

**DISSENSÃO (E DISTINÇÃO)
ENTRE OS TUPINAMBÁ
COLONIAIS:
DESLOCAMENTOS
E FLUXOS CULTURAIS***

LÍGIO DE OLIVEIRA MAIA**

Resumo: *partindo de algumas lacunas analíticas de Florestan Fernandes acerca da distribuição espacial dos Tupinambá, especialmente quanto aos chamados Tupinambá “do interior”, este artigo objetiva refletir historicamente sobre um conjunto de fontes usado pelo autor na elaboração de seus argumentos; a partir disso, apresentam-se outras questões: primeiro, sobre o deslocamento desses grupos humanos enquanto um dos efeitos do colonialismo; e segundo, o uso indígena dos etnônimos enquanto ações políticas mais amplas, apropriado por eles em contextos de instabilidade na América portuguesa no âmbito da expansão colonial.*

Palavras-chave: *Tupinambá. Expansão Colonial. Migrações. Maranhão. Serra de Ibiapaba.*

O estudo sobre o deslocamento territorial de um grupo social em qualquer escala de tempo não é tarefa das mais fáceis, pois as lacunas documentais parecem constituir a regra nessa empresa quase sempre desanimadora. No caso dos povos indígenas coloniais, as dificuldades se multiplicam e se sobrepõem por várias razões que se estendem desde a imensidão do território até a própria complexidade sociocultural dos inúmeros grupos locais. Soma-se a essas questões, o processo cognitivo na construção das fontes: quase sempre breve na descrição de alguns eventos, com versões “fantásticas” em outros, e

* Recebido em: 23.09.2016. Aprovado em: 05.12.2016.

** Doutor em História (UFF). Atualmente desenvolve estágio de Pós-doutorado em História na Universidade Federal Fluminense, sobre as transformações do significado da guerra entre os índios coloniais. Líder do Grupo de Pesquisa “Formação dos espaços coloniais: economia, sociedade e cultura” (UFRN/CNPq). Professor do Departamento de História e do Curso de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Ensino de História na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: ligiomaia@yahoo.com.br

não raro contraditórias de autores coetâneos. Isso tudo, sem mencionar os distintos matizes ideológicos que cercam a produção dos cronistas coloniais.

Apesar das dificuldades mencionadas há no caso da América portuguesa excelentes trabalhos que, a partir de cronistas coloniais, conseguiram sistematizar e analisar informações esparsas e, por vezes contraditórias, acerca do deslocamento espacial de povos do tronco linguístico Tupi, especialmente da família Tupinambá¹. É o caso, por exemplo, das reflexões de Alfred Métraux (1927) e Florestan Fernandes (1963), talvez, os trabalhos de referência mais usados entre os pesquisadores no Brasil.

O trabalho de Fernandes, *Organização Social dos Tupinambá*, cuja primeira edição é de 1949, ainda hoje é considerado um marco analítico no âmbito da etnologia e da história dos índios coloniais. Autor de uma complexa tese funcionalista, contudo, ele já foi acusado de tratar as fontes de maneira simplista e, mesmo, de ter subtraído a história de suas análises². De fato, às vezes o autor usa os cronistas coloniais para confirmar suas hipóteses sem dar a devida atenção à construção subjetiva dessas fontes coloniais, limitando-se a simples confrontação dos dados.

Em sua análise acerca da distribuição espacial dos Tupinambá, entre os séculos XVI e XVII, o autor aponta para diferentes deslocamentos indígenas do Rio de Janeiro, da Bahia, de Pernambuco, na Ilha de Tupinambarana e no Maranhão e Pará. É basicamente sobre esse último que se discutirá aqui, especialmente seguindo os registros históricos dos apontados Tupinambá do interior, isto é, grupos indígenas que se deslocaram a Serra de Ibiapaba (CE)³, então porta de entrada ao imenso Maranhão⁴. Como se verá, a permanência dos índios nesta região compreendia uma das diversas migrações que foram feitas ao longo do tempo devido aos efeitos do colonialismo, o que resultara em novas formas de relações interétnicas não apenas com os europeus, mas também entre outros grupos nativos.

