

A pedra bruta: tradução e lapidação de categorias de gênero em Yves D'Évreux

Camila de Caux*

Em 1612, partia da França uma expedição de três navios comandada por Daniel de la Touche, senhor de La Ravardiére. Seu 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, com fundos levantados junto a banqueiros calvinistas, a expedição era composta por colonos, soldados e 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*, tornou-se uma das principais fontes sobre esses poucos anos da segunda investida francesa de colonização no país.

Este ensaio tem como objetivo analisar em detalhe alguns capítulos da crônica redigida por D'Évreux após seu retorno da missão, com ênfase em um aspecto específico. Trata-se de investigar de que modo essa obra — uma das primeiras dedicadas à descrição das categorias de gênero entre povos tupi costeiros — construiu, no contexto da interação missionária, classificações e traduções para aquilo que foi identificado como “homens” e “mulheres” entre os indígenas. A pergunta que orienta esta análise é um tanto mais ampla, e com frequência negligenciada nos estudos que se deparam com o encontro entre culturas: por que categorias como “homem”

* USP

e “mulher”, frequentemente tomadas como autoevidentes, raramente são tratadas como um problema de tradução?

Não é novidade que o português, assim como outras línguas de origem europeia, encontra diversas dificuldades para lidar com as nuances e, sobretudo, a multidimensionalidade dos termos que compõem a “pessoa” nas cosmopráticas indígenas. Mobilizando uma gama de experimentações e ferramentas conceituais — de noções complexas como “duplo”, “princípio vital”, “sombra” etc. a uma série de neologismos engenhosos — alguns desses conceitos deram origem a debates fecundos na história da antropologia sobre as partes formadoras do corpo e suas relações. Esses debates estão longe de se posicionar como categóricos e muito provavelmente nem almejam desfecho. Se, como sugere Ottmar Ette, o reconhecimento das dificuldades intrínsecas à tradução torna o tradutor uma espécie de “mentiroso estrutural”, é porque ele tem consciência de que as traduções são “tão efêmeras e transitórias quanto modos historicamente mutáveis de leitura com seus horizontes sempre em transformação”¹ (2016, p. 165). Isso, longe de invalidar o esforço tradutório, permite que os tradutores incessantemente examinem as frestas abertas pelos lastros de suas escolhas. Habitar o “espaço de equivocação”, como proposto por Viveiros de Castro (2004), não envolve só presumir que a equivocação é inerente à tradução, nem apenas constatar que o controle do esforço será o que previnirá a queda, mas é também aceitar que a *quase* queda dá tração ao movimento.

É curioso, contudo, que a problematização da tradução — ou, especificamente, o interesse por investigar em que pontos é possível alargar “o espaço imaginado como inexistente entre as linguagens conceituais em contato”² (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 8) — costuma se concentrar em uma esfera bastante específica dos temas ligados aos universos indígenas. “Nesse *terreiro*”, observam Müller e Nodari (2024b, p. 6), “a prioridade é dada às múltiplas expressões da arte verbal, daquilo que emana dos corpos múltiplos dos xamãs”. Ou seja, ao privilegiarem temas mais prontamente reconhecidos como cosmológicos, categorias aparentemente corriqueiras

¹ “as ephemeral and transitory as historically changing modes of reading with their always shifting horizons” [Todas as traduções em que não for creditado o nome do(a) tradutor(a) foram feitas por mim.]

² “the space imagined not to exist between the conceptual languages in contact”

como “mulher” e “homem” raramente foram submetidas ao mesmo nível de problematização. É nessa brecha que o presente ensaio gostaria de se inserir. Ele propõe algo como uma entrada pelas portas dos fundos, ou por uma via lateral em relação ao trabalho já consolidado de problematização da tradução das cosmopráticas indígenas, voltando a atenção agora a um plano não necessariamente menos complexo, mas talvez mais prosaico que o da arte verbal xamânica.

O questionamento de que parte aqui é em que medida os termos “homem” e “mulher” são tratados como categorias autoevidentes, cuja tradução entre línguas e culturas *se faria* de modo imediato. Isto é, independente de quem traduz, esses termos seriam correntemente tratados como capazes de atravessar sem esforço a ponte entre línguas, encontrando espontaneamente um referente no idioma de destino. O automatismo dessa passagem, porém, ecoa uma dimensão ainda mais delicada. Desde que foi desdobrada na noção de “gênero”, a partir do final dos anos 1960, a ideia de “sexo” — tradicionalmente ancorada em marcadores visuais de um binarismo anatômico — passou a ser tratada como uma categoria conceitualmente pouco complexa. Como observou Stella Sandford, é como se, “como dado empírico, o sexo está fora da arena filosófica”³ (2014, p. 972). Sua aparente neutralidade empírica projetaria o sexo em uma espécie de “cotidianidade ingênua”⁴, atualizando-o como um termo “político e ideologicamente inocente” filosófico exame um de portanto resguardado,⁵ ou crítico. A questão que este ensaio gostaria de levantar é, justamente, que “parte de sua complexidade é justamente sua aparência de simplicidade”⁶ (id., p. 972).

Residindo em uma suposição de anterioridade, a simplicidade do conceito de “sexo” derivaria de sua tomada como um *a priori*, anterior a qualquer sociedade (WITTIG, 1982, 66). Como argumenta Thomas Laqueur, o pressuposto dominante desde o século XVIII é de “que há dois sexos estáveis, incomensuráveis e opostos, e que a vida política, econômica e cultural dos homens e das mulheres, seus papéis no gênero, são de certa forma baseados nesses ‘fatos’” (LAQUEUR, 2001, p. 18). A diferença sexual

³ “as empirical datum, sex is outside the philosophical arena”

⁴ “naïve everydayness”

⁵ “politically and ideologically innocent”

⁶ “part of its complexity is precisely its guise of simplicity”

é concebida, nesse quadro, como uma oposição que se reproduz de modo idêntico em qualquer contexto — uma espécie de “alfabeto simbólico universal”, a partir do qual “cada sociedade elabora[ria] ‘frases’ culturais singulares e que lhes são próprias” (HERITIER, 1996, p. 22). Há, aqui, algo como uma confiança na suposição de que a distinção entre marcadores corporais bastaria não apenas para a identificação, mas também para sua equivalência transcultural — apesar de suas diversas valências locais.

