

Amazonas Brasileiras : impossível realidade?

Tânia Navarro Swain*

Resumo : Os discursos em torno da existência das “Amazonas” mostram-nos como quadros de pensamento de uma época forjam os fatos e constroem a verdade histórica, na medida em que o pensável representa o possível. A história assim construída apaga de sua narrativa ou da memória social relações humanas que não se adaptavam à concepção binária do vivendo entre si, por sua própria escolha, perde seu sabor da realidade ao longo dos séculos: no século XVI, os discursos dos colonizadores no Brasil consideravam-nas reais; no século XVIII, a dúvida se instala com firmeza e, no século XX, as Amazonas brasileiras são enviadas ao domínio do ilusório, do fantástico. A história nos mostra, assim, os valores e os significados que a permeiam e constroem.

Palavras-chave: imaginário social; gênero; história; memória.

Abstract: The author brings up a discussion about the “Amazonas”, the legendarian women’s society originated from the Brazilian sixteenth century in order to analyze how thoughts and believes of a given time shape the real facts in the process of a historical development, which ends up erasing from people’s narrative or social memory those relationships that contradicts the dominant values and constructs. To this phenomena the author relates the possible existence of the Amazonas in different times: in the sixteenth century, the colonists thought they were real; in the eighteenth century, there is a strong doubt about their existence; finally in the twentieth century, they no longer exist as historical fact, but as fantastic beings only. Thus, the author stresses on the roles social values and cultural meaning play in the making of history.

Key words: social imaginary; gender; history; memory

* Professora do Departamento de História da Universidade de Brasília-UnB, doutora em História pela Université de Paris III, Sorbone Nouvelle; Pós-doutora pela Universidade de Montreal, Québec, Canadá, onde lecionou durante um semestre; à mesma época, foi professora convidada na Université du Québec à Montreal, (UQAM), associada ao IREF, Institut de Recherches et d’Études Féministes. Ministra um curso de Estudos Feministas na graduação e trabalha na área de concentração com a mesma denominação na pós-graduação. Publicou, em 2000, o livro *O que é lesbianismo*, pela Brasiliense, e organizou um número especial “Feminismos: teorias e perspectivas” da revista *Textos em História*, lançado em 2002. Organizou igualmente os livros *História no Plural*, e *Mulheres em ação- práticas discursivas, práticas políticas* este em parceria com Diva do Couto Gontijo Muniz, além de vários artigos em revistas nacionais e internacionais. Email: anahita@terra.com.br

Amazonas no Brasil? Esta pergunta poderá provocar sorrisos incrédulos, talvez sardônicos em expressões sérias, “academicamente” corretas. Este tema, entretanto, será o fio condutor para a tarefa que aqui me proponho; a decodificação dos sentidos que circulam enquanto verdades ou mentiras em formações sociais singulares, que tornam certas questões pertinentes e outras risíveis ou descartáveis. Não procuro, assim, uma realidade perdida ou nunca encontrada, nem a prova da existência das Amazonas no Brasil, mas a significação que pode ter a possibilidade de sua existência.

Mas o que é o real? Claude Gilbert Dubois afirma que o real [e o imaginário que se impõe como tal, que apaga toda possibilidade de existência fora de seus limites. Explica assim que “As pretensões realistas, levadas a seu extremo, revelam seus suportes imaginários: estes são as manifestações de um imaginário especular que consiste em que a imagem dá acesso a um real objetivo, enquanto coloca em cena o teatro de seu interior, materializando o desejo do sujeito.”(DUBOIS,1985:30) Ou seja, são as representações do mundo que o instituem enquanto realidade definida. A subjetividade inexorável de toda leitura e produção textual afasta a possibilidade de uma única certeza no discurso histórico em relação aos referentes reais.

