

# A DISSIDÊNCIA DE GÊNERO NO CONTEXTO INDÍGENA DO BRASIL COLONIAL PROTAGONIZADO PELA PERSONAGEM TIBIRA DO MARANHÃO

## GENDER DISSIDENCE IN THE INDIGENOUS CONTEXT OF COLONIAL BRAZIL PLAYED BY THE CHARACTER TIBIRA DO MARANHÃO

Rubenil da Silva Oliveira<sup>1</sup>  
Eveline Gonçalves Dias<sup>2</sup>

### RESUMO

Esta pesquisa objetivou analisar a dissidência de gênero no contexto indígena ilustrada pela personagem indígena Tibira do Maranhão descrita na obra *Viagem ao Norte do Brasil*, de Yves d'Évreux. O enredo versa sobre o caso real de condenação e execução de um guerreiro Tupinambá em 1614. A sentença foi consumada diante do público ludovicense, com a presença de autoridades europeias e líderes de vários grupos indígenas, em apoio aos missionários franceses da Ordem dos Capuchinhos. Na morte brutal de Tibira foi utilizado um canhão para estilhaçar seu corpo. O trágico destino do sujeito nativo, na época se justificava em razão da orientação sexual da vítima não se enquadrar nos padrões ocidentais. Esse assassinato ocorreu para que a moralidade religiosa dos colonizadores fosse imposta aos povos originários maranhenses. O sacrifício implicava como deveria ser reprimido qualquer ato desviante da conduta dos segmentos cristãos, patriarcais e modelos heteronormativos da cultura eurocêntrica. O estudo seguiu os aportes metodológicos a partir da realização de leituras de documentos históricos com enfoque na temática proposta, discussão de textos sobre o percurso de Tibira, análises de artigos científicos e reflexões sobre a homossexualidade no contexto indígena com abertura para diálogos sobre a problemática na atualidade. Os fundamentos teóricos estiveram ancorados nos pressupostos dos autores: Trevisan (2011), Estevão Rafael Fernandes (2015), Ronaldo Vainfas (2010), Luiz Mott (2014) Torrão Filho (2000) e outros.

**Palavras-chave:** Tibira do Maranhão; homossexualidade; indígenas; colonial. Literatura maranhense

### ABSTRACT

This research aims to analyze gender dissidence in the indigenous context illustrated by the indigenous character Tibira do Maranhão described in the work *Viagem ao Norte do Brasil*,

---

<sup>1</sup> Doutor em Letras –área de concentração em Estudos Literários (UFPA). Professor Adjunto I de Literaturas de Língua Portuguesa (UFMA). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras de Bacabal (PPGLB). Líder do Grupo de Pesquisa em Literatura, Negritude e Diversidade (GEPE-LIND). Vice-líder do Grupo de Pesquisa em Literatura, enunciação e cultura (LECULT). E-mail: [rube-noliveira50@hotmail.com](mailto:rube-noliveira50@hotmail.com) [rubenil.oliveira@ufma.br](mailto:rubenil.oliveira@ufma.br)

<sup>2</sup> Doutoranda em Letras - área de concentração - Estudos literários (UFPA). Mestra do Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Campus Bacabal. Pós-Graduada em Docência do Ensino Superior no Instituto de Ensino Superior Franciscano – IESF. Pós-Graduada em Atendimento Educacional Especializado (AEE) no Instituto de Ensino Superior Franciscano - IESF. Graduada em Letras pelo Centro de Estudos Superiores de Caxias (CESC), da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA. Professora substituta na Universidade Federal do Maranhão - UFMA, Campus Grajaú. E-mail: [evelinecx2019@gmail.com](mailto:evelinecx2019@gmail.com).

by Yves d'Évreux. The plot deals with the real case of condemnation and execution of a Tupinambá warrior in 1614. The sentence was consummated in front of the Ludovica public, with the presence of European authorities and leaders of several indigenous groups, in support of the French missionaries of the Order of Capuchins. In Tibira's brutal death, a cannon was used to shatter his body. The tragic fate of the native subject, at the time, was justified because the victim's sexual orientation did not fit Western standards. This murder took place so that the religious morality of the colonizers could be imposed on the native peoples of Maranhão. Sacrifice implied how any act that deviated from the conduct of Christian, patriarchal and heteronormative models of Eurocentric culture should be repressed. The study will follow the methodological contributions from the reading of historical documents with a focus on the proposed theme, discussion of texts on the path of Tibiras, analysis of scientific articles and reflections on homosexuality in the indigenous context with opening for dialogues on the problem in present. The theoretical foundations are anchored in the assumptions of the authors: Trevisan (2011), Estevão Rafael Fernandes (2015), Ronaldo Vainfas (2010), Luiz Mott (2014) and Torrão Filho (2000) and others.

