

**“A natureza os guia com mais força que a lei”:
uma reflexão sobre a criação histórica dos gêneros
Tupi na crônica de Yves D'Évreux**

Camila de Caux¹

Resumo:

Esta apresentação parte da análise de um caso histórico de violência registrado em 1613 na costa do atual Maranhão: a execução brutal de uma pessoa possivelmente transgênero entre os povos Tupi do local, relatada por Yves d'Évreux em sua obra *Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614*. Ao ler a crônica como um dispositivo performativo, proponho refletir sobre o papel da escrita missionária na produção – e apagamento – das categorias de gênero entre os Tupi, examinando como os efeitos discursivos da evangelização operaram também como instrumentos coloniais na imposição de um binarismo conjugal funcional à lógica da conquista.

Palavras chave:

povos Tupi da costa; categorias de gênero; transgeneridade; etnologia indígena

*

O relato e a execução

Em 1614, na ilha de Upaon-Açu, onde hoje é São Luís do Maranhão, foi executada a tiro de canhão a pessoa indígena referida atualmente pelo nome de Tibira. O contexto desse episódio é bem conhecido. Dois anos antes, em 1612, partira da França uma expedição de três navios comandada por Daniel de la Touche, senhor do barco La Ravardière. O objetivo não era pequeno: fixar-se no norte do Brasil e consolidar uma colônia na região setentrional do continente, a chamada França Equinocial. Em nome da rainha Maria de Médici, e com fundos levantados junto a banqueiros calvinistas, a expedição era composta por colonos, soldados e

¹ Pós-doutoranda no Departamento de Antropologia da USP.

missionários católicos. Tendo desembarcado na ilha de Upaon-Açu em 1613, onde fundaram o Forte de São Luís, os franceses procuraram firmar alianças com os povos indígenas da região, sobretudo os Tupinambá, em oposição à presença portuguesa no litoral atlântico. Yves D'Évreux foi o frade católico encarregado do trabalho missionário, ao lado de outros três padres, e seu relato, *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614* (2009), tornou-se uma das principais fontes sobre esses poucos anos da segunda investida francesa de colonização no país.

O relato do capuchinho é composto de duas partes. Na primeira delas, o chamado “Tratado Temporal”, o capuchinho dedica uma série inicial de capítulos à viagem e ao estabelecimento da colônia, em seguida concentrando-se em uma temática em particular — um foco central para a discussão que gostaria de fazer, nesta apresentação. Como nota Charlotte Castelnau-L'Éstoile, os capítulos centrais da primeira parte do livro de D'Évreux são todos consagrados a diferentes aspectos da “família” indígena. O capuchinho, ela argumenta, “*a entrepris une véritable enquête sur le sujet, ne se contentant pas de répéter les autres auteurs français ayant écrit sur le Brésil*” (2009, p. 286). Nesse conjunto de capítulos, é importante notar, o autor dedica especial atenção a dois deles — o §21, *Ordem e respeito que a natureza pôs entre os selvagens e que são observados inviolavelmente pela juventude*, e o §22, *A mesma ordem e respeito são observados entre as meninas e as mulheres* — nos quais apresenta uma descrição minuciosa dos gêneros tupinambá, traçando uma descrição linear do processo vital e dos papéis sociais de cada sexo desde o nascimento até a velhice.

De fato, tomando dele um fôlego particular, a descrição levada a cabo pelo padre nesses dois capítulos revela-se particularmente importante para as reflexões que ele vem traçando sobre as características e os costumes atrelados à “família indígena”. Neles, Yves D'Évreux distingue meninos e meninas em um panorama progressivo e detalhado de suas funções e posições na vida comunitária ao longo de toda a vida. Para os meninos, os termos progridem de *peitan* (bebês) a *kounoumy miry* (crianças pequenas), *kounoumy* (cerca de sete anos), *kounoumy ouassu* (adolescentes) e *avá* (homens maduros, entre 25 e 40 anos), até os *thouyuaë*, os anciãos venerados com mais de 40 anos. Para as meninas, as categorias seguem lógica semelhante: de *peitan* a *kougatin-miry* (crianças pequenas), *kougatin* (moças), *kougnamoucou* (entre 15 e

25 anos, idade de casamento e maternidade) e *kougnan* (mulheres entre 25 e 40 anos), cuja força atinge o auge, mas que, como observa d'Évreux, à diferença dos homens, a “decadência vem a galope” (2009).