A História, ficção? Sim e Não. Sim, na medida em que os traços do factual são mediatizados pela interpretação, com a intensa participação da imaginação do(a) historiador(a) (DUBY & LARDREAU,1989:35-59); os indícios são pois os signos que pedem a decodificação, e o peso de sua materialidade indica certos caminhos. Assim, temos a História, um discurso dotado de historicidade, oriundo de uma certa realidade que marca suas condições de produção específicas, delimitando as representações feitas sobre o mundo, no mundo, conferindo-lhe o selo de História-realidade ou História-ilusão. Falar assim das Amazonas no Brasil é um pretexto para falar da historicidade da própria História e da construção de gêneros em seus discursos, que fundam as tradições e inauguram a memória de fatos, considerados, assim, como **possíveis** ou totalmente evacuados da ordem do real.

Régine Robin denomina “sociograma” esta grade analítica que transforma em discurso interpretativo a realidade percebida do mundo. Este sociograma, segundo a autora, “[...] é uma concretização, uma atualização do imaginário social em sua

indecidibilidade [...] que não cessa de se transformar,[...] por precipitação, no senso químico do termo, deixando resíduos do tipo ‘clichê’, *doxa*, estereótipo, ou por acrescentar novos elementos, por mudanças de lugar, enfim, pela evolução de uma estrutura aberta.”(ROBIN,1995:58-59)

Deste modo, a História-interpretação parte de um sociograma dado, o do presente, da atualidade, para tentar iluminar os sentidos que percorrem o horizonte de significação do passado. Em sua pluralidade e em sua rede de especificidades geográfica e temporal, os sentidos indicam a multiplicidade do real.

Impossível a existência das Amazonas? Impossível por quê e quando? O caminho indicado por Foucault, da inversão das evidências, tem uma outra face: a da inversão das impossibilidades. Quem fala, em que situação, a quem?(FOUCAULT,1971) Da mesma forma pode-se indagar: quem oculta, obscurece, que lugar de fala e de autoridade permite o recorte do real e a definição de seus limites? A historiadora tem portanto, como tarefa, não somente auscultar os silêncios da história, mais igualmente observar a proliferação dos discursos e seus sentidos plurais – o dito – que nos indicam suas condições de produção nas representações sociais e de gênero. O possível e o impossível se encontram assim re-desenhados na talagarça da História que conhecemos e na qual cremos. pois o que a História não diz, nunca existiu. Ao menos na ordem do discurso do verdadeiro, do possível.

Mas de onde vêm as certezas em relação ao verdadeiro e ao falso, ao ilusório? As constelações de sentidos, as condições de possibilidade de enunciação e de representação, os regimes de verdade são formulações diferentes para explicar os esquemas de análise e de produção do discurso sobre a realidade, histórica ou outra qualquer.

No domínio das relações humanas são as representações paradigmáticas que estabelecem as margens, os limites, as exclusões. A existência das Amazonas não foi sempre colocada em dúvida, como veremos. Nesta ótica, é importante sublinhar aqui a noção de *razão histórica* que atravessa as ciências sociais atualmente (MORICONI,1994); esta noção indica a incontornável historicidade de toda ação, pensamento ou disciplina cujas raízes se encontram solidamente ancoradas no solo que as alimenta, realidade em um momento, ficção no instante seguinte.

Inapreensível realidade, como fazer sua história? A análise das práticas discursivas e de suas condições de produção, da problemática que se esboça a partir de uma temática dada, envia-nos à noção de uma história mais global, já que singular: a história de um lugar de significação.

A dimensão evolutiva da história é assim descartada; o interdiscurso, entretanto, contém os núcleos imaginários/representacionais que podem se atualizar a todo momento, em redes de sentido dissemelhantes, das quais dependem sua força e sua pregnância.

Encontramos, desta forma, nas Amazonas, um núcleo imagético que se reproduz ao longo dos séculos com uma posição totalmente diferente em relação à realidade de sua existência e ação no mundo. Do século XVI ao XX as Amazonas foram traduzidas sob a forma de mulheres reais, de fantasia, irrealidade, impossibilidade ou simplesmente como resultante de um defeito biológico ou de caráter em certas mulheres. Para cada momento, sentidos, significações, interpretações diversas.