OS TUPINAMBÁ DO INTERIOR: TEXTOS E CONTEXTOS HISTÓRICOS

Iniciarei a reflexão sobre os Tupinambá do interior, a partir da fonte básica de Fernandes, quanto a essa questão, o capuchinho francês Claude d'Abbeville. Diferente do calvinista Jean de Léry e do padre jesuíta Manuel da Nóbrega que formularam uma origem mítico-teológica dos Tupinambá - como filhos amaldiçoados da bíblica linhagem de Cam -, o capuchinho francês situara a origem de dispersão dos índios no tempo e no espaço.

Esse importante aspecto de sua narrativa tem menos a ver com uma espécie de “verdade” de seu testemunho que com o próprio arcabouço ideológico de sua crônica. Se a narrativa impressa de seu companheiro e contemporâneo no Maranhão, Yves d'Evreux (1929 [1874]) – cuja obra “programática” foi parafraseada por d'Abbeville no tocante aos “costumes” indígenas – sequer foi conhecida do público da época, uma vez que sua publicação foi cancelada, a *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas* (1975 [1614]) de Abbeville, por outro lado, pode ser concebida como uma “narrativa modelo”, pois cumprira dois objetivos: a edificação missionária de seus irmãos de hábito e a legitimidade predestinada da França em sua ambição colonialista no norte do Brasil. Logo, a origem histórica dos Tupinambá do Maranhão estava diretamente relacionada à conversibilidade cristã dos povos indígenas (DAHER, 2002, p. 71-107).

Assim, há um claro limite na apropriação da *História* de d'Abbeville como uma fonte irretorquível, certamente, como de resto qualquer produção que seja analisa-

da sem levar em conta o contexto histórico de sua produção. Apesar disso, é importante considerar o esforço do capuchinho em situar a origem dos Tupinambá no discurso histórico mesmo que, em última instância, como apontou Daher (2002), estivesse sua intenção em transformar o índio em “selvagem convertível”⁵.

De acordo com d’Abbeville (1975 [1614], p. 208-9), os índios do Maranhão diziam existir “para o lado do Trópico de Capricórnio um belo país a que chamam Caeté, floresta grande, porque aí existe grande quantidade de matas e de florestas e de árvores de incrível grossura e admirável altura; aí habitavam eles no passado”. Porém, por pressão e opressão dos portugueses, os índios decidiram abandonar seu país, embrenhando-se nos matos e nas mais recônditas florestas. Ainda assim, considerando a insegurança dos conflitos, empreenderam uma fuga extasiante e sobre-humana, atravessando campos e desertos até quase atingirem o Equador, “onde encontraram o grande Oceano que os impedia de ir além, contendo-lhes os passos do lado direito, assim como o fazia do lado esquerdo, o rio Amazonas”. Os que permaneceram a beira-mar ficaram conhecidos como *paraná euguare* (habitantes do mar); na ilha do Maranhão, como *maranhã euguare* (habitantes do Maranhão); às margens do Rio Tabucuru, como *tabucuru euguare* (habitantes de Tabucuru), e do Rio Meari como *Meari euguare* (habitantes do Meari); outros que permaneceram em Ibiapaba passaram a ser conhecidos como *Ibouiapab euguare* (habitantes de Ibiapaba). Muitos, ainda espalhados em Comá, Caeté e a beira-mar, derivaram seus nomes dos lugares e residências, conservando todos, entretanto, “o nome de tupinambá que serve até hoje para qualificá-los”, disse d’Abbeville (1975 [1614]).

Eis como Fernandes se apropriou do texto do missionário:

Uns povoaram a região costeira, ficando conhecidos como Paraná-Guara; outros povoaram o interior, a serra do Ibiapaba, ficando conhecidos sob o nome de Ibiapaba-Guara; outro grupo apossou-se da Ilha do Maranhão, ficando conhecido como Maranhão-Guara (grifos meu) (FERNANDES, 1963, p. 41).

Com o intuito de tornar inteligível através das fontes coloniais dos séculos XVI e XVII o emaranhado de informações de cronistas das mais variadas linhas ideológicas, Fernandes assumiu a árdua tarefa de apontar a distribuição espacial dos Tupinambá. O padre d’Abbeville constitui – junto com outras fontes – a base de suas conclusões acerca dos Tupinambá na região do Maranhão e Pará⁶.