É significativo que o capuchinho dedique especial atenção às duas categorias que, segundo ele, nomeiam o gênero masculino e feminino como um todo: os *avá* e as *kougnan* (kunhã). Para traduzir o primeiro, o missionário recorre ao latim *vir*, evocando a imagem do homem “forte, corajoso e vigoroso” — já reconhecido como guerreiro e pronto para o casamento. A categoria feminina é descrita como a da mulher em plena maturidade, entre os 25 e os 40 anos, casada, com filhos. Embora ambas as figuras fossem respeitadas por seus corresidentes, D'Évreux evidencia uma assimetria clara entre os dois: enquanto os homens velhos se tornavam figuras “veneráveis”, que adotavam “um ar de gravidade e autoridade”, as mulheres idosas, ao contrário, perdiam o vigor e assumiam um aspecto marcado pelo tempo. Tornavam-se “carrancudas e enrugadas como um pergaminho nas chamas” (2009:182).

Voltaremos a essas categorias mais adiante. Por ora, é importante voltar à crônica de D'Évreux, a focar no episódio que inaugurou este texto. Com efeito, a segunda parte de sua *Viagem ao Norte do Brasil...* consiste em um chamado “Tratado Espiritual”, em cujos 21 capítulos o frade relata seu trabalho de evangelização e narra as diversas “conferências” que teve com pajés e lideranças sobre a evangelização. É nesse Tratado, especificamente no capítulo §5, *De um índio condenado à morte, que pediu batismo antes de morrer*, que Yves d'Évreux a condenação à morte — executada pela comitiva francesa de forma especialmente brutal, incomum mesmo para os padrões coloniais da época — da pessoa hoje conhecida como Tibira.

Segundo D'Évreux — a única fonte sobre o episódio — essa pessoa foi perseguida por soldados franceses. “Um pobre índio, bruto, mais cavallo do que homem fugiu para o mato por ouvir dizer que os franceses o procuravam e aos seus semelhantes para matá-los e purificar a terra de suas maldades, por meio da santidade do Evangelho, da candura, da pureza, e da clareza da Religião Catholica Apostolica Romana” (1874, p. 230). Fugida para a mata, essa pessoa foi finalmente capturada, amarrada e enfim levada ao Forte de São Luís. Ali recebeu a sentença e, em seguida, o batismo. Depois disso, D'Évreux conta, “amarraram-no pela cintura à boca da

peça”, isto é, no canhão especialmente preparado para a execução. Além dos franceses, “os principaes de outras aldeias” estavam presentes “para assistirem ao seu processo” — entre eles, o chefe Karuatapyrã, nomeado pelo capuchinho por ter sido o encarregado de cumprir a sentença como carrasco. De pé na outra ponta do canhão, Karuatapyrã teria feito um longo discurso, com um tom não muito distante dos discursos cerimoniais proferidos entre o matador e sua vítima antes da execução guerreira e, ao fim de sua fala, dirigiu-se à vítima com uma informação importante. “Se quiseses ter no céu os cabelos compridos e o corpo de mulher”, disse a liderança indígena, “pede a Tupã que te dê o corpo de mulher, e ressuscitarás mulher; e lá no céu ficarás ao lado das mulheres” (p. 232). Após essas palavras, a vítima foi executada nos quartéis dos colonos, na frente dos franceses e dos indígenas que vieram assistir à condenação.