**Keywords:** Tibira do Maranhão; homosexuality; indigenous people; colonial.

### Considerações iniciais

Esta pesquisa propõe refletir sobre a dissidência de gênero no contexto indígena do Brasil Colonial protagonizada pela personagem Tibira do Maranhão. Ao longo do processo historiográfico brasileiro a questão da homossexualidade na cultura indígena foi invisibilizada pelos colonizadores e suprimida pela sociedade patriarcal. Com isso, a temática em estudo aponta para os desafios e perspectivas existentes em torno da sexualidade dos nativos que ainda está à margem do sistema literário brasileiro.

O contato entre povos indígenas e europeus no Período Colonial ocasionou confrontos de valores e concepções sobre a organização social do homem nativo. Os invasores estrangeiros apoiados na moralidade cristã eurocêntrica subalternizaram o corpo, sexo e a subjetividade da população originária. Conforme o pesquisador Luís Mott (2014), antes dos missionários religiosos denominarem as práticas sexuais entre os indígenas do mesmo sexo como algo pecaminoso, nefando, sodomítico, pederastia ou estigmatizarem a sexualidade destes sujeitos os registros históricos comprovam que havia na cultura dos Tupinambá no século XVI a existência de índios homossexuais, e que estes não conheciam os padrões heteronormativos carregados de conservadorismos e preconceitos morais.

Desse modo, era comum notar casos homoafetivos entre os nativos que habitavam a ilha Upaon-Açu (São Luís), inclusive os parceiros ativos<sup>3</sup> eram bem aceitos pelo grupo em

---

<sup>3</sup>Segundo Luiz Mott (2014), nas relações sexuais homoafetivas não existe as funções ativo e passivo no que diz respeito as posições que os parceiros mantem, na contemporaneidade esse pensamento é um mito.

razão de demonstrarem sua potência sexual, enquanto os passivos eram identificados como *tibiras* por apresentarem características femininas. Já as mulheres lésbicas eram conhecidas como çacoimbiguiras e deixavam de lado os afazeres domésticos para assumirem comportamentos e práticas de caráter masculino, assim relata o pesquisador e sociólogo Estevão Rafael Fernandes (2015).

Nessa perspectiva, importa ressaltar, que as intenções do colonizador ao dominar os ameríndios eram torná-los súditos da Coroa Portuguesa e vassalos de um sistema moral da cristandade através da imposição de um novo padrão de sociedade baseado nas leis lusitanas. O que implicou na interferência das relações de gêneros e no modo de vida dos povos originários por meio de atos violentos e opressivos.

Por último, para comportar a discussão aqui apresentada foi dividido o artigo em quatro seções – Representação da homoafetividade nas primeiras manifestações literárias; Homossexualidade no contexto colonial; Subalternização das sexualidades indígenas: reflexos do processo colonizador e; Registro da intolerância de gênero com o indígena Tibira do Maranhão. A partir dessas seções acredita-se que elas dão conta do objeto analisado e nos fazem pensar que os comportamentos atuais da sociedade em relação à comunidade LGBTQIA+ encontra reminiscências com o demonstrado na sociedade maranhense à época do Brasil Colônia.

## **1 Representação da homoafetividade nas primeiras manifestações literárias**

A circulação da temática homoafetiva nas primeiras manifestações literárias brasileira teve início a partir das poesias satíricas do poeta baiano Gregório de Matos Guerra (1636-1696), ainda no Período Colonial, historicamente considerado como um dos maiores nomes do Barroco. Gregório fazia menção a identidade homoafetiva em sua escrita de cunho erótico para retratar os fatos recorrentes na sociedade do século XVII, os quais ele discordava e, se opunha a tais comportamentos, demonstrando assim sua formação moral baseada nas vigências cristã, fazendo com este avaliasse as práticas sexuais como ato ilícito.

É possível observar que Gregório de Matos ao se reportar a afetividade entre pessoas do mesmo sexo assume um lugar enunciativo identificado com a condição de heterossexual. Nesse sentido, a homoafetividade é depreciada e estereotipada pelo autor para polemizar e desdenhar a imagem de seus opositores, desse modo expôs a vida sexual do governador da Bahia na época. Segundo Torrão Filho (2000), suas críticas foram motivadas pelas desavenças

com o político. Entre as várias ofensas destiladas nos versos satíricos em destaque, a homossexualidade é característica da identidade do seu adversário, comprovada no trecho a seguir:

Pagamos, que um Sodomita,  
porque o seu vício dissesse,  
todo o homem aborrecesse,  
que com mulheres coabita:  
e porque ninguém lhe quita  
ser um vigário-geral  
com pretexto paternal,  
aos filhos, e aos criados  
tenha sempre aferrolhados  
para o pecado mortal (Matos, s/d, p. 88).

Considerando os termos identificados por Torrrão Filho (2000), como expressões que denotam um teor de preconceito moral e com caráter depreciativo sugeridos pelas palavras sodomia, vício e pecado mortal, nos permite compreender que o autor mostra uma visão menosprezada pelos sujeitos homoafetivos, o que corresponde ao pensamento da sociedade em contexto, propagado por gerações posteriores. Nesse viés, assegura os pesquisadores Rubenil da Silva Oliveira e Maria do Perpetuo Socorro Galvão Simões no artigo: *Do sodomita ao homoafetivo: estereótipos gays na literatura* (2018), ao sinalizar que os estereótipos comportam aspectos negativos, mecânicos, reducionistas e superficiais do outro e seus efeitos provocam constrangimento. A discriminação do amor entre pessoas do mesmo gênero representa uma imagem irreal sobre a identidade gay.