Para o autor, é pouco provável que as levas migratórias indígenas tenham saído do Trópico de Capricórnio identificado por ele como sendo o Rio de Janeiro. A razão alegada é que os Tupinambá seguiram em ondas migratórias somente após a última derrota sofrida, na região de Cabo Frio, no ano de 1574. De fato, um dos informantes privilegiados do capuchinho era o principal Japiáçu, da ilha do Maranhão, que dissera em seu eloquente discurso que comerciava com os franceses por quase quarenta anos, ou seja, desde 1570. De modo que Fernandes tem razão nessa desconfiança, pois aponta que as migrações em massa dos índios do Rio de Janeiro colonial foram movimentos demorados, especialmente nas suas avaliações em atingirem áreas de segurança para seguirem ao interior como, aliás, ocorrera com uma dessas levas atingindo a Bahia apenas no começo do século XVII (FERNANDES, 1963, p. 43).

229 Antes de continuar seguindo o argumento do autor, uma questão não menos importante diz respeito aos etnônimos. Sabe-se que o termo *Tupinambá* nas fontes co-

loniais possuía uma abrangência de nomeação e identificação que os diferenciavam não apenas dos grupos tapuias, mas também de outros grupos tupis, tais como os Tupina, Tupiniquim, Potiguara, Caeté, etc. (FERNANDES, 1963, p. 15-17). Ainda de acordo com ele, esse termo de identificação como grupo social autônomo e distinto vai desaparecendo nas fontes, ao final do século XVII e início da centúria seguinte, devido ao processo de expansão colonial⁷.

Por outro lado, o designativo Tabajara (*Tobajara, Tabajare, Tobayoyas*), possivelmente servira aos índios como uma espécie de marcador de alteridade, a reafirmação de uma rivalidade cujo significado mais profundo possuía implicação não apenas no interior, mas também na exterioridade da organização social tupinambá. De fato, esse era empregado em situações diversas:

Significativamente, o termo tupinambá para cunhado e para inimigo é o mesmo – tobajara –, mas o inimigo era um cunhado sui generis, pois, como sugeriu Viveiros de Castro, em vez de fornecer alimento por intermédio do ‘serviço da noiva’, recebia comida para ser depois, ele mesmo, devorado (FAUSTO, 1992, p. 391).

Em outras palavras, o termo servia para referir-se ao cunhado, ao inimigo e até ao cativo de ritual antropofágico. Mais que mero jogo de palavras e de designação seu objetivo era confirmar as discordâncias; e, ainda, recalcar a própria alteridade, ou seja, dizia-se que o outro era Tabajara para serem reconhecidos como Tupinambá e, como se viu todos os índios do Maranhão assim queriam ser conhecidos. Todavia, o termo Tabajara passou ao longo do tempo constituindo-se como um elemento importante de distinção social e étnico, apropriado pelos índios na Serra de Ibiapaba, como se verá na documentação jesuítica que ainda será analisada.

De acordo com d’Abbeville, os grupos indígenas no Maranhão queriam ser reconhecidos por Tupinambá, apesar da origem e diversidade dos grupos. Essa diversidade coloca uma questão desafiadora aos pesquisadores: afinal, quem seriam os Tupinambá do Maranhão e, especialmente para a reflexão aqui, quem seriam os Tupinambá que se deslocaram para a Serra de Ibiapaba apontados pelos cronistas coloniais?

Nesse ponto, o trabalho de Fernandes corrobora e completa a conclusão do etnólogo Alfred Métraux que assinalara serem os Tupinambá do Maranhão, os Caeté da região de Pernambuco. Isso porque a migração, possivelmente deve ter tido uma composição heterogênea, uma vez que os portugueses atacavam os Caeté no rio São Francisco, desde 1562, juntando-se a eles, grupos de índios submetidos nas aldeias dos religiosos da Companhia de Jesus e outros tantos, considerados ferozes. Baseado no *Tratado descritivo do Brasil* (1587) de Gabriel Soares de Sousa, Fernandes desconfia de que apenas laços matrimoniais entre os Tupinambá e os Caeté possam ter sido suficientes para que eles deixassem de lado a inimizade secular que existia. De acordo com o autor, assim como ocorrera no Rio de Janeiro, houve mesmo uma “confederação”, um acordo comum para enfrentar as forças belicistas sob o comando dos portugueses, desejosos da fértil área ribeirinha e na definitiva expulsão dos franceses da região.