“Purificar a terra de suas maldades” — obscuro, o motivo da punição recorre a uma das típicas elipses que o capuchinho mobiliza ao longo de sua narrativa. A justificativa, breve mas evocando termos moralmente marcados como “pureza”, “candura” e “maldade”, levou estudiosos da obra de D’Évreux a interpretar o episódio como um caso de homofobia (Nyn, 2025; Mott, 2013). O próprio nome pelo qual essa pessoa é hoje conhecida resulta de uma homenagem organizada quatro séculos após sua execução: em 2013, na ocasião da instalação de um painel de azulejos no lugar do antigo forte São Luiz, o antropólogo Luiz Mott e o Grupo Gay da Bahia — inspirados pela palavra *tebira*, que designava no Tupi as práticas homossexuais masculinas — batizaram aquela pessoa como Tibira.

Mas as palavras retorcidas de D’Évreux também levaram estudiosos do material cronista a identificar tal vítima a uma outra personagem que povoa as páginas do frade, descrita dezenas de páginas antes, ainda no Tratado Temporal do livro²: uma pessoa categorizada pelo capuchinho como “hermafrodita” (E. Fernandes 2019; Obermeier, em: D’Évreux, 2012, p. 139, n. 177; Caux 2024). De fato, em uma curta passagem, D’Évreux descreve essa pessoa que,

² Em específico, a personagem aparece em um breve relato feito no capítulo XXV, escrito após a seções dedicadas às descrições de homens e mulheres (caps XXI e XXII), às noções indígenas de consanguinidade (cap XXIII) e a um capítulo censurado antes da publicação do livro, e que não chegou até nós (XXIV). Ou seja, aparece junto ao conjunto de capítulos que examinam as noções indígenas sobre gênero, conjugalidade, aliança e parentesco.

segundo ele, seria “incompatível” com seus corresidentes em função de seu gênio tão “*facheux*”³. Teria “*le visage & la voix de femme, les cheveux non rudes, ains flexibles & longs, comme ceux des fêmes*”, fazendo-o parecer “*plus femme qu’hōme*” (2012, p. 100). “*Nonobstant*”, nota D’Évreux, essa pessoa era casada e tinha filhos. E isso é tudo o que sabemos sobre ela: seu nome não foi anotado, muito menos como ela se reconheceria ou seria reconhecida por seus corresidentes.

É importante notar que, quando a comitiva francesa partiu de Paris, no início do século XVII, o termo “hermafrodita” estava em voga nos debates parisienses, mobilizado por discursos médicos, jurídicos e religiosos que buscavam delimitar as fronteiras da sexualidade e da corporeidade. Por volta de 1605, foi publicado o livro *Isle des Hermaphrodites*, uma narrativa utópica que descreve uma ilha habitada por personagens de personalidade dissidente, em sentidos múltiplos: moral, religioso e sexual. Ali viveriam figuras efeminadas, meio-homens-meio-mulheres, entregues aos prazeres sensoriais e à inversão deliberada das normas sociais. Em sequência, uma série de publicações na França se dedicou a combater a prática, como *L’Anti-Hermaphrodite* (1606) e *L’Hermaphrodite de ce Temps* (1611). Na reedição da *Ilha dos Hermafroditas*, Claude Gilbert-Dubois (1996) observa que, no início do século XVII, o termo era empregado com muito mais frequência em seu sentido moral e político do que propriamente médico ou biológico. Tratava-se de um rótulo insultuoso, usado para nomear comportamentos considerados “viciosos” e orientados pelo prazer, o que nos deixa entender o tom persecutório da época frente a sexualidades e gêneros não normativos.

Considerando o contexto, o comportamento dessa pessoa assassinada pela comitiva francesa teria de destoar significativamente dos padrões morais europeus da época para demandar uma execução tão aberrante. A justificativa apresentada por d’Évreux — “purificar a terra de suas maldades” — não esclarece a natureza da acusação, mas revela a ativação de uma lógica religiosa na legitimação da violência. A ausência de detalhes concretos no relato impede qualquer afirmação conclusiva sobre os motivos da execução, mas o vocabulário moral empregado sugere que se tratava de um desvio considerado inaceitável. A forma da execução,

³ Recorro aqui à versão francesa do texto, uma vez que a versão brasileira de xxxx apresenta sérios problemas nesse trecho.

com o corpo atado à boca de um canhão, morto em praça pública, aponta para um ato exemplar, destinado a produzir um efeito disciplinador. O episódio, portanto, não pode ser interpretado apenas como um ato de punição, mas como uma operação de apagamento e normatização daquilo que não se configurasse à moral sexual binária do Cristianismo. Colocava-se em ato, portanto, um trabalho de lapidação simultâneo ao projeto de conversão, que podia também se efetivar muito concretamente como um empreendimento de eliminação.