Mas qual seria a importância de falar de Amazonas brasileiras neste lugar e tempo de tantos feminismos, de tantas ações cujo alcance político pode ser imediato e concreto? Ora, o gênero, como sugere Joan Scott (1988:125-149), é uma referência decisiva na instauração do poder político, no domínio do institucional e do simbólico. A distinção binária de gêneros atravessa o discurso social, do senso comum à filosofia, dando lugar assim às posições de poder, hierarquizadas e assimétricas.

A imagem das Amazonas assombra o imaginário social em sua negação absoluta da norma, e sua incorporação progressiva ao domínio do ilusório e do mítico assegura cada vez mais uma ordem patriarcal, masculina e heterossexual, onde os valores e as qualificações do feminino se centralizam na reprodução, logo, na maternidade. A exclusão das Amazonas do campo do racional e do conhecimento retira do imaginário sua existência eventual, enquanto brecha na ordem do falo e da dominação masculina; contribui, desta forma, à instauração de práticas normativas e institucionais de polarização de gêneros, baseadas no conceito do “natural”, do biológico determinante, de irresistível atração entre os sexos opostos, única trilha do possível.

No discurso do conhecimento “verdadeiro”, do conceito unificador que pretende desvelar a essência dos seres contida na natureza, o feminino é o irracional, o passivo, o

obscuro, o frágil, o dependente, o desamparado, acompanhado de uma fraqueza moral que se revela irresistível tendência ao mal.

Ora, na ordem do imaginário ocidental, as Amazonas são o irracional, o fantástico, a impossível realidade de mulheres em um mundo sem homens. Antítese das “verdadeiras” mulheres, as Amazonas são guerreiras, ativas, fortes e bravas. Independentes, homossexuais talvez, matadoras de homens, seriam elas a encarnação do mal latente no feminino? Seria seu mundo a ordem invertida da natureza que apela à destruição para o asseguramento do natural?

As Amazonas brasileiras aparecem, no século XVI, como o último avatar das imagens das mulheres guerreiras entre os Pictos, os Celtas (MARKALE,1979), das rainhas guerreiras como Bodicéia, Artemísia, Atalie¹. Herdeiras das Fúrias gregas, guardiãs do fogo sagrado das deusas, quem são elas? Enviadas sem cessar ao mito, à economia do impossível, seus corpos poderosos são uma imagem livre e invertida das mulheres agrilhoadas à sua “natureza” procriadora e fraca que aos poucos reduz seu lugar e seu papel no mundo.²

Com efeito, os espanhóis, como Francisco Orellana, relatam seus encontros com as Amazonas, suas lutas e suas derrotas, mas estas narrativas não são levadas a sério; tudo se passa como se, aprisionadas pela ordem do discurso, as Amazonas aparecessem como seres míticos para melhor reafirmar a ordem e a dominação masculina no mundo. Neste sentido, a heterossexualidade compulsória(RICH,1981), face encoberta da “natureza” generalizada do humano, é reforçada pelo seio da impossibilidade que marca a existência das Amazonas, mulheres sem homens.

Assim, os discursos na ocasião do descobrimento do Brasil e os que se seguem enquanto intérpretes ou comentadores apresentam, segundo suas condições de produção e percepção do mundo, representações diferentes sobre as Amazonas. Todos, entretanto,

¹ As mulheres guerreiras foram numerosas, mas o discurso oficial da história apagou-as de tal forma que a idéia mesmo de sua existência parece estranha. Bodicéia foi, por exemplo, uma rainha que defendeu suas terras (Inglaterra) contra os romanos; Artemísia combateu os gregos aliada à Dario, e Atalie aparece na Bíblia como rainha dos judeus, que, como sua mãe Jezebel, reintroduz entre eles o culto da Grande Deusa, Astarté.

² A situação das mulheres no Ocidente não foi sempre tal como estamos acostumados a pensá-la e, neste sentido, os estudos recentes sobre a época medieval, por exemplo, mostram mulheres ativas no mundo do trabalho e na política. Régine Pernoud conta mais de 100 profissões exercidas pelas mulheres entre os séculos XII e XIV.

estarão confrontados com a homossexualidade de índias e índios, da qual apenas entreabrem os lábios para falar.