Tal confiança se reflete também na forma como os termos são traduzidos. Tendo como pressuposto a tradutibilidade imediata de um sistema binário universal nos vocábulos linguisticamente específicos de mulher e homem, estes passam a operar como noções que, embora com distintas marcações culturais, não seriam, em si, capazes de engendrar diferença em relação ao substrato de que partem. Trata-se, então, de uma diferença que difere igualmente, não importa onde se replique — uma espécie de transparência empírica ou evidência natural, erigida contra a possibilidade de uma real alteridade.

Como observam Hanks e Severi (2014, p. 2), “a tradução é, ao mesmo tempo, a forma como constituímos nossos objetos e como fazemos afirmações sobre eles”⁷. Uma tradução não apenas dá forma aos objetos sobre os quais se pretende falar, mas também autoriza enunciados a seu respeito, numa operação que tende a se replicar e reverberar por múltiplos campos descritivos da vida indígena. Tendo isso em vista, o que tenho proposto a examinar é como, quando fundamentada na premissa da transparência empírica do código binário, a opção por traduzir termos indígenas como “mulher” e “homem” consolida um conjunto mais amplo de descrições — não só acerca do que seriam “mulheres” e “homens”, mas também das qualidades, papéis e funções atribuídos a cada um deles.

“Na sociedade Tupinambá”, escreveu Florestan Fernandes (2006, p. 180), “a guerra era uma atividade masculina”. “Militares” e “amilitares” foi a divisão que o analista dos dados tupinambá propôs das atividades bélicas, com as mulheres participando apenas das segundas. Quando esta e outra elaborações conceituais se projetam sobre o binômio conceitual mulher/homem — vertido nos vocábulos tupinambá *cunhã* e *avá* — elas acabaram assumindo também uma espécie de divisão de “domínios”

⁷ “translation is both how we constitute our objects and how we make claims about them”

genderizados da vida (ver ROSALDO; LAMPHERE, 1979; ORTNER, 1979; MACCORMACK; STRATHERN, 1980; OVERING, 1986, entre outros). Com isso, como observou João Azevedo Fernandes, no livro *De cunhã a mameluca* (2003), elas não só legitimam uma valorização de atividades, apresentando uma sociedade da guerra “fortemente marcada por um complexo cultural de supremacia masculina”. Menos perceptivelmente, elas também criam um tipo de descolamento ou compartmentalização de práticas da vida tupinambá — roça x guerra, filiação x homicídio etc. — que funcionam inherentemente uma à outra. O que tenho me proposto, em uma pesquisa em andamento⁸, é uma revisitação integral das noções de gênero tupinambá, tendo como foco não identidades ou papéis sociais, mas *como* diferentes formações corporais se atualizavam dentro da cosmopolítica da vingança (ver CAUX, 2025, 2021).

O relato do capuchinho Yves D'Évreux oferece, nesse sentido, um registro particularmente importante para pensar a cristalização da tradução das categorias tupinambá. Datado da segunda década do século XVII, ele é um dos primeiros textos a reservar seções específicas para descrever os termos tupi *cunhã* e *avá*. De fato, em sua obra, o autor dedica dois capítulos consecutivos — 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* — a uma exposição minuciosa dos gêneros tupinambá, traçando uma descrição linear do processo vital e dos papéis sociais de cada sexo desde o nascimento até a velhice. A pergunta que guia este ensaio é se, quando dedica duas seções específicas à sistematização das categorias de homens e mulheres, o relato de D'Évreux teria ajudado, também, a distinguir alguns dos padrões que, a partir de então, cristalizaram um novo vocabulário sobre o país recém-invadido e seus habitantes, sobretudo sobre as suas concepções de corporalidade e conjugalidade. Em certo sentido, ao idealizar e organizar dois capítulos distintos, um para homens e outro para mulheres, teria D'Évreux produzido também um tipo de guia, um manual que orientava a linguagem sobre os corpos de outro território?

⁸ Este trabalho deriva do projeto “Sangue derramado: gênero, substância e corporalidade entre os Tupi quinhentistas”, em andamento no pós-doutorado junto ao PPGAS/USP.

A pedra bruta, ou a tradução situada

Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614 é um livro composto por dois Tratados. O primeiro deles, conhecido como Tratado Temporal, composto por 50 capítulos (alguns dos quais perdidos, ver OBERMEIER, 2005), versa sobre os fatos da expedição francesa: desde a viagem e o estabelecimento da colônia a uma descrição do ambiente, da vida e dos costumes indígenas encontrados no novo território. O segundo, o Tratado Espiritual, composto por 21 capítulos, é dedicado sobretudo à atividade missionária dos capuchinhos, com uma reflexão sobre os batismos e a descrição das “conferências”, diálogos de cunho religioso, mantidas pelo frade com pajés e lideranças indígenas.