Ao apresentar o caso, D'Évreux mesmo anunciou que os franceses procuravam não apenas Tibira, mas também “aos seos semelhantes” (1874, p. 230). Havia outros, portanto. A pessoa que foi executada não era a única cujo comportamento se desviava dos padrões cristãos, mas, a julgar pelo relato, foi a única punida com uma morte tão violenta. Isso, porque seu suplício deveria servir também como advertência. Dessa forma, sua condenação funcionava como uma espécie de lapidação moral: marcadora dos limites do aceitável, ela se tornava aviso aos que não se conformassem à nova moral que se desenhava com a colonização.

Não é novidade notar que toda a sexualidade indígena chamou a atenção dos viajantes europeus. “São os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam” (2000), observou Gabriel Soares de Sousa em 1587, assim como observaram muitos outros viajantes ao longo dos dois primeiros séculos da invasão. Como escreve Trevisan em sua recensão (2000, p. 99), “entre os indígenas, os códigos sexuais nada tinham em comum com o puritanismo ocidental daquela época; por exemplo, davam pouca importância à virgindade e até condenavam o celibato.” Mas, como o autor mesmo acrescenta, “entre os costumes devassos dos habitantes desse Paraíso tropical, nada chocava mais os cristãos da época do que a prática do ‘pecado nefando’, ‘sodomia’ ou ‘sujidade’” (p. 100).

De fato, observações sobre práticas homossexuais são recorrentes no material cronista, ainda que muito pouco aprofundadas. Thevet anota *tevir* (2009:117), Léry *tyvire* (2009:219) para designar os “*bardarches ou bougerons*” ou “*bougres*” — três palavras do francês arcaico para designar homossexuais masculinos. Soares de Sousa oferece uma descrição mais detalhada, na qual ele sugere uma diferença de gênero de acordo com as posições ativa ou passiva no sexo anal: “o que se serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza”; já

os passivos seriam associados — não sabemos se por Soares de Souza ou se pelo próprios indígenas — a mulheres: “há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas” (1971: 308) Gandavo (1980) falou dos *çacoaimbeguira*, pessoas que “deixam todos os exercícios de mulheres e imitam os homens e seguem seus officios”. “A maior injuria que lhes podem fazer”, escreveu Pero Correa sobre eles, “é chamal-as mulheres” (1551, apud Fernandes 2019; ver também Caux 2021).

D’Évreux é particularmente cauteloso ao abordar o tema — tanto o da homossexualidade quanto qualquer assunto que dissesse respeito à sexualidade indígena como um todo. “Nada mais direi para não ofender o leitor” (1874, p. 80) é a fórmula elíptica que utilizou para insinuar, a certa altura, que as jovens indígenas perdiam a virgindade antes do casamento. Evitando descrever diretamente qualquer prática, ele recorre a torções descritivas que revelam não só o seu pudor, como aquele de seu público leitor. Seu esforço de contenção, porém, não cala: sugerindo mais do que afirmando e deixando lacunas que suscitam imprecisão, ele permite inscreverem-se no texto as frestas para uma especulação.