A literatura homoafetiva condensa as impressões históricas e ideológicas do seu tempo, o que justifica a verossimilhança da produção ficcional com a realidade. Com efeito, a escrita em torno da orientação sexual no contexto colonial embora de forma reprovativa torna-se relevante para que tenhamos conhecimento dos valores culturais atribuídos à homossexualidade no período embrionário da literatura no Brasil. Por outro lado, os homossexuais eram considerados pelos capuchinhos como uma criação diabólica, como visto no fragmento da obra de Yves D'Evreux: “Quem poderá crer que um selvagem iníquo, impuro e imundo, como não posso dizer, embora creia que o próprio diabo, autor de tais raças, se envergonhe disto, não tenha inimizade e soberba contra o soberano que o tira disto” (D'Evreux, 1874, p. 90). Entende-se, aqui, que essa expressão pode ter sido usada por se tratar um reforço à política contrarreformista da Igreja Católica e por esta instituição desde a instituição do Cristianismo fomentar a discriminação e perseguição aos homossexuais.

Com a formação do sistema literário no século XIX, conforme atesta Antonio Candido, em *A formação da literatura brasileira: momentos decisivos* (1981), as produções literárias com ênfase na homoafetividade ganham maior notoriedade e rompem com o silenciamento dos pressupostos canônicos. Dessa forma, os autores do Romantismo Álvares de Azevedo e José de Alencar apresentam personagens gays nas respectivas obras teatrais: *Máximo* (1831) e *O demônio familiar* (1858). Nesse seguimento, a narrativa que trouxe em seu enredo protagonistas do amor homoafetivo inclinada para esse fato encontra-se no romance de Adolfo Caminha com a publicação de *Bom Crioulo* (1895), o autor descreve um relacionamento amoroso entre o negro Amaro e o amante branco, o jovem Aleixo, os dois encenam momentos eróticos e vivem uma paixão avassaladora.

O leitor pode depreender a partir da leitura desta estética os elementos que o romancista suscita sobre a noção de gênero, raça, sujeito, sociedade, visão de mundo, identidade entre outros temas que a narrativa homoafetiva pode abarcar. O modo como o desejo homossexual entre os personagens envolvidos é exposto por Caminha (1895) torna a trama mais próxima do real, isso fica clarividente com a naturalidade dos acontecimentos narrados. Nessa perspectiva, os recursos próprios da arte literária exibem o sujeito gay em sua particularidade não para afrontar os códigos culturais heteronormativos, mas para alcançar mecanismos da visibilização de uma comunidade gay que historicamente foi rechaçada ao longo do processo de formação sociocultural do país, como podemos observar no esboço da próxima seção.

## 2 Homossexualidade no contexto colonial

No Brasil Colônia a homossexualidade<sup>42</sup> era designada como um vício ou doença quando se referia a união carnal entre pessoas do mesmo sexo, enquanto para a Igreja Católica exprimia a noção de sodomia especificamente ligada a um conjunto de atos pecaminosos e ofensivos a Deus e às leis divinas. Sendo esse o motivo de acordo com a visão teológica mencionado por Ronaldo Vainfas (2010), na tese intitulada: *Trópicos do pecado: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*, a causa das advertências e destruição das cidades de Sodoma e Gomorra referidas nas escrituras bíblicas. Entre um conceito e outro acentuou-se muitas incertezas e dilemas que se estenderam por séculos.

---

<sup>42</sup> A noção de homossexualidade surgiu em meados do século XIX, após o descobrimento do Brasil. No entanto, segundo Trevisan (2011), sodomia era usualmente associado à homossexualidade, mas uma não é sinônimo da outra.

Em Portugal, e, em muitos países da Europa a sodomia se configurava num crime muito grave levando aos autores a sentença de morte na fogueira em praça pública pelo Tribunal do Santo Ofício. A exemplo, na Inglaterra no século XVI foi sancionado a pena de morte por meio do sepultamento vivo para aqueles que mantivessem relações sexuais com pessoas do mesmo sexo, animais e judeus. Desse mesmo modo, em várias cidades os governantes estabeleceram leis persecutórias com diversas formas de punir os homossexuais. Foi através de torturas e assassinatos que a cristandade impusera seu poder para doutrinar a sociedade e impor a moral cristã. (Vainfas, 2010).

De acordo com o Doutor Angélico (1883), a sodomia poderia ser denominada como moléstia social, subversão e heresia referindo-se assim, ao coito anal como um prazer venéreo. Ainda assim, muitos estudiosos eruditos não se limitaram apenas a concepção da sodomia a cópula anal, posteriormente mediante a similaridade do sentido da palavra com as práticas homossexuais puderam ampliar suas noções sobre o prazer entre amantes do mesmo sexo.