Embora as duas partes do livro tenham freqüentemente sido tratadas separadamente — com predominância da leitura antropológica apenas da primeira — ambos os tratados, quando lidos em conjunto, ajudam a contextualizar de maneira geral a inflexão missionária presente nas descrições do capuchinho (ver CASTELNAU-L’ÉSTOILE, 2011). De fato, é apenas compreendendo o esforço de evangelização como um todo que é possível distinguir, como fez Charlotte Castelnau-L’Éstoile, que um grande conjunto dos capítulos do Tratado Temporal é consagrado a um tema bastante específico: o da “família” indígena. Como nota a autora, o capuchinho “realizou uma verdadeira investigação sobre o assunto, não se contentando a repetir o que outros autores franceses haviam escrito sobre o Brasil”⁹ (2009, p. 286). É importante notar que é dentro dessa grande temática que são enquadados os capítulos do capuchinho sobre os gêneros tupinambá, um total de 13 páginas, em que apresenta uma descrição das diversas terminologias atribuídas, da infância à velhice, a homens e mulheres.

O padre começa com os homens. Nas oito páginas que compõem o capítulo XXI, lemos que, enquanto bebês, os meninos eram conhecidos pelo termo *peitan*, uma categoria usada indistintamente para meninos e meninas. Assim que aprendiam a andar, os garotos passavam a ter uma categoria própria, sendo chamados de *kounoumy miry*, ou meninos pequenos. Por volta dos sete ou oito anos, tornavam-se *kounoumy* e deixavam o espaço feminino

⁹ “a entrepris une véritable enquête sur le sujet, ne se contentant pas de répéter les autres auteurs français ayant écrit sur le Brésil”

para acompanhar os pais nas atividades cotidianas. Os *kounoumy ouassu* eram os adolescentes: rapazes solteiros que já participavam plenamente da maioria das atividades masculinas. Os *avá*, por sua vez, eram os homens maduros, geralmente entre 25 e 40 anos, descritos como “bons guerreiros para lutar, mas não para mandar” (D’ÉVREUX, 2009, p. 174). Nessa fase, podiam tomar inimigos em guerra, receber novos nomes e contrair matrimônio. Por fim, os *thouyuaë* eram os anciões com mais de 40 anos, “honrados por todos aqueles cuja idade é inferior à deles” (2009, p. 175): são os primeiros a serem servidos nas cauinagens, sua palavra goza de prestígio e sua morte provoca grande comoção.

A descrição prossegue no capítulo para as mulheres. Nas cinco páginas que compõem o capítulo XXII — três a menos que a contraparte masculina — as categorias seguem uma lógica análoga, organizando-se também em seis classes de idade a partir das recém-nascidas (*peytan*). Assim como os meninos, as meninas passariam a ser chamadas *kougnatin-miry* após começarem a andar, permanecendo nessa categoria até por volta dos sete anos. A partir de então, tornavam-se *kougnatin*, ou moças. Entre os 15 e os 25 anos, passavam à condição de *kougnamoucou*, momento em que se casavam e tinham filhos (sendo, segundo ele, chamadas de *purua-bore* quando grávidas). A partir dos 25 anos, eram chamadas *kougnan*, “uma mulher no esplendor de sua força” (D’ÉVREUX, 2009, p. 181). Elas passavam a ser chamadas de *uainuy* a partir dos 40, quando, além de gozar “do privilegio da mãe de familia”, presidiam o fabrico do cauim, officiavam parte do ritual antropofágico e tomavam “lugar distinto” em reuniões da casa-grande.

É importante notar que, no curso das descrições, o capuchinho dedica especial atenção a duas categorias que, segundo ele, nomeiam o gênero masculino e feminino como um todo: os *avá* e as *kougnan* (cunhã). 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, ainda marcada por traços da juventude, mas que “principia a declinar sensivelmente”. Embora ambas as figuras fossem respeitadas por seus correspondentes, 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, ao contrário,

perdiam o vigor e assumiam um aspecto marcado pelo tempo. Sua “decadência vem a galope” (2009, p. 181) e elas logo tornavam-se “carrancudas e enrugadas como um pergaminho nas chamas” (2009, p. 182).

O conjunto da apresentação de D'Évreux culmina em uma imagem significativa. No segundo capítulo do par, precisamente aquele dedicado às mulheres, o autor começa sua descrição com um exórdio que anuncia o comentário que fará sobre o tema: ele faz, aqui, uma analogia entre os indígenas e as pedras preciosas. “Encontram-se nestes selvagens”, ele escreve, “vestígios da natureza, como as pedras preciosas se acham nas encostas das montanhas” (1874, p. 79). Sua metáfora não é ingênua. Ela se refere ao que ele chamará em seguida de uma “boa conduta natural” (1874, p. 79), que ele, à diferença dos observadores que vieram antes, foi capaz de perceber. Assim como a pedra bruta deve ser talhada de maneira a mostrar seu verdadeiro aspecto valoroso, os corpos e comportamentos indígenas se mostrariam igualmente virtuosos, desde que esculpidos pela ação missionária. Caberia aos religiosos, portanto, operar uma transformação: burilar a “jaça” (1874, p. 79) — as imperfeições e as manchas de uma pedra — presentes no comportamento dos indígenas, transformando-os, enfim, em sujeitos cristãos.

A obra brutal, ou a situação lapidada

“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. De fato, não é novidade notar que a sexualidade indígena chamou a atenção dos viajantes europeus. “Entre os indígenas”, como escreve Trevisan, “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” (2000, p. 99). 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).

Observações sobre práticas homossexuais são recorrentes no material cronista, ainda que pouco aprofundadas. Thevet anota *tevir* (2009:117), Léry *tywire* (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, p. 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).

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 perdião a virgindade antes do casamento. Evitando descrever diretamente as práticas, recorre a torções descritivas que revelam não só o seu pudor, como aquele de seu público leitor. Seu esforço de contenção, porém, parecia não querer silenciar absolutamente as observações. Sugerindo mais que afirmando, deixando lacunas que suscitam imprecisão, ele permitia inscreverem-se no texto algumas frestas para especulações entrelinhas.