A criação do dois

É particularmente revelador que os missionários franceses do século XVII — atuando sob as diretrizes fixadas pelas bulas papais de 1537 e 1571, que definiam procedimentos para a cristianização dos matrimônios nativos (Castelnau-L’Estoile 2009, 2013) — não se limitavam à *exposição* das doutrinas cristãs nas colônias. No que se refere às práticas matrimoniais, eles empenhavam-se também em *compreender* as formas locais de união conjugal. Como mostra Castelnau-L’Estoile, longe de uma curiosidade por diferentes formas de união, essa atenção havia se tornado uma tradição no serviço missionário cristão: “a Igreja que nasceu no Império Romano, mosaico de diferentes povos, desde sua origem, pensava na questão do matrimônio dos infiéis e convertidos” (2013, p. 76). Havia, de fato, doutrinas teológicas específicas para julgar a validade de certos vínculos conjugais. Uma vez convertidos os cônjuges, algumas dessas uniões — aquelas consideradas conformes às “leis do cristianismo” — estariam aptas, por meio uma benção do oficiante religioso, a verterem-se no sacramento cristão.

Este é um dos aspectos que manifesta com especial clareza aquele “pluralismo cultural do Cristianismo” examinado por Talal Asad (2018, p. 86). Diferentemente da tradição islâmica, que considera o Alcorão inimitável e intraduzível, por veicular uma mensagem inseparavelmente ligada à forma original em que foi revelada, o Cristianismo se constituiu historicamente como uma religião da tradução. Os fundamentos do cristianismo, em seus primórdios, sustentavam a ideia de que a mensagem cristã pode ser traduzida para os universos linguísticos e culturais dos não cristãos, para que, como observa Asad, “*the essential message can be understood and chosen freely*” (2018, p. 56). A mudança de língua ou de meio não alteraria a substância da mensagem.

Tal pluralismo não se limitaria aos códigos linguísticos — e o matrimônio é um caso exemplar. Segundo as doutrinas teológicas voltadas à avaliação da legitimidade das uniões nativas, determinadas alianças poderiam ser *reconhecidas* como verdadeiros matrimônios, isto é, consideradas uniões já fundamentadas pela mensagem divina. Era possível, portanto, preservar certos aspectos das realidades indígenas, mesmo que isso implicasse “*assouplir les règles chrétiennes*” (Castelnau-L’Estoile, 2009, p. 97), com a única condição de que essas alianças contivessem os traços que viabilizassem sua “tradução”. *Reconhecer*, aqui, é uma operação crucial: ela evidencia o esforço de identificar uma “natureza cristã” latente das populações pagãs que os cristãos encontravam.

No contexto missionário, então, o esforço de tradutibilidade vai além da passagem das mensagens cristãs *para* as línguas nativas. Ela envolve também uma tradução das culturas indígenas *na* mensagem cristã. A “observação da boa conducta natural d’estas pessoas”, conforme assinala D’Évreux (1874, p. 79), integrava a metodologia dos capuchinhos, voltada à identificação de “leis naturais” presentes na base das instituições indígenas. Elas seriam capazes de evidenciar a conformidade de alguns aspectos culturais com as normas cristãs.

Os estudos históricos sobre os projetos missionários já há algum tempo deixaram de se concentrar em “denunciar a dimensão da dominação do projeto espiritual que aparecia apenas como revestimento ideológico da colonização” (Castelnau-L’Estoile, 2013, p. 66). Interessados mais nas interações entre missionários e indígenas, seu foco deslocou-se para as formas de

negociação política e conceitual que envolviam ambas as partes. O trabalho de triagem empreendido por D'Évreux pode ser compreendido como uma dessas estratégias, envolvendo um afrouxamento das regras cristãs na busca por elementos nativos que se mostrassem compatíveis com os fundamentos do cristianismo.

Essa triagem, no entanto, não podia ocorrer sem um trabalho de lapidação. Paralelamente — ou mesmo simultaneamente — às negociações diretas entre os padres e os indígenas, o esforço de D'Évreux implicava na supressão dos traços considerados destoantes dos valores aceitos pelo código sacramental cristão. Em especial, seu esforço voltava-se para a eliminação de práticas como a poligamia, sexo extramatrimonial e divórcio. Diversas negociações em torno desses valores são registradas ao longo de seu livro: interessados no batismo, muitos indígenas vinham buscar os missionários supondo poderem apenas converterem-se ao cristianismo pela ação dos padres. Estes, porém, esclareciam que só ofereciam o sacramento mediante uma série de outras exigências morais.

