



GALERIA OUTRORA

CASA-GRANDE & SENZALA

trangeiro. É o infiel que se trata como inimigo indigena, e não o individuo de raça diversa ou diferente.

Bryce atinou com o sentido religioso da ação hispânica da América. "Religion has been past almost as powerful a dissevering force as racial antagonism", escreve ele. E acrescenta: "In the case of the Spaniard and the Portuguese, not as soon as the Indians had been baptized, many differences seem insignificant." Principais — poderia ter adiantado — portugueses ainda mais — pensos. Este — do c — buros

principal exigencia era professar o corria Católico Whitall antes de casar-se com odo que Gaspar van tanto à familia Mello, a religião da noiva, Do fidalgo holandês, seus compatriotas que não perdoaram nunca Wanderley no Brasil gueses e para o pa-

idade para com o es-do século XVI. raizes das da de nen ses mas do opolita e heterog



Joyce Farias
Nanquim e aquarela

**“Como se não fossem mulheres”:
a presença de “mulheres-homens”
indígenas em relatos coloniais
(Brasil, século XVI)**

“As if they were not women”: the presence of indigenous
“men-women” in colonial reports (Brazil, 1500’s)

Taís Cristina Jacinto Pinheiro Capucho

RESUMO: Este artigo propõe-se a analisar as visões sobre a mulher na modernidade e no espaço colonial da América Portuguesa, bem como a sua presença nas narrativas coloniais, que ressaltam ações de mulheres indígenas desviantes ao modelo europeu de mulher, consideradas como "mulheres-homens". Entendemos que a repreensão dos comportamentos dessas mulheres por parte dos cronistas e missionários portugueses, não representava uma repreensão por parte da própria sociedade indígena, que poderia entender as atitudes narradas como normais em sua estrutura social.

Palavras-chave:

Sexo; Gênero; História das mulheres; Mulheres indígenas; Século XVI.

ABSTRACT: This article proposes an analysis of women in modernity and on Portuguese America colonial space, as well as their presence on the colonial narratives that project actions of indigenous women who unveiled the European model of women, the so-called "men-women". We understand that the reproof of these women by the Portuguese chroniclers and missionaries does not represent a reproof by the indigenous society, which could comprehend the narrated attitudes as normal in its social structure.

Keywords:

Sex; Gender; Women's History; Indigenous Women; Sixteenth Century.

Introdução

Os relatos coloniais sobre as terras da América Portuguesa e os povos indígenas que nela habitavam, por muito tempo foram tomados como narrações dos fatos concretos. Somente a partir do estabelecimento da Nova História, que se propunha a pensar a documentação de forma crítica e indagante, que as narrativas desses relatos começaram a ser questionadas e postas em cheque, não mais entendidas como retrato da realidade, mas como uma das possíveis interpretações sobre ela.

Trabalhos que colocam novas questões às fontes que há muito são estudadas surgem com mais frequência. Isso faz com que, a partir dos mesmos documentos, diversos aspectos das sociedades a eles relacionados sejam desvelados. O esforço tem se voltado não somente para a compreensão do imaginário europeu ao redigir esses documentos, atribuindo seus códigos e valores sociais a tudo que encontravam, como tem sido realizada também uma dedicação, de certa forma etnográfica, que busca compreender as possíveis lógicas das sociedades indígenas descritas, escondidas pelo véu do eurocentrismo dos narradores. Tomamos as crônicas coloniais como documentos representativos de visões de mundo, e, por isso, devemos ter muito cuidado ao analisar as narrativas neles presentes. É preciso manter o olhar crítico a todo momento para conseguir, quando possível, ultrapassar as barreiras ideológicas e tentar compreender como as sociedades que estavam sendo narradas entendiam seu próprio mundo – bem como o novo universo que estava sendo construído. Uma análise crítica e questionadora, colocando como foco central das perguntas os povos indígenas e suas lógicas internas, quando associada à bibliografia pertinente, consegue nos fornecer um arcabouço para que possamos delimitar as requeridas respostas.