É bem provável que grupos locais Caeté e Tupinambá – e até Potiguar, expulsos do norte pelos colonos de Pernambuco – se tenham confederado na área litorânea do São Francisco. E depois emigrado em massa daquela região; primeiro para o interior e depois para o norte [...]. [Os] índios Tupi que povoaram os territórios compreendidos entre a serra de Ibiapaba e

o Amazonas procediam provavelmente da Bahia e Pernambuco. Tiveram contatos prolongados com os portugueses e adquiriram um conhecimento íntimo do processo de desenvolvimento da colonização portuguesa (FERNANDES, 1963, p. 44, 46).

Assim, as levas migratórias, diversas no tempo e no espaço, envolvendo os Tupinambá, os Caeté e os Potiguara, possivelmente se concentraram na área litorânea do rio São Francisco, seguindo primeiro para o interior, isto é, para a área da Serra de Ibiapaba, para só então distribuírem-se para o norte, de acordo com Fernandes, baseado no relato parcial do capuchinho francês.

Analisando pacientemente as afirmações de Fernandes, principalmente as fontes por ele consultadas, é quase impossível negar a possibilidade de fuga dos grupos indígenas da Paraíba, Pernambuco e Bahia, represados às margens do rio São Francisco e o curso posterior seguido, mais ao norte. Contudo, o autor não se atém à parte inicial da informação de d'Abbeville sobre a origem dos índios tupinambás no Maranhão. Antes de distribuírem-se em Cumá, Tapuitapera, Ilha e regiões circunvizinhas, os índios afirmavam ter empreendido uma migração que quase chegara ao Equador. De modo que fica subentendido que a volta dessa migração ocorrera depois da imensa onda migratória no sentido apontado por Fernandes. Ora, se a fuga dos índios do Rio de Janeiro, depois de 1574, como ele mesmo destaca, levou quase três décadas para atingir o interior da Bahia, como seria possível uma migração em massa (com crianças, velhos e mulheres) sair de Pernambuco, cruzar as zonas caudalosas dos rios amazônicos e atingir o Equador, entre 1562 (início do indistinto combate aos Caeté e outros grupos indígenas) e 1570 (data sugerida pelo discurso de Japiáçu)?

Dessa constatação não se intenciona traçar marcadores temporais nos deslocamentos tupinambás, mas revelar outras questões, talvez, colocadas em segundo plano por Florestan Fernandes. Afinal, vários fatores poderiam influenciar no tempo do trajeto dessas migrações: segurança do avanço intermitente, áreas para plantio, disposições climáticas, epidemias, o grau de contato com colonos e outros grupos indígenas; e, ainda, o próprio objetivo da migração: uma fuga empreendida pelo avanço colonialista ou uma migração de caráter religioso e escatológico, como nas conhecidas migrações em busca da “terra onde não se morre”, ou “terra bonita”, ou “terra dos mortos”⁸.

Os dados apresentados por Fernandes para justificar quase a um só tempo o sentido da migração ao Maranhão é retirado da própria narrativa de d'Abbeville. Diz Fernandes (1963, p. 41-2) que “a ocupação da Ilha ocorreu depois do contato com a expedição de captura, chefiado por um falso pajé branco. Os seus componentes atacaram a região da Ibiapaba, onde havia mais de 200 grupos locais Tupinambá”. De fato, Fernandes tomou como dado histórico um dos mais confusos relatos do período colonial acerca de “certo personagem que dizia ter descido do céu” – tema do capítulo XII, do livro do capuchinho francês, já citado.

E é a própria fonte que contradiz o reconhecido sociólogo:

Há sete anos mais ou menos, certo personagem, cujo nome e qualidade calarei por mais de uma razão, sabendo que os índios tupinambás, que habitavam antes no trópico de Capricórnio, se haviam refugiado na Ilha do Maranhão e regiões circunvizinhas para escapar ao domínio dos portugueses, saiu de Pernambuco com um seu companheiro, alguns portugueses e de oito a dez mil índios, entre mulheres e crianças, todos da mesma nação (D'ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 65).