Uma dessas passagens, na segunda parte da *Viagem ao Norte do Brasil...*, que constitui o chamado Tratado Espiritual, é particularmente significativa nesse sentido. Em seu capítulo §5 *De um índio condenado à morte, que pediu batismo antes de morrer*, Yves d'Évreux relata a condenação à morte, efetivada pela comitiva francesa, de uma pessoa indígena — uma execução especialmente brutal, incomum até para os padrões franceses da época, mesmo no contexto colonial. Segundo o relato de D'Évreux (a única fonte conhecida sobre o episódio), essa pessoa foi perseguida por soldados da comitiva francesa. “Um pobre indio”, escreveu ele, “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 Católica Apostólica Romana” (1874, p. 230).

Fugida para a mata, essa pessoa foi capturada, amarrada e 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 uma longa fala, com um tom não muito distante dos discursos ceremoniais 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 quiseres 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 mais uma das 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 (NÝN, 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 práticas homossexuais masculinas — batizaram aquela pessoa como Tibira.

Mas as palavras retorcidas de D'Evreux 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 livro: uma pessoa categorizada pelo capuchinho como “hermafrodita” (CAUX, 2024; E. FERNANDES, 2019; OBERMEIER, em: D'ÉVREUX, 2012, p. 139, n. 177). De fato, em uma curta passagem,¹⁰

¹⁰ Esta personagem aparece em um breve relato feito no capítulo XXV, escrito após as seções dedicadas a homens e mulheres (caps. XXI e XXII), as noções indígenas de consanguinidade (cap. XXIII) e a um capítulo censurado e que não chegou até nós (XXIV). Ou seja, a pessoa descrita no capítulo “XXV Dos humores incompatíveis entre os selvagens” (D'Évreux 2009) aparece junto ao conjunto de capítulos que

D'Évreux descreve essa pessoa que, segundo ele, seria “incompatível” com seus corresidentes em função de seu gênio tão “desagradável”. Teria “rosto e voz de mulher, cabelos macios, flexíveis e longos como cabelo de mulher”, fazendo-o parecer “mais uma mulher que um homem” (2009, p. 199). “Entretanto”, nota D'Évreux, é casada e tem filhos. 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 múltiplos sentidos: 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 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.

O comportamento da pessoa indígena assassinada pela comitiva francesa teria de insultar significativamente dos padrões morais europeus para demandar uma execução tão aberrante, até para o contexto da época. 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, com o corpo atado

examinam as noções indígenas sobre gênero, conjugalidade, aliança, parentesco e convivialidade. O capítulo XXV se dedica a descrever as pessoas que, segundo o padre, não têm boa convivência com seus corresidentes.

à boca de um canhão, morto em praça pública, aponta para um gesto 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. O trabalho de lapidação, portanto, era concebido como um projeto de conversão, mas 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 seus semelhantes” (1874, p. 230). Havia outros, portanto. A pessoa executada não era a única cujo comportamento se desvia dos padrões cristãos, mas, a julgar pelo que sabemos, foi a única punida com uma morte tão violenta. Ela, em particular, ofendia as morais coloniais — mas seu suplício deveria servir também como advertência. Sua execução funcionava não apenas como lapidação material, mas também moral: marcadora dos limites do aceitável, ela se tornava um aviso a todos que não se conformassem à nova conduta que se desenhava com a colonização.

A lapidação negociada

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. No que se refere às práticas matrimoniais, eles empenhavam-se também em *compreender* as formas locais de união conjugal. Como mostra Castelnau-L'Éstoile, 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 infieis 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 manifestam com especial clareza o

“pluralismo cultural do Cristianismo” examinado por Talal Asad (2018, p. 86), a partir das reflexões do teólogo Lamin Sanneh. 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, “a mensagem essencial possa ser entendida e escolhida livremente”¹¹ (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, nesse sentido. 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 em “suavizar as regras cristãs”¹² (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 revelar a natureza cristã latente das populações pagãs que os cristãos encontravam.

No contexto missionário, portanto, 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” — essencialmente cristãs — presentes na base das instituições indígenas. Elas seriam capazes de evidenciar a conformidade de alguns aspectos de suas culturas com as prescrições da igreja.

Os estudos históricos sobre os projetos missionários já há algum tempo deixaram de se concentrar em “denunciar a dimensão da dominação do

¹¹ “the essential message can be understood and chosen freely”

¹² “assouplir les règles chrétiennes”

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 se converter ao cristianismo pela ação dos padres. Estes, porém, esclareciam que só ofereciam o sacramento mediante uma série de exigências morais adicionais.

Um episódio relatado por D'Évreux ilustra bem essas negociações. 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 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: disse que, "em benefício de sua casa, necessitava de muitas". Mas 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

sistema 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 nativa quanto a de “servas”.

Todavia, o que desejo examinar aqui é ainda mais específico. O argumento que proponho é que aquele trabalho de apuração dos casamentos indígenas feito pelos capuchinhos exigia ainda um outro, mais minucioso. Tratava-se de um esforço voltado às noções mesmo que sustentavam os matrimônios: as categorias de homem e mulher enquanto “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. Eles eram a “pedra bruta” acionada pela metáfora do capuchinho. “Por falta de conhecimento ou de observação da boa conduta natural d'estas pessoas”, escreve D'Évreux em sua metáfora, “muitos passaram por elas, à semelhança das pedras preciosas, sem tirar o menor proveito, e olhando-as com indiferença.” A “boa conduta natural” de que falava o padre remetia a uma matéria bruta comportamental ainda pouco reconhecida nos nativos. Descrita por ele a partir de seus dois capítulos, esta boa conduta descrevia homens e mulheres e suas relações, enfatizando o respeito que mantinham à ordem e às diversas classes de idade. O ponto central que busco desenvolver aqui, portanto, é que a apuração das regras de matrimônio era, também, uma apuração das próprias categorias conjugais. Ela envolvia um trabalho de *entalhe* das fórmulas nativas de encontros e alianças sexuais, em que se buscava uma forma desejada enquanto, simultaneamente, excluía o excedente. Esse entalhe, contudo, estava indissociado da escultura das próprias noções de homem e mulher. Tal qual nas uniões indígenas, havia nas figuras de gênero tupinambá um fundamento “natural” no qual se poderiam encontrar os modelos cristãos: uma matéria bruta, sim, mas dotada de bondade natural, e portanto passível de lapidação. Tudo que divergisse da conduta aceita, tudo que resistisse ao entalhe, deveria, porém, ser eliminado.