Na interpretação da camada popular a concretização da sodomia se dava a partir de várias concepções da homoafetividade. E mesmo estando sujeitos a rigorosas punições pelo Tribunal do Santo Ofício esta prática ocorria com frequência nas diferentes classes sociais, até mesmos entre eclesiásticos, autoridades, padres, crianças, monarcas e senhores casados. Os escritos dos colonizadores para a Coroa Portuguesa confirmam vários casos de homoafetividade que existiam de Norte a Sul do Brasil.

Conforme a autora Laura de Melo e Sousa (1986) o ambiente brasileiro era mais favorável para as práticas proibidas, uma vez que o estilo de vida na Colônia era oposto à realidade na Europa, onde havia uma fiscalização mais rígida. A propagação do homoerotismo na Colônia teve maior abrangência com a chegada dos degredados ao Brasil para pagarem seus pecados. Com a vastidão territorial e a liberdade sexual de indígenas e negros que estes encontraram aqui, tornou-se mais fácil a realização das práticas amorosas. Porém, com a vinda dos Inquisidores da Igreja Católica muitos indivíduos acusados de nefandos foram perseguidos e condenados como aponta Vainfas:

[...] Protegidos pela fraqueza da estrutura eclesiástica e pela quase total ausência da inquisição até o fim do século XVI, a instrução de D. Pedro João III, a Duarte Coelho, em 1534, autorizando-o a condenar e mandar executar, sem apelação nem agravo, os sodomitas de qualquer realidade que lhe viessem às mãos (Vainfas, 2010, p. 201).

Conforme a citação de Vainfas (2010), a visitação e atuação do Santo Ofício ao Brasil teve como propósito a imposição dos valores sociais e controle da conduta sexual dos brasileiros. Portanto, foi nesse contexto de dissidências internas instaladas contra a igreja que os povoadores das expansões territoriais e praticantes dos amores entre iguais sofreram as hostilidades da lei. Todavia, o impacto das ações penalizadoras contra os acusados das práticas sexuais proibidas recaiu com mais rigorosidade sob as massas populares, dentre eles os: trabalhadores, artesãos e deserdados. Enquanto a nobreza se privilegiava de certa liberdade de tais hábitos.

Conforme Luiz Mott (2014), os casos de sodomia já eram realizados entre os povos indígenas no Período Colonial e não eram discriminados antes da chegada dos portugueses a Colônia brasileira. Essas práticas integravam a cultura dos povos originários que aqui habitavam, de acordo com as descrições de missionários e viajantes entre os Tupinambá os casos tinham maior ocorrência, em razão de sua cultura. Os colonizadores impactados com a orientação sexual de nativos contactados relataram para a Coroa que no Brasil os indígenas cometiam pecados que clamam aos céus e viviam em seus bestiais costumes, embora fosse uma prática comum entre os mesmos, estes passaram a ser perseguidos e condenados pelos inquisidores.

### **3 Subalternização das sexualidades indígenas: reflexos do processo colonizador**

As várias referências às práticas sexuais indígenas no Brasil mencionadas no corpus da pesquisa anteriormente, nos permitiu perceber que tal conduta era normal para os povos nativos antes do processo colonizador, mas nos possibilita compreender também o quanto essas práticas incomodavam os moralistas dominadores no Período Colonial. Por essa premissa, podemos notar o policiamento ostensivo das sexualidades indígenas com o propósito de normalizá-las a partir de um processo compulsório integracionista incorporado ao sistema colonial.

A interpretação das relações homoafetivas no contexto colonial impresso sob a noção de sodomia, vício, pecado e pederastia, legitimavam a repressão desses comportamentos, além de confirmar a subordinação do desejo do outro por meio da vontade do opressor. O que implica no aprisionamento da sexualidade indígena baseada nos ideais da cultura eurocêntrica fazendo com que se estabelecesse uma eterna inferiorização da essência da sexualidade do



sujeito colonizado. Diante desse sistema operacionalizador que busca apagar a cultura nos nativos, o pensamento de Frantz Fanon (2008) assegura:

Um índio hiper-real, a-histórico, sem conflitos internos, sexualidades, desejos ou aflitos. A homossexualidade indígena não é, desta perspectiva, sinal de “perda cultural”, mas, antes, sua invisibilidade e subalternização são resultados de dinâmicas coloniais ainda em curso (Fanon, 2008, p. 47).

Desse modo, Fanon (2008) esclarece que a retórica da homossexualidade enquanto perda cultural, adquire o sentido de perda da identidade indígena pautado na dialética do projeto civilizador de que o indígena gay subverte o ideal da sociedade hegemônica ocidental. Nesse ínterim, da subversão dos valores morais e étnico torna-se necessário pensar sobre as fissuras deixadas nos indivíduos que não se enquadram no modelo heteronormativo estabelecido pelo sistema colonial. Ainda nesta linha, entende-se que a visão de Fanon (2008) assemelha-se a um biopoder, um dispositivo de poder que quer controlar, mesmo invisivelmente, a sexualidade dos povos originários (Foucault, 2014), uma vez que o apagamento da existência como a morte, caso acontecido com Tibira revela essa ação das estruturas dominantes.