É nesse esforço que este trabalho se insere. Por meio da análise de conteúdo de trechos do padre Pero Correia e do cronista Pero de Magalhães Gândavo, relacionados com narrativas modernas e o estudo etnográfico de Pierre Clastres, buscamos compreender de que forma se construíam as visões sobre a mulher indígena no espaço colonial da América Portuguesa, bem como a sua presença em papéis controversos, que seriam transgressores ao modelo europeu de mulher.

A mulher na modernidade

O papel do feminino na Idade Moderna era claro: às mulheres era destinado o espaço doméstico, eram circunscritas à vida privada. Sua ação em espaços públicos não era concebida, uma vez que não somente eram seres frágeis, que não teriam capacidade para exercer feitos de mando, mas principalmente porque eram perigosas à vida em sociedade. Assim, a reclusão imposta a esse grupo social estava fortemente relacionada à necessidade do controle de suas ações. Os perigos que se apresentavam ao deixar a mulher livre na sociedade eram vários, todos intrinsecamente relacionados à sua faculdade diabólica. Segundo Delumeau (1989), a mulher era tomada na modernidade como “perigoso agente de Satã”,¹ podendo exercer ações que desviassem as condutas dos homens e da sociedade; ela era motivo de medo, principalmente na lógica judaico-cristão, estruturante da modernidade Ocidental.

1 DELUMEAU, Jean. “Os agentes de Satã: A mulher”. In: _____. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 462.

As mulheres não resistem às tentações da carne, lançam mal olhado, tagarelam sobre tudo, facilmente dão ouvido às artimanhas do diabo e, em casos extremos, são bruxas e cometem infanticídio – crime máximo contra o aspecto maternal de sua existência. Essa natureza corruptiva e corruptora da mulher estaria evidente desde Eva, tendo sido esta a culpada pela depravação da espécie humana, o que coloca sobre as mulheres a marca do pecado desde o primórdio da humanidade. Dessa forma, controlar a mulher seria uma obrigação social, um meio de manter a paz e o equilíbrio, e mantê-la no âmbito doméstico, sendo mediada socialmente através de seu marido, seria uma eficaz estratégia de contenção. Tomando a pregação de Bernardino de Siena, padre franciscano italiano que viveu no século XV,

É preciso varrer a casa? – Sim. – Sim. Faze-a varrê-la. É preciso lavar de novo as tigelas? Faze-a lavá-las. É preciso peneirar? Faze-a peneirar, faze-a então peneirar. É preciso lavar a roupa? Faze-a lavá-la em casa. – Mas há a criada! – Que haja a criada. Deixa fazer a ela [a esposa], não por necessidade de que seja ela que o faça, mas para dar-lhe exercício. Faze-a vigiar as crianças, lavar os cueiros e tudo. Se tu não a habituas a fazer tudo, ela se tornará um bom pedacinho de carne. Não lhe deixes comodidades, eu te digo. Enquanto a mantiveres atenta, ela não permanecerá à janela, e não lhe passará pela cabeça ora uma coisa, ora outra.²

Bernardino de Siena recomendava ao marido, então, que ocupasse sua mulher, que desse a ela todos os afazeres domésticos – mesmo que existisse uma criada para fazê-los –, que a habituassem a fazer tudo, o tempo inteiro, dentro do espaço de casa, para que não lhe houvesse tempo de pensar nas perdições diabólicas às quais era propensa.

O aprisionamento da mulher na vida doméstica, contudo, muitas vezes não seria o suficiente para coibi-la de sua natureza impura. Eram necessárias outras formas de contenção, manifestadas como ações diretas de violência – que não apenas eram justificadas pelos discursos de medidas protetivas, mas incentivadas por eles.