Nota-se neste trecho que os índios já estariam distribuídos na região, inclusive, na Ilha do Maranhão, antes da efetiva chegada do tal personagem ou falso pajé branco. A despeito dessa fantástica migração, discutida por outros autores (POMPA, 2003), parece não haver - como argumenta Fernandes, mas em nenhum momento é afirmado pelo próprio d'Abbeville - uma relação direta entre o relato de fuga dos Tupinambá em direção ao Equador e a ação de liderança do mencionado personagem. Esta ocorrera sete anos antes da chegada do missionário, ou seja, por volta de 1605, e envolvera a ação missionária de padres jesuítas e uma entrada da tropa de Pero Coelho de Sousa à conquista do Maranhão⁹; aquela certamente é bem anterior.

É provável que essa migração mais antiga possa ser a mesma registrada nas crônicas coloniais, ocorrida por volta de 1539. Saindo de Pernambuco, milhares (entre 12 e 14 mil) de Tupinambá seguiram por quase uma década em direção ao Peru, onde foram capturados na cidade de Chachapoyas e, segundo os informantes, ficaram reduzidos a trezentos. Para alguns autores, tratar-se-ia de uma migração messiânica sem nenhuma relação direta com o colonialismo¹⁰. Por outro lado, estudos recentes apontam à possibilidade de que entre o segundo quartel do século XVI e o começo do século XVII, uma série de movimentos messiânicos tenha impulsionado os grupos Tupi para a área, hoje conhecida como Nordeste, em ondas sucessivas através da Amazônia (PORRO, 1992, p. 187).

O vertiginoso declínio do número de seguidores - de milhares para poucas centenas - demonstra, talvez, o arcabouço escatológico e religioso como base fundamental do empreendimento. Em outra perspectiva, mesmo que se leve em conta a desastrosa mortandade resultado da ausência de culturas de plantio e a própria violência do percurso - atravessando rios, enfrentando as intempéries naturais, etc. - não é de sobremodo importância considerar o abandono em massa de chefes e suas parentelas.

Outro índio principal, que havia sido conduzido para o Maranhão pelo Senhor de La Ravardière, deixou clara as circunstâncias de tais empreendimentos. Disse Iacupen:

Penso nisto, e torno a pensar muitas vezes, principalmente depois da vossa vinda [os franceses], e da de outros padres: lembro-me da crueldade de Jeropary para com a nossa nação, porque tem feito morrer a todos, e persuadiu a nossos feiticeiros de conduzir-nos ao centro de uma floresta desconhecida, onde dançaríamos constantemente, alimentando-nos somente do âmago das palmeiras e da caça, sucumbindo muitos por fraqueza e debilidade.

Saindo nós de lá, e vindo nos navios do Muruwichaue [morubixaba] la Ravardiere para a ilha do Maranhão, armou-nos Jeropary outra emboscada, instigando por meio de um francês aos Tupinambás para matarem e comerem muita gente nossa: se não fosse a vossa chegada acabariam conosco (D'ÉVREUX, 1929 [1874], p. 351).

O contexto histórico apresentado por Iacupen é outro, pois segundo o cronista, isso teria acontecido alguns meses antes da chegada dos capuchinhos ao Maranhão. Mas torna claro a força e o limite da liderança espiritual nesse tipo de migração; e, ainda, a autonomia dos chefes em abandonar junto com suas aldeias o intento inicial, se concluírem pela falsidade das promessas de uma terra de deleites e de temperança.

Aparentemente, Fernandes fez uso das informações da *História* de Abbeville apenas de maneira parcial - ao desconsiderar o deslocamento indígena ao Equador -,

como um dado para justificar sua hipótese de ocupação dos Tupinambá no Maranhão. Nunca é por demais lembrar o perigo na qual incorrem as análises funcionalistas, ao desconsiderar a parte (as particularidades, o processo histórico) pelo todo e a partir de um modelo analítico fixo engendrar um passado concebido em parâmetros absolutamente a - históricos.

Os laços de solidariedade, enfaticamente apontados por d'Abbeville, não perduraram por muito tempo, pois os Tupinambá que se distribuíram em Cumá, Tapuitapera e Ilha do Maranhão não mantiveram com os povoadores de Ibiapaba o mesmo princípio de sociabilidade. A causa, segundo o capuchinho, é que após chegarem à região os principais e os índios mais antigos fizeram uma festa - “a que dão o nome de cauim”-, quando, então, uma mulher esbordoou um companheiro causando uma divisão sem precedentes. Então, de grandes amigos e aliados que eram, se tornaram grandes inimigos; e desde então se encontram em estado de guerra permanente, chamando-se uns aos outros de *tabajaras*, *o que quer dizer, grandes inimigos, ou melhor, segundo a etimologia da palavra: tu és o meu inimigo e eu sou o teu* (D'ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 209).