Na perspectiva histórica e etnográfica nas quais referem-se às práticas homossexuais entre os povos indígenas desde o século XVI no Brasil, representam no pensamento da sociedade em contexto uma espécie de “contágio” advindo do contato interétnico, como sublinha Trevisan (1986). Esse mesmo autor fala em suas pesquisas a respeito “do tabu que permanece sobre a homossexualidade indígena visto que no Brasil os índios contraem doenças venéreas e homossexualismo através do contato com o homem branco” (Trevisan, 1986, p. 156). Para ele, esse discurso é proveniente do regime de enquadramento das sexualidades indígenas durante a exploração do território brasileiro. Observa-se, que esse modo de perceber a homoafetividade indígena se estende até a atualidade e influencia diretamente na percepção das próprias lideranças de grupos étnicos, fazendo com que os indígenas gays sofram rejeição e preconceito na sua própria comunidade.

Muitos pesquisadores e indígenas gays que refutam os efeitos das ações do colonialismo sobre a homossexualidade tida como depravação, buscam recuperar o papel tradicionalmente sagrado das relações sexuais na cultura nativa, apoiando-se no movimento ativista americano Two-Spirit, o qual aborda a hipótese de que os fatos possuem base espiritual quando são interpretados do ponto de vista xamânico, como podemos conferir na fala que segue:



Nós acreditamos que existe o espírito tanto de homem quanto de mulher interiormente. Olhamos para nós mesmos como sendo muito privilegiados. O criador criou seres muito especiais, quando criou os *two-spirit*. Ele deu a alguns dois espíritos. Nós somos pessoas especiais e isso tem sido negado desde o contato com os europeus. (Fernandes, 2015, p. 46).

Levando em consideração a citação acima, o pensamento mencionado por Estevão Rafael Fernandes (2015) dialoga com os estudos de Freud (1969) ao comprovar que todo ser humano possui os genes propensos a despertar o desejo sexual por pessoas do mesmo gênero. Neste sentido, o pensamento exposto possui fundamentos não apenas nas raízes espirituais como também possui base psicanalítica. Nesse sentido, o movimento *Two-Spirit* funciona como chave interpretativa para a compreensão das sexualidades não hegemônicas entre os povos ameríndios.

É interessante pontuar que a abjeção as quais os indígenas homoafetivos foram submetidos dentro de um processo de categorização sistemática suscita questões como a relação da heteronormatividade se constitui através do domínio e poder sob corpos, desejos, afetos e sentimentos, interferindo nas relações de gênero, identidade e raça. Além disso, o discurso para justificar o controle sobre o corpo indígena era fundamentado na justificativa teológica dos missionários portugueses, para estes tratava-se de uma interversão na alma através do corpo, uma vez que sua imagem refletia parte de sua natureza corrompida. Sobre o disciplinamento da sexualidade dos nativos para corresponder aos enquadramentos do poder colonial revisitamos as considerações de Dussel:

A colonização da vida cotidiana do índio, do escravo africano pouco depois, foi o primeiro processo “europeu” de “modernização”, de civilização, de “subsumir” (ou alienar) o Outro como “si-mesmo”; [... como objeto de] uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do domínio dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalhos de instituições criadas por uma nova burocracia política, etc., da dominação do Outro. É o começo da domesticação, estruturação, colonização do “modo” como aquelas pessoas viviam e reproduziam sua vida humana (Dussel, 1993, p. 50).

Dessa forma, Dussel (1993) assinala que o princípio da colonização da sexualidade indígena está interligado ao padrão de família, além das divisões das funções de trabalho da época. Inclusive, como esse processo operacionalizou na demarcação da desigualdade e hierarquização do sexo e do gênero inicialmente imposto pela ordem lusitana, que defendiam a manutenção do sexo monogâmico entre marido e mulher para fins da reprodução humana. Nesse contexto, via-se a reprodução física dos indígenas como um fator importante para a

formação de uma raça brasílica constituída por mestiços, que seria moldada pelos princípios da catequese.

Dessa forma a relação entre homens e mulheres tornava-se relevante para estabelecer um parâmetro civilizatório enquanto as dissidências sexuais serviriam como um exemplo de anormalidade, de selvageria e mesmo da ausência de Deus entre os indígenas, posto que os homoafetivos entre si não reproduziriam. Entende-se que o pensamento de Dussel está imbricado ao que diz o Cardo Vermelho para Tibira: “Quando Tupã mandar alguém tomar o teu corpo, se quiserdes ter no céu os cabelos compridos e o corpo de mulher antes do que o de um homem, pede a Tupã, que te dê o corpo de mulher e ressuscitarás mulher, e lá no céu ficarás ao lado das mulheres e não dos homens” (D’Evreux, 1874, p. 92).