A sugestão de que os maridos deveriam agredir suas mulheres era frequente. Diversos manuais sugeriam que eles deveriam aplicar a força e nelas bater se demonstrassem comportamentos inadequados. Para além disso, a morte de mulheres não era tomada, no plano discursivo do senso comum da época, como tragédia, mas como livramento por parte dos maridos. Ou seja, não somente a violência era justificada, mas a morte, o que demonstra um discurso propício a inocentar maridos que assassinassem suas esposas. Delumeau apresenta alguns dizeres comuns da época que eram bastante elucidativos quanto a essa questão: “Ora, quantas adivinhas de aldeia pereceram na época das fogueiras! Então, por que o homem lamentaria a morte de sua esposa? Esse falecimento não é um favor que Deus faz ao marido?”, “Luto de mulher morta dura até a porta.”, “Deus ama o homem quando lhe tira a mulher com quem já não sabe mais o que fazer”, “A quem Deus quer ajudar morre-lhe a mulher”.³

Um outro exemplo é o livro publicado em 1565 pelo alemão Adam Schubert, *O diabo doméstico*, no qual incentiva maridos a baterem em suas mulheres com bastões, sobretudo se mostrarem que são um “verdadeiro demônio”, uma “mulher-homem”.⁴ Aqui, além do tema do incentivo à violência,

2 Bernardino de Siena apud Idem, p. 477.

3 Idem, p. 514.

4 Idem, p. 510.

aparece um termo importante para a compreensão do que era o sexo na modernidade, e que muito interessa a discussão proposta por este trabalho: “mulher-homem”.

Antes de chegar às “mulheres-homens”, falemos sobre o sexo. Thomas Laqueur, em *Inventando o Sexo*, apresenta reflexões interessantes sobre o entendimento da questão sexual através dos tempos, das quais nos interessa a discussão realizada acerca da modernidade. Segundo apontado por Laqueur (2011), até o século XVIII teria existido um sexo único, que tomava a anatomia masculina como base.⁵ Ou seja, tanto homens quanto mulheres possuiriam pênis. Contudo, o homem possuiria desenvolvimento pleno de sua forma, apresentando seu membro sexual completamente crescido e externo em seu corpo. A mulher, por outro lado, possuiria deficiência, tendo seu pênis ficado “retido” no lado de dentro de seu corpo, não exteriorizado. Isso ocorreria porque, de acordo com médicos e estudiosos da Renascença, o corpo feminino era “frio”, e essa frieza prejudicava o efetivo desenvolvimento de suas características. Já o corpo masculino, carregado de calor, forneceria o ambiente ideal para que os aspectos corpóreos se manifestassem plenamente. Mesmo a questão da maternidade, que vemos diretamente associada a mulher, como forma de exaltá-la ou cercá-la, dependendo das crenças sociais que envolvem o fenômeno maternal, era atribuída ao masculino. A mulher seria apenas o receptáculo do esperma do homem, que seria o real responsável pelo trabalho de concepção. Estas teses colocavam o homem diversos passos à frente da mulher na escala de perfeição; a mulher seria um “homem incompleto”.

Por outro lado, mesmo que o sexo fosse entendido como único, havia também a percepção pelo menos dois sexos sociais, que teriam atuações e deveres bastante diferentes – se não opostos, em alguns momentos – na sociedade.⁶ Essa diferenciação provinha mesmo da distinção da manifestação do sexo: aqueles que não atingiam a perfeição de seu desenvolvimento físico – as mulheres – também não atingiam seu ápice moral e pessoal. Como seres incompletos, voláteis e frágeis, a elas não poderiam ser confiadas posições sociais de relevância. Mesmo em sua consideração física, o sexo implicava em questões psicossociais. É o argumento de Laqueur: não somente o gênero,⁷ mas também o sexo, que geralmente tomamos como puramente biológico, é construído socialmente. Isto pode ser atestado quando percebemos a grande relação que tinham o aspecto físico do corpo com o aspecto comportamental do indivíduo que o possuía.

Acreditava-se que o comportamento inadequado dentro das lógicas de sexo poderia surtir uma mudança concreta de características físicas. Ou seja, ações que representassem “subversões” aos papéis atribuídos modificariam o biológico. Existiam diversos casos em que mulheres, por relacionarem-se com outras mulheres, vestirem-se como homens e buscarem exercer papéis sociais que a eles pertenciam, poderiam de fato “crescer um pênis”. Seriam as “mulheres-homens”. Essa transformação, contudo, somente poderia ocorrer nesses casos; homens nunca poderiam tornar-se mulheres. Uma vez que a natureza sempre tenderia à perfeição, era concebível que seres incompletos como as mulheres pudessem passar por um processo que as aproximaria do ideal. Elas já apresentavam um início de órgão sexual masculino interno, precisariam apenas de uma