Um episódio relatado por D'Évreux ilustra bem o tipo de negociação. Atravessando às custas o caminho que o levava até o Forte de São Luís, Marentin, um indígena doente, apresentou ao capuchinho o “seu grande desejo de ser filho de Deus e batizado” (1984, p. 221). D'Évreux, cauteloso, não lhe concedeu o que pedia e lhe explicou as razões. Para receber o sacramento, Marentin deveria primeiro aprender a doutrina cristã — e, dentre os ensinamentos, devia sobretudo aceitar renunciar a suas múltiplas esposas, contentando-se com apenas uma. “Eram estas as duas coisas que, entre outras, exigíamos dos adultos”, escreve o capuchinho.

Marentin não se opôs. Escutou. Respondeu com uma justificativa prática: “em benefício de sua casa, necessitava de muitas [esposas]”. O missionário foi firme e retrucou: “Disse-lhe que podia ter muitas mulheres como servas, e não como esposas.” O conselho do padre, igualmente prático, revela como o trabalho de lapidação das práticas indígenas implicava uma reorganização do sistema de alianças, instaurando novas relações no universo indígena — estas, “residuais” frente àquelas reconhecidas como autênticas. Isto é, de esposas legítimas, reconhecidas enquanto tais no código de parentesco, as cônjuges “excedentes” passariam a ser reclassificadas, restando apenas aquela da união mais antiga. Toda essa transformação

implicava em uma reordenação das relações, com a introdução de uma categoria tão destoante da lógica local quanto a de “servas”.

O que desejo examinar aqui, contudo, é ainda mais específico. Mais do que uma simples reconfiguração dos matrimônios, gostaria de pensar como o trabalho de apuração das uniões indígenas pelos capuchinhos exigia ainda um outro esforço, mais minucioso. Tratava-se de uma preocupação voltadas às noções mesmo que sustentavam os matrimônios: as próprias noções de homem e mulher, ou a “matéria bruta” do casamento. Assim como as uniões poderiam conter fundamentos naturalmente cristãos, assim também eram os elementos que as compunham — os próprios sujeitos conjugais. A apuração das regras de matrimônio era, acima de tudo, uma apuração das próprias categorias conjugais: um trabalho de *entalhe* das fórmulas nativas de encontros e alianças sexuais, buscando moldá-las à forma desejada enquanto se excluía o material excedente. Esse entalhe estava indissociavelmente ligado à escultura das próprias noções de homem e mulher. Assim como nas uniões indígenas, haveria nas figuras de gênero tupinambá, segundo a perspectiva missionária, um fundamento natural a partir do qual se poderiam modelar os comportamentos cristãos: uma matéria bruta, dotada de bondade natural, e portanto passível de lapidação.

Assim, em sua descrição, junto à sua “tolerância” e defesa dos indígenas enquanto “convertíveis”, D’Évreux efetivava também uma espécie de torção religiosa da ontologia nativa. Se a “boa conduta” dos indígenas os mostrava como “naturalmente cristãos”, é porque, após o devido trabalho de lapidação, era possível encontrar neles, precisamente, a própria religião europeia. Isto é, depois de suprimido o excessivo e o indevido, restava o que era efetivamente “próprio”, isto é, a cristandade pregada pela Igreja Católica. Reside aí um equívoco interessante. D’Évreux não estava exatamente trabalhando apenas para a conversão de indígenas em cristãos. Ele estava *buscando* a essência cristã nos indígenas, isto é, ele buscava almas iguais, essências semelhantes do que seriam humanos, em suas versões genderizadas de homens e mulheres.

Acho possível argumentar, portanto, que a tradução dos termos tupi pelos missionários franceses — *avá* e *cunhã* vertidos para “homem” e “mulher” — não deve ser compreendida

apenas como uma operação linguística, nem tampouco como a simples nomeação de uma diferença material observável nos corpos indígenas, marcada por distinções anatômicas (macho/fêmea). Trata-se, sobretudo, de uma operação conceitual, na qual os significados atribuídos a “homem” e “mulher” estavam atravessados por pressupostos específicos da teologia cristã.

