasil”. *Mandrágora*, São Paulo, Universidade Metodista de São Paulo, v. 21, n. 2, p. 67-88, 2015.

SILVA, Paulo de Tássio Borges da. “Há lugar para a homossexualidade num regime de índio?”. Em: VI Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura – ABEH. *Anais...* Salvador, 2012.

SCHWARTZMAN, Simon. *A formação da comunidade científica no Brasil*. Rio de Janeiro: FINEP;

São Paulo: Editora Nacional, 1979.

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: Itatiaia, 2000.

STADEN, Hans. *Primeiros registros escritos e ilustrados sobre o Brasil e seus habitantes*. São Paulo: Terceiro Nome, 1999.

STEINEN, Karl von den. “Entre os Boróros”.⁶⁶ *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Tomo LXXVIII, parte II, p. 391-490, 1915.

STEPAN, Nancy. “A Eugenia no Brasil – 1917 a 1940”. In: HOCHMAN, Gilberto e ARMUS, Diego (Orgs.). *Cuidar, Controlar, Curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004. p. 331-391.

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.

THEVET, André. *Singularidades da França Antártica: a que outros chamam de América*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TORRÃO FILHO, Amílcar. *Tribades galantes, fachonos militantes: homossexuais que fizeram história*. São Paulo: Summus, 2000.

TORRES, Maristela Souza. *Mulher karajá. Desvendando tradições e tecendo inovações: diálogo sobre as demandas de gênero*. 2011. Tese (Doutorado), PUC, São Paulo.

TOTA, Martinho. *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS, UFRJ, Rio de Janeiro.

_____. “Eixos, nexos e câmbios da diferença: discursos e trajetórias políticas envolvendo etnicidade, homossexualidade e religião”. *Bagoas: Revista de Estudos Gays*, v. 7, p. 295-322, 2013a.

_____. *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013b.

_____. “Cinco Vidas: travestilidades, gênero, sexualidades e etnicidades no interior da Paraíba”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 58, n. 2, 2015.

TRAILITO. “Entre dois mundos: Entrevista com Jerá Giselda, líder Guarani e Professora”. *Revista Trailiton*, 2010. Disponível em: <http://companhiadolatao.com.br/trailito/wp-content/uploads/2011/01/trailito02-jera.pdf>. Acesso em: set. 2014.

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*, v. 35, n. 3, p. 613-636, 2002.

66 Tradução do cap. XVII do livro *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, por Basílio de Magalhães.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 6.ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

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”. In: _____ (Org.). *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 41-66.

_____. *A heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. “Moralidades brasileiras: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista”. In: NOVAIS, Fernando (Org.). *A história da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 221-273.

_____. “The Nefarious and the Colony”. In: JOHNSON, Harold; DUTRA, Francis (Orgs.). *Pelo vaso traseiro: Sodomy and Sodomites in Luso-Brazilian History*. Tucson: Fenestra Books, 2007. p. 337-367.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *Historia geral do Brazil, isto é, do descobrimento, colonização, legislação e desenvolvimento deste estado, hoje imperio independente, escripta em presença de muitos documentos autenticos recolhidos nos archivos do Brazil, de Portugal, da Hespanha e da Hollanda*. Tomo primeiro. Rio de Janeiro: Casa de E. e H. Laemmert, 1854.

VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2003.

WAGLEY, Charles. *Welcome of Tears*. Oxford: 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.*, v. 43, n. 1, p. 13-59, 2000.

YOUNG, Robert J. C. *Desejo Colonial*. São Paulo: Perspectiva, 2005. Formato:

SOBRE O AUTOR

Estevão R. Fernandes é mestre em Antropologia e Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Brasília. Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Mestrado em Histórias e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia e professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de do Mato Grosso. Realizou doutorado sanduíche na Duke University (Carolina do Norte, EUA) sob orientação do Prof. Walter Mignolo. Publicou, juntamente com Barbara Arisi, o livro “Gay Indians in Brazil: Untold Stories of the Colonization of Indigenous Sexualities” pela Springer International Publishing (2017). Atualmente a dupla está escrevendo o livro “Queer Indians in Latin America – Forbidden Chapters of Colonial History”, a ser publicado pela mesma editora (lançamento previsto para 2020).

Formato: 16x23
Tipologia: Adobe Caslon Pro
Papel: Polén 80g / m2 (miolo)
Cartão Supremo 250g / m2

2019
Curitiba/Paraná

Não encontrando nossos títulos na rede
de livrarias conveniadas e informadas em nosso site
contactar a Editora Brazil Publishing:
Tel: (41) 3022-6005
www.aeditora.com.br
aeditora@aeditora.com.br