5 LAQUEUR, Thomas. “Representando o sexo”. In: _____. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001, p. 153.

6 Idem, p. 170.

7 É importante ressaltarmos que o conceito de gênero não era concebido naquele momento. Ele é aqui mencionado como uma forma de localizar a tese de Laqueur dentro do campo dos chamados Estudos de Gênero, que costumavam tomar o sexo como conceito biológico e o gênero como conceito sociocultural, como oposições complementares. Assim, aponta-se para a contribuição de Laqueur, que afirma ser o sexo também conceito culturalmente construído, permeado de noções sociais e comportamentais que não podem ser desconsideradas ao analisar a interação do indivíduo com o corpo e suas significações identitárias.

condição anômala que gerasse o calor e as circunstâncias necessárias para que esse órgão crescesse, manifestando-se na área externa de seu corpo, para que atingissem o desenvolvimento completo. Os homens, contudo, que já haviam atingido este patamar, não poderiam retornar. Seu órgão sexual não poderia “entrar” em seu corpo, fazendo com que a natureza subvertesse sua própria ordem de perfeição. Uma vez plenamente desenvolvido, assim permaneceria.⁸

Assim, segundo Laqueur (2001), “durante grande parte do século XVII, ser homem ou mulher era manter uma posição social, assumir um papel cultural, e não pertencer organicamente a um sexo ou a outro”.⁹ É dessa forma que não somente manifestações biológicas posicionariam um indivíduo categoricamente em um espectro do sexo (uma voz mais grossa e um corte de cabelo mais curto, seriam associados, por exemplo, ao espectro masculino), mas a forma como ele apresentava-se socialmente, suas posturas, habilidades, desejos etc. Tudo poderia contribuir para a leitura social do sexo.

Essas categorias sociais múltiplas poderiam então, em diversos casos, dar origem às chamadas “mulheres-homens”, que, apesar de nascidas e criadas como mulheres, viveriam de um modo que questionaria sua condição social, o que faria com que aquela sociedade, como forma de compreender o fenômeno de mulheres subversivas, as definissem como homens – ou como algo intermediário, nem feminino, nem masculino. Algumas delas foram reconhecidas e aceitas como tal, e puderam viver com suas esposas e seus trabalhos de maneira relativamente normal. Outras foram queimadas em fogueiras.¹⁰ De todo modo, é interessante perceber a possibilidade de mudança da percepção em torno daquelas mulheres, combinado com seu caráter hostil. Era ameaçador que as mulheres tentassem sair dos espaços que os homens a elas destinavam, e, portanto, mesmo que a sociedade tivesse que por vezes transformá-las em homens para que pudessem fazer jus às suas demandas, ela o fazia. Mas as mulheres, entendidas como o conjunto de todas as características – biológicas e sociológicas – que as formavam, deveriam ficar contidas ao espaço privado. Tanto no que diz respeito ao aprisionamento no âmbito doméstico, quanto à normatização de suas ações, o que restava às mulheres era a domesticação.

As narrativas coloniais sobre gênero

Essas “mulheres-homens” não foram encontradas apenas na Europa. Um personagem que escreveu sobre elas foi Padre Pero Correia, jesuíta português que, estima-se, chegou ao Brasil em 1534. Falava fluentemente a língua tupi e, por isso, participou de diversas ações de evangelização. Segundo ele, em carta escrita em São Vicente, em 1551, existiam mulheres indígenas que viviam e apresentavam-se como essas europeias, sendo compreendidas também por meio desta compreensão sexual ambígua dos modernos.