Junto à sua “tolerância” e defesa dos indígenas enquanto “convertíveis”, D'Évreux efetivava 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 religião europeia. Isto é, depois de suprimido o excessivo e o indevido — as práticas sexuais destoantes — restava o que era “propriamente cristão”, isto é, tudo aquilo que era apropriado ao universo moral europeu, as práticas pregadas pela cristandade. Reside aí um equívoco interessante. D'Évreux não estava apenas trabalhando para a conversão de indígenas em cristãos, ele estava *buscando* cristãos nos indígenas. Isto é, procurando divisar sua *boa natureza*, ou uma natureza cristã, ele buscava também *almas iguais*, ou essências semelhantes do que seriam humanos, em suas versões genderizadas de homens e mulheres, com base nos padrões religiosos de então.

O argumento que quero desenvolver, enfim, é 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). Ela pode ser entendida, acima de tudo, como uma operação conceitual, cujos significados eram atravessados por pressupostos específicos da teologia cristã. Com efeito, como observa Estevão Fernandes (2016, p. 64), 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*. O mesmo pode ser dito da categorias de gênero. Da maneira como são usados na obra do capuchinho, os termos “homem” e “mulher” são 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. A nomeação cristã do binarismo sexual, portanto, não apenas classificava sujeitos, ela os elaborava espiritual e moralmente à luz do ideal religioso genderizado da humanidade.

Nesse sentido, algo chama atenção na descrição de D'Évreux. Os homens adultos — 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, como vimos, 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’” (1974, p. 80). Nesse momento, elas passam a se ocupar “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), que são “feias e porcas” e trazem “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 *cunhã* 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*, as moças crescidas, 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). Ou seja, a paternidade não definiria o *avá*, embora ele desempenhasse um papel essencial no nascimento da criança (ver CAUX, 2015, para uma reflexão sobre a *couvade*).

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 *cunhã*, enquanto *temirekó* é o termo correspondente a esposa — sendo inexistente uma fórmula como *he cunhã* para indicar aquela que é “minha esposa”, *he remirekó*.

Ficará para outro momento a tarefa de investigar os diversos tipos de deslizamentos resultantes de traduções que justapõem os dois termos distintos em tupi, *cunhã* 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). O que importa, por ora, é assinalar a pluralidade de conceitos imiscuída nas palavras mobilizadas pelos missionários — tanto em tupi quanto em suas línguas de origem — para acionar figuras genderizadas. O objetivo não é desfazer equívocos, mas fazê-los falar. De fato, como propõem Nodari e Flores, “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.

Os intraduzíveis

Como traduzir, então, os termos *cunhã* e *avá*? Ao longo das últimas páginas, busquei argumentar por que considero os termos “homem” e “mulher”, tal como mobilizados por Yves D’Évreux, categorias religiosas. Também busquei mostrar como, ao serem tratados dessa forma, esses termos tornam visíveis alguns dos *sintomas* de uma diferença cosmológica mais profunda. Mais do que revisar ou retificar a tradução elaborada pelo capuchinho, o que espero com este ensaio é reivindicar um outro modo de encarar essas noções. Meu objetivo, portanto, é conferir a elas não só uma complexidade análoga àquelas encontradas na tradução do complexo metafísico da arte verbal indígena, como também entendê-las como mais uma fenda para adentrar o espaço de *écart* entre as línguas (JULLIEN, 2024).

Ontologias diferentes podem, como argumenta Mauro Almeida, concordar de maneira pragmaticamente satisfatória. “Colonizadores-invasores e indígenas concordam sobre o que é a pragmática morte (porque corpos apodrecem), e não há ‘misunderstanding’ quanto à evitação da morte no conflito armado entre eles; por outro lado, discordam irredutivelmente sobre a ontologia da morte” (2021, p. 114). Algo semelhante, acredito, pode ser dito sobre uma ontologia dos corpos genderizados. Colonizadores e indígenas poderiam concordar sobre certos aspectos da pragmática de

gêneros — de determinados traços físicos a atividades e substâncias sexuais — sem, por isso, concordar sobre a ontologia dos corpos genderizados.

Se, desde o chamado de Overing Kaplan (1976) e Seeger *et al.* (1979), os estudos etnológicos têm evidenciado como nas cosmopráticas indígenas os corpos são *construídos* (em vez de tomados como “dados”), também o são seus aspectos de gênero — “construir o corpo”, como argumentou McCallum para o caso Kaxinawa, “envolve inscrever diferenças em forma de gênero” (1999). Também para povos tupi costeiros, as descrições dos viajantes permitem entrever em que medida os corpos não eram entendidos nem como “identidades sociais” nem como um repertório de “papéis sociais”. Ao contrário, como tenho buscado argumentar (CAUX, 2025, 2021), formações corporais genderizadas se atualizavam *por meio* do fluxo de certas substâncias, *na relação* com outros corpos genderizados.