Se a imagem é a do bom selvagem, como pensá-lo homossexual? A natureza não é mais o que era, diriam alguns. Como a nostalgia dos bons tempos, da boa ordem do mundo onde um homem era um homem e uma mulher uma fêmea. Na verdade, a nostalgia e a perplexidade circundam os discursos sobre as Amazonas e os costumes selvagens: onde estão as certezas passadas, as crenças inquestionáveis?

Os cronistas do século XVI tecem seus relatos em torno do olhar, descrevem o que vêem, e é o estranho e o maravilhoso que inundam esta visão (TODOROV,1977). O estranho, identificável pela reflexão, e o maravilhoso, urdido pelo sobrenatural, inexplicável desde sempre e para sempre. A aventura na qual se embarcam na busca do reconhecimento é o *lócus* ideal da epifania do maravilhoso e do abominável que marca a natureza e a humanidade nestas terras desconhecidas. As índias e os índios estão também marcados por esta ambigüidade, antropófagos, homossexuais, mais livres e nus, uma nudez perversa e ah! tão desejada!

Os índios do Brasil conheciam poucas restrições sexuais, e, fator de grande interesse para os estudos sobre o gênero, as categorias mulher/homem não eram definidas a partir do sexo biológico. Neste sentido, como apontam Nicole Claude Mathieu(1991) e Judith Butler (1990), é a experiência do gênero que constrói o sexo.

Com efeito, escolhe-se o pertencimento a um ou outro grupo, e a sexualidade é exercida segundo o desejo de cada indivíduo. O homossexualismo era uma prática como qualquer outra e não correspondia a nenhuma forma de exclusão, como se pode ver ainda hoje em algumas ilhas do Pacífico.

Gabriel Soares de Souza (1971:308), cronista e colonizador, mostra-se indignado por estas práticas e fala apenas dos homens:

“ [...] são muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não tem por afronta; e o que serve de macho, se tem por valente e contam esta bestialidade como proeza; e nas suas aldeias pelo sertão, há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas.”

Falar nunca é um ato neutro: falar é significar, trazer à comunicação valores, preconceitos e representações de gênero do emissor. Além disso, este discurso desenha imagens, cuja historicidade impõe paradigmas sexuais a uma realidade outra. Gandavo (1964:56-57), ainda no século XVI, tem um outro tipo de discurso onde aborda, rapidamente, um assunto extremamente constrangedor, a tal ponto que deixa a impressão que escreve ruborizado:

“ Algumas índias há que também entre eles determinam de ser castas, as quais não conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão ainda que isso as matem. Estas deixam todo exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios, como se não fossem fêmeas. Trazem os cabelos cortados da mesma maneira que os machos, e vão à guerra com sus arcos e flechas, e à caça perseverando sempre na companhia dos homens e cada uma tem mulher que a serve, com quem diz é casada, e assim se comunicam e conversam como marido e mulher.”

As palavras contêm aqui os valores e as representações de Gandavo: por exemplo, eram *castas*, logo, a sexualidade entre as mulheres, que afirma logo após, não existe, pois apenas “imitam os homens”. Atrela assim as tarefas sociais ao sexo biológico, reafirma a “natureza do social”, que seria de fato desmentida por estas práticas.

A escolha entre ser mulher ou homem aqui aparece de forma clara: se a mulher decide ser um homem, será considerada e aceita como tal. O indivíduo escolhe seu gênero, seu papel sexual na sociedade, o exercício de sua sexualidade e a direção de seu desejo e seu papel social assim se instala. Não havia imposição “natural” ou compulsão social à heterossexualidade.

Os discursos positivistas sobre a evolução ou sobre a selvageria não reduzem a importância destes relatos, cuja materialidade real nos escapa. Sua razão histórica, sua historicidade, a emergência na literatura do século XVI de uma sociedade cujos membros podiam escolher o gênero ao qual queriam pertencer constitui um acontecimento, uma ruptura na ordem do discurso. É uma brecha que se cria em nível de imaginário e abre os horizontes do possível na história e das transformações paradigmáticas do presente.