Nessa direção, surgiram muitos conflitos em razão do compulsório anseio dos europeus em civilizar os nativos. Como mencionamos anteriormente, os sujeitos no qual a sexualidade, cultura e hábitos desviassem dos desígnios civilizatórios eram compreendidos como degenerados. Nesse projeto ideológico imperialista atuante na Colônia brasileira registrou-se um ato de extrema crueldade por motivo de intolerância de gênero no contexto indígena em terras maranhenses. No item adiante veremos um caso que expressa visivelmente o cenário do Brasil Colonial e as implicações dos abusos do poder eclesiástico sobre a conduta do colonizado, descrito no texto informativo do padre francês Yves d’Evreux.

#### **4 Registro da intolerância de gênero com o indígena tibira do maranhão**

No século XVI chegou à expedição de ordem francesa ao Maranhão, sob a liderança de dois padres capuchinhos Claude Abbeville e Yves d’Evreux para tentar fundar uma Colônia da França em território brasileiro. Essa expedição composta por missionários deu origem ao projeto equinocial, ambos iniciaram um processo de catequização especificamente dos nativos Tupinambá e conseguiram erigir um convento. Em missão religiosa andaram por muitas localidades circunvizinhas e pelas comunidades indígenas que haviam na ilha ludovicense, desse trabalho foram registradas muitas experiências relatadas pelos pregadores.

Yves d’Èvreux residiu no Brasil por dois anos, nesse intervalo de tempo escreveu sobre os Tupinambá e nomeou diversos animais e insetos com termos indígenas. Sobre sua relação com os nativos e as histórias presenciadas no Maranhão o padre escreveu uma extensa obra intitulada *Viagem ao Norte do Brasil* (1614), reservando um capítulo para narrar os principais episódios ocorridos em São Luís quando realizava seu papel como sacerdote da ordem católica. Os poucos exemplares do seu livro tiveram pouca notoriedade na sociedade

de sua época por questões políticas, posteriormente foram descobertos no século XIX, e podem ser encontrados na biblioteca de Paris e em Nova York.

O texto de Èvreux, na parte II, narra sobre as coisas mais memoráveis no Maranhão, registra o caso do indígena gay Tibira que habitava a ilha Opaon-açu (Ilha Grande) atual capital do Maranhão, este era integrante dos povos Tupinambá, que pediu o batismo depois de condenado à morte por conta de ter características tipificadas como do feminino. Ainda sobre a narrativa, a acusação, batismo e morte de Tibira é contada em um só capítulo por um narrador em terceira pessoa, onisciente e onipresente, por sua vez, esse narrador é o colonizador e o indígena apenas o objeto narrado, como notado em: “Não esperou o prisioneiro pelo princípio do processo, e ele mesmo sentenciou-se, porque diante de todos disse: ‘vou morrer, e bem o mereço, porém desejo que igual fim tenham os meus cúmplices’”. (D’Evreux, 1874, p. 90). Assim, nota-se que o originário já tinha assimilado a ideia cristã e eurocentrada de que a homoafetividade é um pecado dos somitigos.

O nome dele indicava a carga negativa dos desdobramentos do colonialismo, uma vez que possui o significado de homossexual, aquele que do ponto de vista do colonizador europeu se denominava como sodomita praticante de atos abomináveis pela cristandade, e, assim como todos os outros nefandos foi perseguido e condenado. Suas características físicas foram descritas pelo padre D’Evreux (1874) no trecho seguinte:

Ha em Junipiran, na Ilha, um hermafrodita, no exterior mais homem do que mulher, porque tem a face e voz de mulher, cabelos finos, flexíveis e compridos, e, contudo, casou-se e teve filhos, mas tem um gênio tão forte que vive porque receiam os selvagens da aldeia trocar palavras com ele (D’Evreux, 1874, p. 90).

Ao descrever a imagem do indígena Tibira equiparada com os atributos femininos, Evreux (1874) assinala um certo estranhamento e rejeição pelo que representa a diferença dentro dos seus preceitos ideológicos com fundamentos na submissão do outro. Nesse viés, o teórico Homi Bhabha (2013, p.103) “articula que a diferença corresponde a perspectiva das minorias, que procura conferir autoridades ao hibridismo cultural surgidos das transformações históricas”. O fato ocorrido com o nativo em razão da sexualidade não compreendida pela sociedade moralista a qual o Tibira estava inserido, infere ao discurso de aprisionamento do colonizado a uma imagem engessada sempre pelo olhar do colonizador que tenta esvaziar o sujeito subjugado a qualquer custo ao ponto de coisificá-lo e restringir as possibilidades enunciativas. Por sua vez, que a descrição do frade capuchinho dialoga com os pensamentos

de Fanon (2008) e Foucault (2014) para os quais há um poder que silencia e encarcera o sujeito dissidente sexual, à medida que nenhum outro sujeito deveria trocar palavra alguma com ele

A sexualidade indígena e a conduta moral dos povos nativos alimentaram a fissura dos invasores em heteronormatizar o padrão social dos habitantes da Colônia, posto que além de selvagem, Tibira ainda era iníquo, impuro e imundo sob o ponto de vista dos religiosos colonizadores. A história de Tibira do Maranhão comprova a opressão e violência que o sistema colonial estabeleceu na relação de poder sobre o colonizado. D’Evreux (1874), notifica em sua escrita haver na Colônia brasileira indígenas com características incompatíveis referindo-se aos Tupinambá que mantinham relações homoafetivas na comunidade, dentre os moradores da ilha destacava o comportamento do nativo mais comentado pelas práticas amorosas com parceiros do seu grupo, descrito no episódio em evidência: “Quem poderá crer que um selvagem iníquo, impuro, e imundo, como não posso dizer, embora creia que o próprio diabo, autor de tais trapaças, se envergonhe disto, não tenha inimizade e soberba contra o soberano. (D’Evreux, 1874, p. 92).