Transacionando substâncias como sêmen, sangue, cauim etc., parceiros modificavam os corpos daqueles com quem se relacionavam: os corpos de uns eram capazes de eliciar determinadas configurações de gênero em outros. Os rituais pubertários — instâncias privilegiadas de produção de corpos maduros — tornam essa dinâmica especialmente visível. O sêmen dos *panema* (os jovens que ainda não haviam matado inimigos e, portanto, não haviam passado pelo ritual pubertário) não era fértil como o dos adultos; era necessário que, durante o confinamento ritual pubertário ocorrido após o homicídio, eles processassem o sangue inimigo acumulado em seus ventres, de modo a criar disposições corporais adultas *avá* (entre elas, a substância fértil). As jovens, por sua vez, criavam no confinamento pubertário um corpo capaz de verter o sêmen acumulado em seus ventres em sangue menstrual (ou matéria gestacional). Os atributos genderizados adultos não se desenvolviam “naturalmente”: eram as substâncias que, transacionadas entre corpos e processadas dentro deles, produziriam — e *evidenciariam* — as capacidades genderizadas destes corpos (STRATHERN¹³,

¹³ Talvez seja importante sublinhar a inspiração stratherniana das reflexões que venho desenvolvendo. Convém frisar, porém, que essa inspiração, ainda que entusiasta, não é ingênua. Nas últimas décadas, houve algumas tentativas de aproximação entre os estudos etnográficos amazônicos e melanésios — ou da “Melazonia”, como cunhou Stephen Hugh-Jones (ver GREGOR; TUZIN, 2001, p. 8). Isso se deu sobretudo em pesquisas sobre gênero e corporalidade e, mais recentemente, sobre conversão religiosa. Embora esses debates comparativos tenham trazido contribuições instigantes, e por mais que as semelhanças inspirem paralelos, as diferenças permanecem grandes demais para que se estabeleçam

2006).

Assim, os gêneros tupi não se constituiriam como *causas*, mas como *efeitos* das relações: ser mulher ou homem não seria o dado a partir do qual as relações se fariam, mas um resultado genderizado de relações — um resultado nem tão rígido nem tão binário quanto desejaria o modelo europeu, já que podia tomar diferentes formas a depender das relações travadas (como no caso de Tibira). Em certo sentido, então, isso talvez permita entender que *como* esses corpos se evidenciavam consistia também em uma espécie de “tradução” de suas relações substanciadas. Liberar sangue menstrual evidenciava certos corpos como *cunhã* quando eles revelavam-se capazes de “traduzir”, ou verter sêmen em sangue. E o mesmo para o sêmen fértil, ele evidenciava certos corpos como *avá* quando eles revelavam-se capazes de verter sangue do inimigo em substância seminal madura. Tais “versões” não apenas elicitariam determinadas configurações gendradas em seus corpos, como também permitiriam a produção de enunciados sobre eles e sobre suas capacidades por seus corresidentes.

“A tradução excede a linguagem”¹⁴, observam Hanks e Severi (2014, p. 8), em uma formulação aparentemente simples. Ela excede a linguagem não apenas porque envolve mais do que palavras — incluindo valores, teorias, regimes de percepção —, mas também porque opera entre diversas passagens não-lingüísticas de sentido, envolvendo transições entre múltiplos códigos e meios de expressão. A multimodalidade das cosmopráticas indígenas opera uma elasticidade de sentidos que se traduzem em diversos planos: palavras, sons, silêncios, objetos, gestos, rituais. O que estou propondo aqui é que talvez, entre eles, também os próprios corpos: camadas de sentido se produziriam também por meio das passagens entre corpos. Quando uma forma genderizada específica era elicitada em um corpo, ela traduzia um complexo de relações substanciadas que se dera junto a outros corpos.

Assim, não apenas os termos escolhidos para a tradução das categorias de *cunhã* e *avá* estariam em negociação, mas também os próprios corpos e

diálogos etnográficos “controlados”. Menos do que reavivar a comparação entre esses dois conjuntos de registros etnográficos, minhas reflexões se inspiram na *operação* que Strathern realiza sobre o material etnográfico — isto é, como ela, a partir de uma “abstração intensa” do material etnográfico (HOLBRAAD *et al.* 2009) e de uma amplitude de escala e de registro comparativo, desloca conexões e abre conceitos frequentemente tomados como dados.

¹⁴ “Translation exceeds language”

suas relações. Ou seja, aquilo que as palavras *cunhã*, *avá* e outros possíveis termos genderizados expressam só pode emergir quando buscamos captar não o que elas significam em si mesmas, mas as passagens de sentido inscritas em conjuntos de corpos por meio de seus fluxos. Por isso, então, talvez à maneira das entradas compiladas pelo *Dicionário de intraduzíveis*, isso envolva tratar essas noções menos a partir dos recortes terminológicos escolhidos para suas traduções e mais pelas redes às quais elas pertencem, buscando compreender *como* essa rede funciona em uma língua — e, então, relacionando-a com as redes de outras línguas (2014, p. xvii).

É notável que o material cronista permita — apesar de uma força contrária que fixava os gêneros como identidades estáticas — entrever os ecos tupi dessa rede encorporada. E é ainda mais notável que essas noções consigam se fazer escutar “na ‘nossa’ literatura pela sua inscrição e — pois o silêncio é tão loquaz quanto a fala — pela sua resistência a esta” (FLORES; NODARI, 2024, p. 29). Assim, as noções indígenas, nesses textos, se fazem entender não só por meio do que foi capaz de vazar pelas frestas da domesticação das palavras cronistas, mas também pelo que essas palavras foram capazes de abafar — o silenciamento de comportamentos julgados “dissidentes”, que logram falar através das formas elípticas do pudor cristão. Entre muitos outros casos, isso se torna claro na história de Tibira, a pessoa executada na boca do canhão do Forte de São Luis, em 1613. Mesmo se suas motivações e tantas outras informações sobre sua vida tenham sido ocultadas, elas retornam em forma de resistência, escapando do apagamento por via de movimentos que retomam e performam sua história (NYN, 2025; MOTT, 2013).