A existência das Amazonas insere-se perfeitamente neste quadro, e os relatos dos índios sobre estas mulheres que viviam entre si, sem necessidade ou apelo aos homens, intrigam e perturbam os cronistas. No século XVI, as mulheres haviam sido desalojadas, em grande parte, da vida política e econômica na Europa. No imaginário cristão que se tornava hegemônico na época, as mulheres eram representadas como seres mentalmente, moralmente e fisicamente frágeis.

Mãe, santa ou demônio, estas classificações não podiam suportar a imagem de guerreiras, de mulheres fortes e independentes, capazes de lutar, matar e assegurar sua sobrevivência na floresta. Possível realidade, impossível representação, como traçar os limites? Os cronistas caminham entre o maravilhoso e a terra firme de suas representações. O maravilhoso aparece para melhor desaparecer, para melhor assegurar o ordenamento do mundo, seus valores e suas imposições.

Os cronistas falam, muitas vezes, de mulheres guerreiras, que participavam das lutas contra os europeus. Selvagens, mas ainda assim mulheres, que partilhavam a vida dos homens, normais, enfim.

Gandavo (1964) explica que, entre os Aymorés, considerando-os povo, é um dos mais ferozes e selvagens:

“[...] As mulheres trazem uns pães tostados com que pelem.”

Explica em seguida que:

“ [...] não têm rosto direito a ninguém, senão a traição fazem a sua[...].Esses índios não vivem senão pela flecha, seu mantimento é a caça, bichos e carne humana.”

Mas, as Amazonas fazem parte de uma outra espécie, mulheres sem homens, indomáveis, ferozes, que semeiam o medo em torno delas. Enviadas ao maravilhoso, as Amazonas tornam-se possíveis aos olhos dos colonizadores, pois este maravilhoso tinha um lugar essencial no mundo do século XVI, mesmo que fosse apenas para melhor defender a ordem do “real”.

A aproximação feita pelos cronistas em seus discursos entre as guerreiras indígenas e as Amazonas gregas instaura um contrato veridictório ambíguo com seus

receptores de épocas posteriores, na medida em que o real apresentado é imediatamente conduzido à dimensão do mítico, do fabuloso, do ilusório.

Thévet (1983) explica longamente a origem das Amazonas brasileiras, descendentes de Pentésiléia, dispersadas no mundo depois da guerra de Tróia ou sobreviventes das Amazonas da África. Mas parece crer em sua existência e descreve seus costumes, habitat, alimentação, etc.

“[...] elas vivem separadas dos homens, e só raramente estão juntos[...]este povo habita em pequenas cabanas ou cavernas nos rochedos, vivendo de peixe ou de alguns animais selvagens, raízes ou de frutos nativos. Matam seus filhos machos assim que nascem[...] se é uma menina guardam-nas com elas exatamente como as primeiras amazonas faziam. Normalmente elas guerreiam contra algumas nações [...] Quanto aos prisioneiros elas os matam com suas flechas e não os comem como os outros selvagens, mas os que queimam até que sejam reduzidos a cinzas.”(THÉVET,1983:167)

Gabriel Soares de Souza (1971:337) alude igualmente aos combates travados entre essas guerreiras e o grupo dos Ubirajaras:

“ [...] são muitos temidos pelos *amoipiras*, com os quais tem guerra por uma banda e pela outra, com umas mulheres que dizem ter uma só teta, que pelejam com arco e flecha, e se governam e regem sem maridos, como se diz das amazonas; dos quais não podemos alcançar mais informações, nem da vida e costumes destas mulheres.”

Thévet (1983:167-168) narra também o encontro dos espanhóis com as guerreiras:

“[...] nossos peregrinos não haviam parado senão o necessário para se repousar e buscar alguns víveres, porque estas mulheres tão admiradas de vê-los com aquele equipamento que lhes era tão estranho reuniram-se logo de 10 a 12 mil em menos de três horas, meninas e mulheres nuas, mas com arco e flecha na mão, gritando como se tivessem visto seus próprios inimigos [...] ao que não quiseram resistir e em seguida se retiraram com sua honra preservada.”