Outro capuchinho francês, Yves d'Évreux - contemporâneo e superior do padre d'Abbeville - que também desembarcara no Maranhão, em 26 de julho de 1612, menciona a mesma inimizade:

Estes povos, antes de reunidos, eram chamados Tabajares pelos Topinambas. Este nome é apelativo e comum para designar toda a sorte de inimigos, e tanto assim é, que esta mesma nação de Tabajares chamava os Topinambas da ilha Tabajares (D'ÉVREUX, 1929 [1874], p. 94).

Se o sentido do termo “Tabajara” nas duas citações é semelhante, o mesmo não se pode dizer de sua etimologia, pois aqui há variada explicação. Thomaz Pompeu Sobrinho baseado no tupinólogo Theodoro Sampaio e outros autores, aponta duas distinções básicas: Tabajara ou *tabaiara* significava “senhores das aldeias” (*taba*, aldeia e *yara*, dono, dominador) enquanto *tobaraja* referia-se a “inimigo em face” (*obaiara*, inimigo, contrário) (POMPEU SOBRINHO, 1967, p. 156-157).

Se o mencionado episódio da cauinagem, no relato de d'Abbeville, ocorreria ou não, certamente isso é o menos importante. O fato é que os laços de solidariedade foram rompidos e as rivalidades novamente descortinadas. Os cronistas coloniais que escreveram sobre os índios, direta ou indiretamente confirmam essa dissensão (e distinção) entre os Tupinambá. Gabriel Soares de Sousa no seu *Tratado descritivo do Brasil em 1587* menciona que, antes da chegada dos portugueses a Bahia, houve a separação entre os grupos que povoavam as faixas entre o rio São Francisco e o rio Real, e do rio Real e a Bahia, por conta de um índio ter tomado a filha de um principal, dividindo toda parentela do pai da moça, seguindo para a Ilha de Itaparica, “onde havia grande mortandade de parte a parte” (SOUSA, 1971 [1825], p. 300-1).

Os grupos que, de acordo com Fernandes (1963, p. 46), comporiam a leva migratória em direção ao Maranhão, separaram-se: “Os Caeté situaram-se mais para o norte, nas terras do Pará”; “Os Tupinambá abandonaram a zona da Ibiapaba, e localizaram-se na Ilha do Maranhão. Os Potiguar continuaram a viver ali”. Se uma parte dos grupos tupis que permaneceram como povoadores na Serra de Ibiapaba eram mesmo Potiguara – como afirma Métraux e Fernandes e parece não haver discordância neste

ponto entre os cronistas coloniais – é necessário trilhar caminhos diferentes para se ter, pelo menos de maneira aproximada, uma ideia geral dos deslocamentos espaciais dos grupos indígenas nesta região e, de maneira mais ampla, analisar historicamente como esses fenômenos sociais contribuíram para a construção de suas distinções étnicas.

OS TUPINAMBÁ DO INTERIOR: DESLOCAMENTOS E FLUXOS CULTURAIS

Para tanto é necessário reconhecer com Monteiro (2001, p. 57-8) que, de acordo com os estudos “para as terras baixas da América do Sul, o mosaico etno-histórico do mapa pós-contato contrasta com um panorama pré-colombiano que mais se assemelha a um caleidoscópio”; dizendo de outra maneira, trata-se de levar em conta que etnônimos encontrados nos registros antigos da história colonial foram produzidos com a intenção de dar certa classificação “natural” e distintiva frente a um quadro social múltiplo e diverso. Por outro aspecto, se havia essa intencionalidade de cronistas e até de autoridades coloniais, lembra Monteiro que Boccara chamou de “etnificação” o processo inverso dos grupos se apropriarem de categorias criadas pelo colonizador para sobreviverem em situação de contato, cujas estratégias vão muito além do binômio acomodação/resistência. Neste sentido, “há uma relação intrínseca entre a classificação étnico-social imposta pela ordem colonial e a formação de identidades étnicas” (MONTEIRO, 2001, p. 58).