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 prégarpolas manhãs de madrugada; e o

8 Idem, p. 176.

9 Idem, p. 177.

10 Ver Idem, p. 165-166; 172-176.

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.¹¹

Relato parecido é encontrado em Pero de Magalhães Gândavo, um português, que teria vindo à colônia para trabalhar na Fazenda do governo da Bahia, provavelmente entre 1558 e 1572. Seu livro “Tratado da Terra do Brasil”, publicado em 1576, foi, pelo que se sabe, o primeiro a ter grande repercussão sobre a colônia. Nela, o cronista narra o território como a terra das monstruosidades, destacando inclusive a presença de monstros marinhos. Dentre os fenômenos mencionados, encontramos as “mulheres-homens”:

Algumas índias se acham nestas partes que juram e prometem castidade, e assim não casam nem conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem no consentirão ainda que por isso as matem. Estas deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios como se não fossem mulheres, e cortam seus cabelos da mesma maneira que os machos trazem, e vão à guerra com seu arco e frechas e à caça: enfim que andam sempre na companhia dos homens, e cada uma tem mulher que a serve e que lhe faz de comer como se fossem casados.¹²

Percebemos, também no Brasil, mulheres que exerceriam funções sociais tomadas como masculinas, manifestando mesmo uma sexualidade homoafetiva. Essas práticas são apontadas, e repreendidas, pelos portugueses Correia e por Gândavo, como oriundas dos próprios povos nativos, não sendo fruto do contato do europeu; a quem caberia, na verdade, civilizar essas formas de barbaridade. Contudo, cabe a nós certos questionamentos: enquanto que no caso europeu, de forma geral, temos acesso aos discursos da própria sociedade em torno do tema da sexualidade, sabendo quais eram os pensamentos que circulavam e regiam as ações referentes à temática, não possuímos esse tipo de produção por parte das sociedades indígenas da época. Se as mulheres europeias que desviavam de seus papéis femininos eram tomadas como homens ou desviantes pela sua sociedade, não é difícil entendermos que os portugueses aqui chegando e se deparando com mulheres exercendo funções entendidas como masculinas e fazendo parte de relações homoafetivas, também as veriam como as “mulheres-homens” de sua sociedade. Isso é evidente em Gândavo quando menciona: “estas deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios como se não fossem mulheres”, e pensamento similar permeia Pero Correia: “a maior injuria que lhes podem fazer é chama-las mulheres”. Ou seja, essas mulheres estariam na visão dos autores, tal qual as “mulheres-homens” europeias, situadas em um espectro “outro” em relação ao feminino, o que permitiria que os autores dos relatos acima as percebessem mesmo como repulsivas ao “ser mulher”.

11 Padre Pero Correia apud FERNANDES, Estevão R. Homossexualidade indígena no Brasil: Um roteiro histórico-bibliográfico. *ACENO*, Vol. 3, N. 5, Jan. a Jul. de 2016, p. 17.

12 GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *Tratado da Terra do Brasil*. História da Província Santa Cruz. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980, p. 69.

Um caso contemporâneo que possuímos de quebra das lógicas de gênero em uma comunidade indígena é o relatado por Pierre Clastres em livro publicado em 1995, baseado em trabalho de campo com o povo Aché, nativo do Paraguai. No livro, o antropólogo dedica um capítulo ao caso de Krembegi, um indígena que, desde a infância, nunca teria se identificado com os papéis destinados ao homem em seu grupo. Assim, desde cedo teria aprendido a arte da cestaria, mantendo-se sempre acompanhado de mulheres, agindo e vivendo como elas. Clastres investiga porque Krembegi não teria sido excluído de seu grupo, mesmo desviando de suas normas, enquanto um outro indivíduo de seu grupo, Chachubutawachugi, também não exerceria as atividades masculinas, mas seria rechaçado por isso. Isso se daria pois Chachubutawachugi não estaria exercendo suas atividades de caça por conta de um momento de "má sorte" – *pane* –, sofrendo um período de exclusão de sua posição habitual, mas ainda tentando provar sua honra e condição. Isso o tornaria motivo de piada – a tentativa de manter algo que não merecia. Já no caso de Krembegi, o motivo que o colocava em condição diversa dos outros homens não era o *pane*, mas sua própria personalidade. Krembegi não era isolado ou caçado pois nunca havia se proposto a agir como um homem na maneira pela qual compreendia-se em seu grupo; por isso, era respeitado como os outros membros daquela comunidade.