Com efeito, se na ordem do discurso do século XVI as guerreiras são conduzidas à filiação da antiguidade não é para colocar sua existência em dúvida, mas, ao contrário, para reafirmá-la nas comparações efetuadas. Discurso ambíguo, entretanto, pois, se alguns valores da antiguidade grega se reatualizavam à época, o percurso do racional se opunha a um discurso impregnado pelas cores do mito. O maravilhoso que atravessa as representações cria um espaço possível para a existência de mulheres cujo modo de vida dispensa a presença e a companhia dos homens. Mas o maravilhoso não abriga o natural, e o Outro só aparece para reafirmar a identidade do Eu, do Nós.

O estranho (neste caso o Brasil) poderia perfeitamente abrigar o bizarro (as Amazonas), pois, no domínio da alteridade, as representações de gênero nos transformam a ordem do poder e das hierarquias do imaginário social.

Entretanto, em um outro quadro temporal, no século XVII, Condamine (1981:84), que navegou pelo Amazonas, também discorre sobre as mulheres guerreiras:

“ [...] ao longo de nossa navegação havíamos perguntado aos índios de diversas nações [...] se eles tinham conhecimento destas mulheres belicosas que Orellana teria encontrado e combatido.”

Acrescenta que as informações:

“[...] tendem a confirmar ter havido neste continente uma república de mulheres que viviam sozinhas, sem ter homens com elas.”

Condamine acrescenta vários testemunhos, entre os quais de um dos governadores espanhóis, sobre a existência destas mulheres que “não tinham marido” e se inquieta a respeito da localização geográfica deste povo no mundo conhecido à época.

O autor, no cerne do espírito racionalista do século XVIII, tenta combinar os testemunhos e a dúvida plantada em seu espírito pelas suas representações de gênero:

“[...] o que me parece mais possível do que todo o resto é que elas tenham perdido com o tempo seus antigos usos, seja porque tenham sido subjugadas por uma outra

nação, seja porque, cansadas da solidão, as jovens tenham finalmente esquecido a aversão de suas mães quanto aos homens.”(Ibid.,p.87)

Assim, mulheres “sós” e “aborrecidas” sem a presença masculina é uma idéia extremamente difundida e que se perpetua no interdiscurso até nossos dias, cujo enunciado é sua própria evidencia. Os homens, por sua vez, entre eles, se divertem, criam, trabalham. Tais representações resultam em práticas sociais onde as mulheres vivendo entre elas só podiam revelar uma anormalidade biológica e social.

A dúvida metódica entra nas considerações de Condamine:

“[...] se, para negá-lo, alega-se a falta de verossimilhança e a espécie de impossibilidade moral que haveria em que uma república de mulheres deste tipo possa ter se estabelecido e subsistido, não insistirei sobre o exemplo das antigas amazonas [...] já que o que lemos nos historiadores antigos e modernos e, no mínimo,matizado de fábulas e sujeito à contestação.” (Ibid,p.88)

Este já é um discurso da época clássica , que se pretende científico e reafirma seus argumentos expondo-os, sem entretanto adotá-los de maneira decisiva: impossibilidade moral, falta de verossimilhança. Trata-se, portanto,de um simples recurso retórico que apela à adesão do leitor, em seu quadro de representações do século XVIII, no qual as mulheres perdiam ainda mais espaço e direitos civis.

Depois de dois séculos de transformações sociais criadas pelos europeus, Condamine estima que

“ [...]se algum dia houve amazonas no mundo, é na América, onde a vida errante das mulheres que seguiam seus maridos à guerra [...] fez-lhes nascer a idéia e forneceu-lhes ocasiões freqüentes de escapar ao jugo de seus tiranos, buscando criar um lugar onde elas pudessem viver de forma independente[...]”(Ibid)

Nas representações binárias de mundo, é impensável mulheres que fazem a livre opção de viver entre si. A criação de um sentido que pudesse explicar esta escolha se impõe e será realizada em uma rede de representações de gênero que se imbricam, se

negam e se afirmam em seu caminho secular. No decorrer das Luzes e da Revolução Francesa, as indígenas guerreiras, altivas e livres são definitivamente realocadas no *sermo mythicus*, a uma ilusória anomalia dos afrescos desenhados pela natureza. Enterradas pelo discurso da razão, as Amazonas brasileiras se transformam em mulheres infelizes que se escondem na floresta.