Os termos “homem” e “mulher”, como usados na obra do capuchinho, podem ser melhor entendidos enquanto *categorias religiosas*, inseridas no mesmo campo semântico de noções mais explicitamente vinculadas à doutrina cristã — como “Deus”, “batismo”, “confissão”, “pecado”, “conversão”, “matrimônio” etc. De fato, como observa Estevão Fernandes (2019, p. 64), também conceitos como incesto, luxúria, poligamia ou sodomia, mesmo quando utilizados para descrever costumes ou corpos nativos, não podem ser compreendidos fora do horizonte missionário que os mobilizava — horizonte que tornava o que dela divergisse em um desvio *contra naturam*. A nomeação cristã do binarismo sexual, portanto, não apenas classificava sujeitos, ela os elaborava, espiritual e moralmente, à luz de um ideal religioso genderizado da humanidade. O que não coubesse nesse ideal, porém, haveria de ser eliminado. Todas aquelas pessoas cujas práticas sexuais, matrimoniais, comportamentais não se enquadrassem em um modelo “naturalmente cristão” de gênero e sexualidade haveriam de ser “moldados” à nova lógica matrimonial. Caso não se enquadrassem a ela, a condenação de Tibira vinha dar uma mensagem clara. Por mais excepcional, a efetivação especialmente brutal de sua execução vinha mostrar a capacidade dos novos “parceiros” franceses de suprimir qualquer excedente em favor de uma existência binária das relações.

Dois nomes, duas medidas

À guisa de conclusão, evoco ainda algo que chama atenção na descrição que D’Évreux fez dos gêneros, que assinalei no começo desta apresentação. Nos seus capítulos 21 e 22 da primeira parte, os homens adultos — as epítomes do que seria o “homem” — foram descritos a partir de suas qualidades semelhantes à do *vir* latino. Enquanto guerreiros, remetem à força, à virilidade, à disposição para o combate. Já as mulheres, elas são descritas em relação ao casamento e aos filhos. A categoria *kougnanmouco* refere-se à “quarta classe”, entre os 15 e os

25 anos, a da “moça ou mulher completa” — e o autor especifica: “o que nós dizemos por ‘moça boa para casar’” (p. 80). Nesse momento, elas passam a ocupar-se “das coisas necessárias à vida da família” (p. 81). Seguindo as múltiplas gestações, ela se tornará a *kougnan*, “a mulher em todo o seu vigor” (p. 82), “sendo feias e porcas” e, de tanto amamentar, “trazendo as mamas pendentes à semelhança dos cães de caça” (p. 82).

Apesar de, a certa altura, o capuchinho notar que ambos, “pai e mãe, consagram todo o seu amor aos filhos”, apenas a *kunhã* definida pela maternidade. Quase nenhuma palavra é destinada à paternidade na descrição dos homens, mas particularmente curioso é o retorno dos *avá* no segundo capítulo do par. Imediatamente após a menção à *kougnanmouco*, D’Évreux dedica um momento à descrição da gestação e do parto, detendo-se especialmente na prática da *couvade* — ou seja, no papel ativo desempenhado pelo pai no pós-parto. Como descreve o padre, uma vez nascida a criança, o marido “deita-se para observar o resguardo em lugar de sua mulher (...) e então é visitado em sua cama por todas as mulheres da aldeia, que lhe dirigem palavras cheias de consolação pelo trabalho e dor, que teve de fazer o menino (...)” (p. 83). Isto é, a paternidade não define o *avá*, mas ele desempenha um papel essencial no nascimento da criança.

Não surpreende que as múltiplas práticas associadas à paternidade sejam, em grande parte, relegadas a segundo plano. Tampouco causa estranhamento a justaposição das descrições feitas pelo padre entre as figuras da mulher e da esposa, especialmente quando se considera que o francês — tanto o utilizado por D’Évreux quanto o contemporâneo — é uma das línguas em que há sobreposição de dois sentidos distintos em um mesmo termo: *femme* designa ao mesmo tempo uma categoria geral relativa a uma parcela dos seres humanos (mulher) e uma posição social específica (esposa). Uma tal equivalência, é importante notar, não se verifica no Tupi: para designar o primeiro sentido, recorre-se a *kunhã*, enquanto *temirekó* é o termo correspondente a esposa — sendo inexistente uma fórmula como *he cunhã* para indicar aquela que é *he remirekó*, “minha esposa”.