Clastres (1995) relaciona também os aspectos de sexo e/ou gênero com os comportamentais. Segundo ele, para os Aché: "Homem = caçador = arco; mulher = coleta = cesta".¹³ Sendo Krembegi um artesão, fabricante de cestas, vivendo no núcleo feminino de seu povo, inclusive nas moradias das mulheres, e mesmo mantendo relações sexuais com outros homens¹⁴, será que poderia ao menos ser considerado homem? Pela narração de Clastres do convívio de Krembegi com os Aché, e até mesmo de suas interações com ele, parece que sim – o próprio Clastres afirma que ele não é uma mulher¹⁵. Assim, nos perguntamos também que categorias poderiam ser utilizadas para definir o sexo, então. A relação simplista apresentada por Clastres, apesar de interessante por trazer à tona a questão cultural para o debate da divisão sexual das sociedades indígenas, carece de explicação aprofundada, tornando-se superficial quando contrastada com sua própria narrativa. Toda a organização sexual estaria fundamentada em torno da caça e da coleta? E, mais especificamente, do arco e da cesta? Se sim, de que forma isso estruturaria as relações? Por que Krembegi, dedicado a cestaria, seria considerado um homem, mesmo pelo autor? Se Krembegi for, de fato, homem, dedicado ao trabalho de cestaria por toda a sua vida, quais motivos foram atestados para que as relações de sexo e de produção sejam tomadas como tão rígidas e imbricadas?

Mesmo sem responder às questões propostas – que cabem a outro trabalho –, ou mesmo até porque elas foram colocadas, é importante destacar que a problemática no caso Aché não parece ocorrer exclusivamente por conta de questões de sexo. A aceitação de Krembegi na comunidade enquanto um homem que exerce papéis femininos nas mais diversas esferas de sua vida, principalmente quando contrastada com o repúdio a Chachubutawachugi, homem que se afirma como tal, mas que está impedido de exercer efetivamente sua condição, parece residir na questão do reconhecimento. Krembegi nunca se propôs a agir como um homem Aché e, portanto, isso não o foi cobrado. Contudo, Chachubutawachugi se comprometeu com aquele grupo a desempenhar determinado papel, e o acordo não foi cumprido; por esse motivo, sofria as consequências de sua falha social. A questão premente poderia não ser, portanto, a sexual, mas a honrosa, que dizia

13 CLASTRES, Pierre. Vida e morte de um pederasta. In: *Crônica dos Índios Guayaki*: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. Tradução Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, p. 212.

14 Idem, pp. 214-215.

15 Ibidem.

respeito ao cumprimento de deveres sociais.

Peço, agora, licença para que seja realizada uma transposição temporal, que nos fornecesse ferramentas para lidar com a documentação estudada. Se tivessem os modernos se deparado com casos como o de Krembegi, como os teriam avaliado? Krembegi, por ser homem, não poderia tornar-se mulher, mas se o caso fosse contrário teríamos, sem dúvida, mais um relato sobre “mulheres-homens”. À mulher seria atribuída a vontade de tornar-se homem e o desvio da sociedade circundante. Contudo, tomando mesmo como base o caso dos Aché, a ordem social estava comprometida? Havia grave desvio de conduta? Ao que nos parece, não. Os Aché inclusive respeitavam Krembegi e seus afazeres, não parecia haver conflito. O que não é o caso dos europeus, por exemplo, que incentivavam e justificavam a violência contra aqueles que exerceriam funções designadas ao espectro sexual oposto.

A presença de “mulheres-homens” nos relatos coloniais é mais representativa da sociedade moderna portuguesa que da sociedade indígena da época. Ela muito nos evidencia sobre as transposições de códigos culturais na compreensão do “estranho selvagem”, que foi comum durante todo o processo de colonização da América Portuguesa.

Conclusão

A visão da mulher como ser imperfeito e volátil, perigosa à sociedade, fez com que diversos mecanismos de controle de sua sexualidade e sociabilidade fossem estabelecidos. Aquelas que ousassem questionar o que a elas era imposto deixavam de ser vistas como mulheres, passando a fazer parte de categorias que buscavam compreender como seres inferiores seriam capazes de realizar as mesmas ações que aqueles pelos quais eram preteridas.