A partir dos elementos discriminatórios atribuídos à figura de Tibira e o desfecho do seu destino, nota-se as condições desumanas como as vítimas da intolerância de gênero eram tratadas, e, que por trás dos discursos religiosos dos missionários pretendiam manobrar as sexualidades consideradas desviantes e nefandas. Seria então através do temor aos castigos divinos que os evangelizadores dominavam as crenças e atitudes dos indivíduos pecadores, impondo seus valores culturais e morais. Assim, Tibira foi induzido a abandonar seus costumes para aceitar a salvação pregada pelos seus condenadores na hora do sacrilégio, conforme narrado no fragmento selecionado:

Quem poderá, digo eu, crer que tal indivíduo, por determinação da Divina Providência, fosse escolhido para o reino do céu, e tirado desses abismos infernais, para receber (na hora da morte, bem merecidas por suas torpezas) o sagrado batismo, que o lava de todas as máculas, e lhe proporciona fácil e franca entrada no Paraíso? (D’Evreux, 1874, p. 93).

A cena da conversão por meio do batismo do Tupinambá condenado, teria a finalidade de mostrar para os nativos que todos deviam obediência a Deus e respeito aos fiéis missionários, isso implicava na negação dos valores culturais que existia entre os nativos. O autor não menciona no texto o verdadeiro nome que Tibira recebeu ao nascer, informa apenas que após a cerimônia passou a se chamar Dimas, em referência ao bom ladrão que recebeu o

perdão de Cristo. Os sacerdotes que lideraram a execução do prisioneiro consideraram a ocasião conveniente para confirmar a expectativa dos nativos sobre o poder sagrado que os padres franciscanos possuíam para salvar a alma dos pecadores e alcançar o status de pessoas misericordiosas e compassivas. Diante disso, o protagonista aceitou tranquilamente a farsa daquela manifestação religiosa, entretanto, o batismo não fora dado pelos frades, mas pelo Kuatapiran ou Cardo Vermelho.

Após as consolações através da cerimônia em público o indígena logo foi sentenciado a morte, acreditando que depois daquele sacrifício teria a recompensa de habitar o paraíso – céu - por ter sido salvo, assim como foi prometido pelos missionários da ordem cristã. Para tanto, o crime cometido pela Coroa Francesa ocorreu da forma mais cruel já registrada na História do Maranhão, Luiz Mott (20014) aponta que este foi o primeiro caso de homofobia documentado no Brasil, que ocasionou a morte de uma vítima por influência dos dogmas da Igreja Católica. Desse modo, relata o padre Yves D'Èvreux sobre a brutal execução de Tibira, exposto na citação que segue:

[...] junto da peça montada na muralha do Forte de S. Luiz, junto ao mar, amarraram-no pela cintura a boca da peça e o Cardo vermelho lançou fogo á escorva, em presença de todos os Principais, dos selvagens e dos franceses, e imediatamente a bala dividiu o corpo em duas porções, caindo uma ao pé da muralha, e outra no mar, onde nunca mais foi encontrada. (D'Evreux, 1874, p. 94).

O trágico fim do indígena homoafetivo Tibira do Maranhão expressa a barbaridade causada pela intolerância de gênero no Período Colonial e o quanto os indígenas eram alvos de discriminação e violência, como visto também em: “Um pobre índio, bruto, mais cavalo do que homem, fugiu para o mato por ouvir dizer que os franceses o procuravam e aos seus semelhantes para matá-lo e purificar a terra de suas maldades por meio da santidade do Evangelho” (D'Evreux, 1874, p. 93). Quando os colonizadores animalizavam os povos originários, entende-se que é uma forma de induzi-los a recusar suas crenças e adotar comportamentos semelhante aos seus sob pretexto de os tornar sujeitos civilizados e cristãos.

Por sua vez, o discurso controlador eclesiástico sobre a homossexualidade indígena muitos indivíduos foram repreendidos, agredidos e castigados, assim, processo colonizador implicou entre tantos aparatos negativos na subalternização compulsória sobre o corpo do outro. Ressalta-se ainda que a organização discursiva feita pelo autor no seu relato contribui para que não haja a defesa da protagonista tampouco vozes sociais que façam a sua defesa, o que resvala é o poder de condenação da Santa Madre Igreja Católica Apostólica Romana em

tempos de inquisição e da busca por cristãos novos no Novo Mundo. Portanto, a literatura cruza a fronteira da história e dos outros saberes como a Antropologia e a Sociologia ao tratar das dissidências sexuais, inclusive tratando do corpo de um originário no princípio da colonização maranhense.