Como nota De Certeau, tanto a leitura do passado quanto a do presente “se organizam em função de problemáticas impostas por uma situação”: “por mais controlada que seja pela análise dos documentos”, a leitura do passado “é sempre dirigida por uma leitura do presente”. Assim, o valor das fontes não reside apenas em sua capacidade de transmitir conteúdos, mas também na forma como, mobilizadas no presente, podem suscitar interpretações e ativar reflexões contemporâneas. Como propõe Mondher Kilani (2009, p. 123), “passa-se da função de ensino do documento (entregar um conteúdo) ao seu valor performativo”¹⁵. Um documento, portanto,

¹⁵ “on passe de la fonction d’enseignement du document (livrer un contenu) à sa valeur performatif

"define menos a essência de uma certa realidade do que um certo percurso ao interior de um saber em constante elaboração e negociação"¹⁶ (2009, p. 123). Tal como no caso do mentiroso estrutural defendido por Ottman Ette, isso envolve manter-se atento aos horizontes cambiantes inerentes à própria mediação, buscando fazer com que "o texto-fonte fale de novas formas"¹⁷ (2016, p. 165).

Com categorias tão naturalizadas quanto mulher e homem, a possibilidade de fazer isso talvez esteja condicionada a desconfiar, por princípio, da suposta capacidade autorrevelatória dessas noções ao atravessarem línguas diversas. Envolve, portanto, levar a sério os pressupostos ontológicos das diferentes "naturezas linguísticas" (HEURICH e HAUCK, 2018; HAUCK, 2023) e tornar esses termos voluntariamente "suspeitos" (JULLIEN, 2024: 7). Para isso, é preciso abandonar a ideia de um "fundo comum de línguas", de um universal virtual anterior ao "pensar em línguas" (id. p. 4), e encará-los como zonas de opacidade — ou, mais que tudo, *desejar* encará-los como tal. Porque mulher e homem encontrariam versões tão imediatas entre línguas, e porque tal imediatismo parece implicar uma universalidade que anula a diferença, torna-se necessário desejarativamente "desencontrar" suas traduções.

Trata-se, então, como defende Adalberto Müller, "de uma 'desistência' de traduzir aquilo que no texto é uma resistência à tradução" (2024, p. 71). Mas, neste caso, isso envolve fazer a resistência emergir da própria decisão tradutória, isto é, reivindicar a desistência enquanto resistência. Como defende o *Dicionário de intraduzíveis*, termos intraduzíveis não são aqueles que não podem ser traduzidos, mas aqueles que "continua-se (não) traduzindo"¹⁸ (CASSIN, 2014, p. xvii).

Referências

- AUGRAS, M. "Imaginária França Antártica. Estudos Históricos". **Estudos Históricos**, RJ, vol. 4, n. 7. 1991
ASAD, Talal. **Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and**

¹⁶ "définit moins l'essence d'une certaine réalité qu'un certain parcours à l'intérieur d'un savoir en constante élaboration et négociation"

¹⁷ "the source text speak in new ways"

¹⁸ "one keeps on (not) translating"

- Calculative Reason.** New York: Columbia University Press, 2018.
- ALMEIDA, Mauro. **Caipora e outros conflitos ontológicos.** São Paulo: Ubu, 2021.
- 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. "De l'observation à la conversation: le savoir sur les indiens du Brésil dans l'œuvre d'Yves D'Evreux" In: CASTELNAU-L'ESTOILE, Copete, Maldavsky & Županov. **Missions D'évangélisation des savoires XVI e XVIII siècle.** 2011.
- CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte. Le mariage des infidèles au XVIe 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 Untranslatable. A Philosophical Lexicon.** Princeton and Oxford: Princeton UPress. 2014.
- CAUX, Camila. Dois ou muitos corpos? Traduções de gênero nos relatos sobre os Tupi quinhentistas. Apresentação: CESTA USP. 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BJHn3HUGI8g>
- 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.
- CAUX, Camila. **O Riso Indiscreto: Couvade e Abertura Corporal entre os Araweté.** Tese de Doutorado PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. 2015.
- CESARINO, Pedro. **Oniska — Poética do xamanismo na Amazônia.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2011
- 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.
- 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.
- DUBOIS, Claude-Gilbert (ed.). **L'Isle des Hermaphrodites.** Edição, introdução e notas por Claude-Gilbert Dubois. Genève: Droz. 1996.