O encontro com essas mulheres no espaço colonial é intrigante. Atestamos, de acordo com a narrativa, a presença de mulheres que exerceriam papéis diversos dentro da divisão do trabalho nas sociedades indígenas, e mesmo que mantinham relações sexuais com outras mulheres. Se essas mulheres de fato existiram, ou se foram incorporadas pelos autores aos seus textos como forma de apresentar a mulher como o ser diabólico que era, não sabemos. Estevão Fernandes interpreta esses relatos como evidência do "lesbianismo" indígena.¹⁶ Se buscarmos nesses textos a etnografia, e entendermos que essas mulheres indígenas estavam presentes, mas foram narradas de forma inventiva e permeada pelo imaginário europeu da época, podemos chegar a conclusões semelhantes à de Fernandes.

O que coloco é, principalmente, que não necessariamente as sociedades com as quais se depararam Correia e Gândavo consideravam aquelas mulheres como homens, ou mesmo como desejosas de sê-los. Talvez essas atitudes fossem comuns para aqueles povos, que lidavam com essas situações de forma cotidiana, enquanto que, para os europeus, eram um questionamento ao estabelecimento da ordem social. É difícil responder a essa indagação quando não temos acesso a documentos da época produzidos pelos próprios povos indígenas que estavam sendo descritos. Entretanto, é de extrema importância que essas perguntas sejam feitas, uma vez que sabemos que os documentos históricos não são descrições fiéis da realidade, e as crônicas e relatos sobre a colonização não fogem a isso. Tudo que é produzido pelo homem é recheado de interesses e intencionalidades, além do aspecto subjetivo permeado pelo imaginário social.

Quando nos propomos a olhar para a documentação histórica, e, especificamente, para os relatos coloniais, de formas diferentes, podemos também encontrar respostas e reflexões que nos engajem em uma busca de uma História múltipla, contribuindo para a construção de narrativas cada vez mais diversas e democráticas.

16

FERNANDES, Estevão R. Homossexualidade indígena no Brasil: Um roteiro histórico-bibliográfico. *ACENO*, Vol. 3, N. 5, Jan. a Jul. de 2016, pp. 14-38; _____. Ser índio e ser gay: tecendo uma tese sobre homossexualidade indígena no Brasil. *Etnográfica* [Online], vol. 21 (3), 2017.

Referências bibliográficas

Documentação histórica

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *Tratado da Terra do Brasil*. História da Província Santa Cruz. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980.

Livros

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980 . v. 1.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. *Imagens de canibais e selvagens do Novo Mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV-XVII)*. Tradução Marcia Aguiar Coelho. São Paulo: Editora da Unicamp, 2017.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização*. São Paulo: Jorge Zahar, 1996.

Capítulo de livro

CLASTRES, Pierre. Vida e morte de um pederasta. In: *Crônica dos Índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Tradução Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, p. 201-222.

DELUMEAU, Jean. "Os agentes de Satã: A mulher". In: _____. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 462-522.

FERNANDES, Estevão R.; ARISI, Barbara M. "Between the Cross and the Crow": Missionaries and Indigenous Sexuality". In: _____. *Gay Indians in Brazil: Untold stories of the Colonization of Indigenous Sexualities*. Springer International Publishing, 2017, pp. 7-28.

LAQUEUR, Thomas. Representando o sexo. In: _____. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, pp. 151-188.

SCOTT, Joan. "Gênero uma categoria útil para análise histórica". 1996. Traduzido de: SCOTT, Joan. "Gender: a useful category of historical analyses". In: _____. *Gender and the politics of history*. New York, Columbia University Press. 1989.

Artigo de coletânea

RAMINELLI, Ronald. "Eva tupinambá". In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto/Unesp, 2001, p. 11-44.

Artigo de periódicos

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Imagens de Índios do Brasil: o século XVI*. Estudos Avançados, 10, 1990, p. 91-110.

FERNANDES, Estevão R. Ser índio e ser gay: tecendo uma tese sobre homossexualidade indígena no Brasil. *Etnográfica [Online]*, v. 21, n. 3, 2017.

_____. Homossexualidade indígena no Brasil: Um roteiro histórico-bibliográfico. *ACENO*, v. 3, n. 5, Jan./Jul. 2016, p. 14-38.

Tese acadêmica

MONTEIRO, John M. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tesea apresentada ao concurso de livre docência no departamento de antropologia na Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001.