Tenho me proposto a investigar os diversos tipos de deslizamentos resultantes dessas traduções que justapõem os dois termos distintos em tupi, *kunhã* e *temirekó*, bem como analisar o

sobreuso da tradução de *avá* — palavra que no Tupi também designa humano, pessoa, gente — como “homem” (intensificando, assim, uma fórmula corrente de algumas línguas europeias em que *homme*, *man*, *homem* nomeia ao mesmo tempo o gênero e a espécie). Importa, por ora, assinalar a pluralidade de conceitos imiscuída nas palavras mobilizadas pelos missionários (tanto em tupi quanto em suas línguas de origem) para acionar figuras genderizadas. Faço-o, porém, não para desfazer os equívocos, mas para fazê-los falar. Como propõem Flores e Nodari, “apostando nos equívocos, o que nos propomos consiste justamente em tomá-los ao pé da letra, em fazê-los aflorar seguindo a pragmática mesmo da língua tupinambá da época” (2024, p. 24). Trata-se, assim, de deixar ecoar os “*sintomas* da diferença” (Cassin, 2014, p. xvii), e então abrir espaço para compreender como, por meio das interações entre religiosos e nativos, operava-se uma nova negociação das próprias relações e categorias indígenas, mediada por uma pluralidade de termos relacionais que foram ativados, disputados, reorganizados e transformados em momentos diversos e por pessoas distintas.

Referências Bibliográficas:

Asad, Talal. *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. New York: Columbia University Press, 2018.

Castelnau L’Estoile, Charlotte. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII). *Tempo*, 19(35). 2013.

Castelnau L’Estoile, Charlotte. “Le mariage des infidèles au XVI^e siècle : doutes missionnaires et autorité pontificale”. In: *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 121, n°1. 2009.

Cassin, B. *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton and Oxford: Princeton UPress. 2014.

Caux, Camila. “Vestígios da Natureza”. São Paulo: Revista Serrote/IMS. 2024.

Caux, Camila. "O ruído outra vez: a dinâmica dos fluidos entre os povos Tupi costeiros". *Das Questões*, [S. l.], v. 11, n. 1, 2021.

D'Évreux, Yves. *Voyage au Nord do Brésil*. Ed. crítica por F. Obermeier do texto de 1615. 2014. Disponível em: <https://macau.uni-kiel.de/receive/publ—mods—00000654?lang=de>.

D'Évreux, Yves. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Rio de Janeiro: Fund. Darcy Ribeiro. 2009.

D'Évreux, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614 pelo padre Yves D'Evreux, religioso capuchinho*. Maranhão, 1874.

Fernandes, Estevão. "*Existe Índio gay?*": *a colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. Curitiba: Brazil Publishing, 2019

Flores, Guilherme Gontijo; Nodari, Alexandre. "Teatro monan". In: Müller, Nodari (orgs.). *Literatura, tradução e cosmologias indígenas*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024.

Gandavo, P. M. *Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz*. São Paulo, Ed. Itatiaia e EDUSP. 1980.

Léry, J. *História de uma viagem à terra do Brasil, também chamada América*. RJ: Fundação Darcy Ribeiro. 2009.

Mott, Luiz. *São Tibira do Maranhão (1913-2013)*. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 2013.

Nyn, João. *Tybyra, uma tragédia brasileira*. São Paulo: Selo Doburro. 2025.

Soares de Souza, Gabriel. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. SP: Ed. Nacional. 1971.

Trevisan, João Silvério. *Devassos no paraíso*. Edição Kindle. (4ª edição, revista e ampliada)

10ª ReACT

REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA

PRÁTICAS GERMINANTES

06 a 10 de outubro de 2025

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