### **Considerações finais**

A pesquisa realizada possibilitou a compreensão dos vários embates que giram em torno do indígena homoafetivo, que o processo colonizador originou as feridas da exclusão, a qual até os dias atuais os indivíduos que operam fora dos padrões heteronormativos vivenciam. Pensar nas fissuras abertas pelo colonizador é refletir sobre a dupla marginalização étnica e sexual causada nos sujeitos oprimidos, resultando no silenciamento e exclusão de práticas que integrava a cultura dos nativos, e vista por muitas etnias com um ato sagrado.

Para remeter ao caso da intolerância que Tibira sofreu, ressalta-se que a história violenta desse protagonista ainda choca o público leitor. Conforme o sociólogo e escritor divulgador dessa narrativa Luiz Mott (20014), não existiu outra pessoa condenada a uma morte tão cruel a ponto de ter o corpo estilhaçado na boca de um canhão que seja mencionada pelos pesquisadores. Para o autor ao castigar o praticante de sodomia com a pena mais severa, os religiosos se apoiavam na política do medo para erradicar entre os colonos a prática nefanda, além de inibir o desejo sexual por pessoa do mesmo sexo nas terras exploradas, em específico pelos nativos.

É importante pontuar, que as práticas sexuais condenadas pelos colonizadores quando chegaram ao Brasil, já existia na Europa e com a vida dos portugueses no final do século XVI os costumes tiveram maior ressonância. Os casos de homoafetividade aconteciam sem distinção de raça ou condição social, havendo assim, até mesmo relatos de inquisidores do Santo Ofício que clandestinamente viviam relacionamentos amorosos com seus iguais.

O julgamento social dos homoafetivos assumidos, desde o Período Medieval, foi marcado pela austeridade no tratamento dos que exercem a sua sexualidade conforme a heteronormatividade, em represália ao que não lhes é padrão. Nesse caso, aquele que não vive mediante os padrões heterossexuais é visto como inferior e, por ter tal identidade sexual é massacrado pelos padrões tidos como majoritários, fato esse que os sujeitos homoafetivos da contemporaneidade contrariam, à medida que também recusam os estereótipos que os aprisionavam a um simulacro.

Os discursos da sociedade patriarcalista ganham sustentação quando o corpo é tomado como local de fronteira e definidor do sujeito servindo de justificativa da identidade, pois requerem a sustentação da Biologia para definir a identidade sexual (Woodward, 2014). A tese da autora é reforçada quando se recorre à aceção de que o sexo é biológico e o gênero uma construção social dos sujeitos, portanto, relacional. Concomitantemente, Foucault (2014) admite que as ideias combativas acerca da repressão sexual dos homoafetivos contrariam os interesses da classe burguesa dominante, prevalecendo assim à presença do discurso biológico, que nega veementemente a orientação homoafetiva e torna estéril a discussão sobre os espaços de poder que os homoafetivos alegam.

## Referências

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. 2 ed. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CAMINHA, Adolfo. *Bom Crioulo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Vol. 1. 6 ed. Belo Horizonte. Itatiaia. 1998.

D'EVREUX, Yves. *Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614, pelo padre Ivo d'Evreux, religioso capuchinho, publicada conforme o exemplar, unico, conservado na Bibliotheca imperial de Pariz*. São Luís: tip. Do Frias, 1874. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/view/?45000030119&bbm/7866#page/1/mode/2up>. Acesso em 16 maio 2021.

FERNANDES, Estevão R. Ativismo homossexual indígena: uma análise comparativa entre o Brasil e América do Norte. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, v. 58, Rio de Janeiro. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/6dD4zfd8nb9f4dzYJnX6BQs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 20 jan. 2024.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 7). Rio de Janeiro: Imago, 1969. (Originalmente publicado em 1905).

MATOS, Gregório de. *Poemas escolhidos*. Organização, introdução e notas de José Miguel Wisnik. São Paulo: Cultrix, 1976.



MOTT, Luiz. Relações Raciais entre Homossexuais no Brasil Colonial. *Revista Brasileira de História*, vol., 5, nº 10, 2014.

OLIVEIRA, Rubenil da Silva; SIMÕES, M. P. Socorro Galvão. Do sodomita ao homoafetivo: estereótipos gays na literatura. *Interdisciplinar - Revista de Estudos em Língua e Literatura*, São Cristóvão-SE, v. 30, n. 1, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/interdisciplinar/article/view/9907>. Acesso em: 30 jan. 2025.

SOUZA, Laura de Melo e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TORRÃO, Filho Almica. *Tribades galantes, fanchonos militantes*: homossexuais que fizeram história. São Paulo: Sumus, 2000.

TREVISAN, João Silvério. *Devasso no Paraíso*: homossexualidade no Brasil, da colônia a atualidade. Ed, rev. amp. Rio de Janeiro: Record, 2002.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In. SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença*: a perspectiva dos Estudos Culturais. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 12. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

Recebido em: 31/01/2025

Aceito em: 10/05/2025