Sergio Buarque de Holanda (1969:25), historiador contemporâneo, envia definitivamente as Amazonas brasileiras ao mito: para ele, o fato de ver mulheres guerreando ao lado dos homens podia criar a imagem das Amazonas:

“ [...] de tal espetáculo, entretanto, onde pareciam misturar-se o real e o fantástico, devia nascer o ambiente propício ao mito.”

Para este autor, as histórias contadas pelos espanhóis não eram senão produtos típicos de um imaginário exacerbado pela busca do maravilhoso. As Amazonas foram assim então colocadas no mesmo campo de significação que a Fonte da Juventude, do Eldorado, dos monstros que habitavam a terra e os mares:

“[...] em Quito, a Academia real investiga a existência, em certas províncias estas `viragos`, capazes de se sustentar sem a companhia dos homens, salvo em certas circunstancias.” (Ibid)

Virago, mulher com aparência masculina, maneiras rudes e autoritárias nos informa o dicionário. A referencia é o homem para descrever estas mulheres: aparência masculina, cujas maneiras reproduzem a construção social generizada. Mulher-macho, paraibas,lésbicas,poderíamos também dizer, em outras línguas, butch, dyke, gouine ou outras denominações socialmente pejorativas.

Com efeito, as Amazonas , mulheres entre si, evocam os costumes homossexuais das índias e, num deslizamento de sentido, os julgamentos sobre umas transbordavam sobre as outras.

Florestan Fernandes, por exemplo, escolhe o epíteto *tríbadés* para nomear as índias que escolhiam o papel masculino na sociedade; cita os cronistas que apenas descrevem sua existência e sua maneira de viver e acrescenta suas próprias considerações axiológicas:

“ Segundo esta fonte as mulheres *tribades* assumiam as atitudes culturalmente definidas como masculinas [...] adotavam a forma masculina de penteado e contraíam núpcias como os homens[...] Adquiriam, pois, através destes conúbios, toda espécie de parentesco adotivo e de obrigações assumidas pelos homens em seus casamentos [...] Formalmente, porém, parece que era simples recurso para atribuir *status* às mulheres que constituíam desvios psicológicos [...]” (FERNANDES, 1989:137)

E acrescenta igualmente:

“A avaliar pelas informações, esses desvios eram pouco frequentes e em algumas situações pelo menos, de acordo com as informações de Gandavo, a sociedade resolvia o problema eliminando as mulheres *tribades*.”(Ibid,p.138)

Estas citações demonstram a interferência do quadro de representações de um autor sobre suas interpretações, ainda mais porque uma leitura atenta de Gandavo não permite de forma alguma chegar-se à conclusão da eliminação destas mulheres, nem mesmo que sua existência pudesse constituir um problema para a tribo. É o autor, no caso, acrescentando as soluções contidas em seu sistema de representação do mundo para a análise das relações indígenas: para o desvio, a eliminação.

Doença, problema, as possibilidades infinitas da história das relações humanas são reduzidas assim a exclusões modernas ou aos eternos silêncios, sobretudo quando se trata de relações entre mulheres.³ Por outro lado, as relações homossexuais entre homens são mais visíveis ou explicáveis. Florestan Fernandes (op.cit., p.136) ainda procura justificá-las pela necessidade:

“ Parece-me que as práticas sodomíticas dos Tupinambás devem ser encaradas em termos dessas dificuldades na obtenção de parceiras sexuais.”