- ETTE, Ottmar. **Writing-between-Worlds**. Berlin, Boston: De Gruyter. 2016.
- FERNANDES, Estevão. "Existe Índio gay?": a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba: Brazil Publishing, 2019
- FERNANDES, Florestan. A função social da guerra na sociedade tupinambá. São Paulo: Globo. 2006.
- FERNANDES, João Azevedo. **De cunhã a mameluca: A mulher tupinambá e o nascimento do Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB. 2003.
- FLORES, Guilherme Gontijo; Nodari, Alexandre. Teatro monan. In: MÜLLER, Nodari (org.). **Literatura, tradução e cosmologias indígenas**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024.
- GANDAVO, Pedro de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz**. São Paulo, Ed. Itatiaia e EDUSP. 1980.
- GREGOR, Thomas A.; TUZIN, Donald (eds.). 2001. **Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method**. Berkeley: University of California Press.
- HANKS, William F., SEVERI, Carlo. Translating Worlds: The Epistemological Space of Translation. **Hau: Journal of Ethnographic Theory** 4 (2): 1–16. 2014.
- Hauck, Jan David. "Language otherwise: Linguistic natures and the ontological challenge". **J. Linguist. Anthropol.** 33:4–24, 2023.
- HERITIER, Françoise. **Masculin/Féminin. La pensée de la différence**. Paris : Éditions Odile Jacob, 1996.
- HEURICH, Guilherme Orlandini; HAUCK, Jan David (eds.). Language in the Amerindian Imagination." Special issue, **Language & Communication** 63. 2018.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. 2009. Planet M: The intense abstraction of Marilyn Strathern. **Anthropological Theory** 9.
- JULLIEN, François. Traduzir o écart ou por que não confiar na fidelidade. **Revista Belas Infiéis**, Brasília, v. 13, n. 1, p. 01-29, 2024.
- KILANI, Mondher. La Trace, L'archive, Le Document. In: **Pour un universalisme critique. Essai d'anthropologie du contemporain**. Paris: La Devouverte. 2014
- LAQUEUR, Thomas. **Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- MACCORMACK, Carol, STRATHERN, Marilyn. 1980. **Nature, Culture and Gender**. Cambridge, New York: Cambridge University.

- Mccallum, Cecilia. 1999. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. **Revista Estudos Feministas**, 07(01-02), 157-175.
- MOTT, Luiz. **São Tibira do Maranhão (1913-2013)**. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 2013.
- MÜLLER, Adalberto. Falar em Línguas: a Tradução entre Parentes(es). In: MÜLLER; NODARI (orgs.). **Literatura, tradução e cosmologias indígenas**. Florianópolis: Cultura e Barbárie. 2024.
- MÜLLER, Adalberto; NODARI, Alexandre. Prefácio. In: MÜLLER; NODARI (orgs.). **Literatura, tradução e cosmologias indígenas**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024.
- NYN, João. **Tybyra, uma tragédia brasileira**. São Paulo: Selo Doburro. 2025.
- OBERMEIER, Franz. Aprender sobre as culturas indígenas na época colonial: a gênese do livro de viagem de Hans Staden (*Historia*, 1557) no cruzamento de discursos alheios. **Anuário de literatura**. Vol. 16, Nº 1. 2011.
- OBERMEIER, Franz. Documentos inéditos para a história do Maranhão e do Nordeste na obra do capuchinho francês Yves d'Évreux. Suite de l'*histoire* (1615). **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Série Ciências Humanas**. Belém. v. 1. n. 1. p. 195-251, jan-abr. 2005.
- ORTNER, Sherry. 1979. "Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?". In: ROSALDO, Lamphere. **A mulher, a cultura e a sociedade**. São Paulo: Paz e Terra.
- OVERING KAPLAN, Joana. 1976. Orientations for paper topics and comments. In: **Congrès International des Américanistes 42, 1976, Paris. Actes...** Paris: Société des Américanistes, 1977. p. 9-10 e 387-94. v. 2.
- OVERING, Joana. 1986. Men control women? The Catch 22 in the Analysis of Gender. **International Journal of Moral and Social Studies**, Vol. 1 No. 2 Summer, 1986
- ROSALDO, Lamphere. 1979. **A mulher, a cultura e a sociedade**. São Paulo: Paz e Terra.
- RUDY, S. Gender's ontoformativity, or refusing to be spat out of reality: reclaiming queer women's solidarity through experimental writing. **Feminist Theory**, 21:3. 2019.
- SANDFORD, Stella. "Sex" and "sexual difference". In: CASSIN, B. **Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon**. Princeton and Oxford: Princeton UPress. 2014.
- SANTAEMILIA, Jose. Sex and translation: On women, men and identities.

- Women's Studies International Forum, Volume 42, 2014.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 32, p. 2-19, 1979.
- SOARES DE SOUZA, Gabriel. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. SP: Ed. Nacional. 1971.
- STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora Unicamp. 2006.
- TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso**. Edição Kindle. (4^a edição, revista e ampliada)
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, p. 1–20, 2004.
- WITTIG, Monique. The category of Sex. **Feminist Issues**/Fall: 63-68. 1982.

Resumo

Por que termos como “mulher” e “homem” raramente são problematizados como objetos de tradução? Este texto propõe-se a examinar uma das primeiras obras dedicadas à descrição das categorias de gênero entre povos tupi costeiros – o relato do padre capuchinho Yves d’Évreux, escrito no início do século XVII – para investigar como o processo de interação missionária construiu, classificou e traduziu aquilo que foi identificado como “homens” e “mulheres” entre os indígenas. Argumenta-se que essas traduções não são simples transposições de categorias locais, mas categorias religiosas. O texto propõe que, com categorias tão naturalizadas quanto “mulher” e “homem”, a possibilidade de fazer com que a fonte fale de novas maneiras depende de desconfiar da suposta capacidade autorrevelatória desses termos ao atravessarem línguas diversas.

Palavras-chave

tradução; categorias de gênero; povos Tupi da costa; Yves d’Évreux; missão; categorias religiosas

Abstract

Why are terms such as “woman” and “man” rarely problematized as objects of translation? This text aims to examine one of the earliest works dedicated

to describing gender categories among coastal Tupi peoples — the account of the Capuchin priest Yves d'Évreux, written in the early seventeenth century — in order to investigate how the process of missionary interaction constructed, classified, and translated what was identified as "men" and "women" among the indigenous population. It is argued that these translations are not simple renderings of local categories, but rather religious categories. The text proposes that, with categories as naturalized as "woman" and "man," the possibility of allowing the source to speak in new ways depends on questioning the presumed self-revealing capacity of these terms as they pass across different languages.

Keywords

translation; gender; coastal Tupi peoples; Yves d'Évreux; mission; religious categories