Este discurso é um exemplo da naturalização do cultural: a sexualidade é uma necessidade para os homens e esta explica e justifica qualquer prática fora do encontro

³ Ver, por exemplo, BONNET, Marie Jo. *Les relations amoureuses entre les femmes du XVI au XXè Siècle*. Paris, Ed. Odile Jacob, 1995; e PASTRE, Geneviève. *Athènes et “le péril saphique”*. Paris, Ed. Octaviennes, 1987, entre outros.

heterossexual. Não precisavam ser banidos, excluídos ou eliminados, apenas exerciam seu impulso ‘normal’ que voltaria aos ‘canais competentes’ assim que as circunstâncias se mostrassem favoráveis. Com efeito, a homossexualidade masculina faz parte da história conhecida sem que sua aparição modifique a ordem da representação binária dos gêneros. Afinal, entre os gregos, o amor não era cultivado entre homens?

Neste sentido, o lesbianismo representa uma ameaça à ordem patriarcal, uma quebra no contrato heterossexual que resulta na apropriação física e emocional do corpo das mulheres num mundo definido pela polarização de gênero.

As Amazonas, seres abomináveis, corpos perdidos em amores doentios, núcleos de perversão, caricaturas de um masculino ‘natural’, visões improváveis e/ou impossíveis, mulheres infelizes, fugitivas de sua própria imagem, estas representações nos falam do medo do Outro.

As Amazonas, tenham elas existido ou não, esta não é a questão. O que aqui importa é a possibilidade de sua existência, negada pela história em seus discursos marcados pelas representações de gênero.

A História nunca foi o *locus* da verdade. Na divisão entre o real e o imaginário, decide apenas sobre o que é admissível na espessura do real: aquilo que está contido nas representações disponíveis para a decodificação dos signos.

Verdadeiro ou falso? Temos apenas os indícios do possível e o desejo intenso de re-pensar a história onde o recorte das relações humanas não seria nem eterno, nem necessário, nem “natural”. Uma história consciente de seus limites, que exponha, em suas lacunas, o traçado de um **possível** infinito na instituição do social.

Bibliografia

- BONNET, Marie Jo. *Les relations amoureuses entre les femmes du XVI au XX^e Siècle*. Paris, Ed. Odile Jacob, 1995.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York, Routledge, 1990.
- CONDAMINE, Ch.M. de la. *Voyage sur l'Amazone*. Paris, Maspero, 1981.
- DUBOIS, Claude Gilbert. *L'imaginaire de la Renaissance*. Paris, Puf, 1985.
- DUBY, Georges et LARDREAU, Guy. *Diálogos sobre a nova História*. Lisboa, Publicações D. Quixote, 1989.
- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambás*. São Paulo, Hucitec, 1989.

- FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971.
- GANDAVO, Pero Magalhães. *História da Província de Santa Cruz. Tratado da terra do Brasil*. São Paulo, Ed. Obelisco, 1964.
- HEVET, André. *Les singularités de la France Antartique – le Brésil dès cannibales au XVIème siècle*. Paris, Ed. La Découverte, 1983.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do Paraíso*. São Paulo, Ed. Nacional/USP, 1969.
- MARKALE, Jean. *La femme Celte, mythe et sociologie*. Paris, Payot, 1979.
- MATHIEU, Nicole-Claude. *L'anatomie politique, catégorisations et idéologies du sexe*. Paris, Côté Femmes, 1991.
- MORICONI, Italo. *A provocação pós-moderna. Razão histórica e política da teoria de hoje*. Rio de Janeiro, Diadorim, 1994.
- PASTRE, Geneviève. *Athènes et "le péril saphique"*. Paris, Ed. Octaviennes, 1987.
- RICH, Adrienne. "La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne". *Nouvelles Questions Féministes*. Paris, 1981, mars, n° 1, p. 15-43.
- ROBIN, Régine. *Le cheval blanc de Lénine: ou l'histoire autre*. Bruxelles, Complexe, 1995.
- SCOTT, Joan. "Genre: une catégorie utile d'analyse historique", in: *Le genre de l'histoire, les Cahiers du GRIF*. Paris, Printemps, 1988.
- SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo, Ed. Nacional, 1971.
- TODOROV, Tzvetan. *La letteratura fantastica*. Milano, Garzanti, 1977.