No início do século XVII, frei Vicente do Salvador ao discorrer sobre “a origem do gentio do Brasil” menciona a impossibilidade de responder a essa questão, pois segundo ele, os índios não tinham nenhuma forma de escrita, nem havia escritor antigo que deles desse alguma notícia. Ainda assim, faz certo esforço de distinção entre os “mais bárbaros”, os tapuias “dos quais há muitas castas de diversos nomes, diversas línguas”; e os Apuabetó, “homens verdadeiros”, e por isso eram os “menos bárbaros”. A estes reputa semelhanças fundamentais como a língua, a cor da pele e sua organização social, ainda que houvesse diversas “nações” e “nomes”: “Porque os de S. Vicente até o rio da Prata são Carijós, os de Rio de Janeiro, Tamoios, os da Bahia, Tupinambás, os do rio de S. Francisco, Amaupiras, e os de Pernambuco, até o rio das Amazonas Potiguaras” (SALVADOR, 1982 [1889], p. 16). Para o sacerdote, os Potiguara senhoreavam nada menos que 400 léguas de terras da Paraíba ao Maranhão.

Apesar do esforço do franciscano, é o antigo senhor de engenho, Gabriel Soares de Sousa – possivelmente uma das fontes de Salvador – que melhor situa a área de influência desse grupo, ao final do século XVI. Além do “mal” que faziam às capitanias de Pernambuco e Itamaracá, os Potiguara não perdoavam os naufragos da costa da Paraíba até o Maranhão. Essa área havia sido tomada dos Caeté, seus antigos contrários, e continuava ainda o conflito no sertão, aonde viviam refugiados. E pela banda do Rio Grande, continua o autor: “são fronteiras dos tapuias, que é a gente mais doméstica, com que estão às vezes de guerra e às vezes de paz, e se ajudam uns aos outros contra os tobajaras, que vizinham com eles pela parte do sertão” (SOUSA, 1971 [1825], p. 54-5).

Talvez, um dos episódios mais conhecido na historiografia sobre a fluidez das alianças e das nomeações seja aquele que envolveu grupos potiguaras e tabajaras da Paraíba, no final do século XVI, após uma entrada ao rio São Francisco, liderada por Gaspar Dias de Ataíde e Francisco de Caldas, com auxílio direto de Piragiba (ou Braço de Peixe), da qual resultou em sete mil cativos. Sedentos de braços, os portugueses não

demoraram a tomar também por cativo o próprio Piragiba que, com o auxílio de outro seu parente Assento de Pássaro, contra-atacara: “comendo a carne de seus senhores” e deixando livres os cativos, antes aprisionados. Diz frei Vicente que Piragiba e os seus, “temendo-se que os brancos fossem tomar vingança destas mortes, sendo Tabajaras, e contrários dos Potiguares, se foram meter com eles na Paraíba, e se fizeram seus amigos para os ajudarem nas guerras” (SALVADOR, 1982 [1889], p. 64-5). Por volta de 1586, o ouvidor Martim Leitão conseguiu renovar o acordo de paz com Piragiba, passando este a auxiliar os portugueses contra os Potiguara, seus recentes aliados.

Assim percebe-se, no contexto dos conflitos, que o uso do etnônimo, embora dado no primeiro momento como uma espécie de marcador social e distintivo, foi apropriado pelos próprios grupos indígenas para realçar sua aliança com os poderes colonialistas e definir sua contrária disposição bélica contra outros grupos nativos. Vale lembrar que, após o acordo de paz, em 1599, os Potiguara de Zorobabé junto com os Tabajara aliaram-se sob o comando dos portugueses contra grupos aimorés de Porto Seguro e Ilhéus, escravizando e derrotando muitos deles (Idem). A fluidez nas alianças entre índios e não índios, como os exemplos mencionados, corrobora a hipótese de Monteiro de que, mais que meras manipulações de rivalidades ancestrais, os vários grupos indígenas buscaram resguardar sua própria “autonomia, paradoxalmente através desta ‘colaboração’” (MONTEIRO, 2001, p. 63).

No contexto bélico de expansão colonial, especialmente na segunda metade do período quinhentista, há notícias de extermínio de dezenas de grupos indígenas nas capitanias de Pernambuco e Bahia; nas áreas da Paraíba, Rio Grande; e nas várzeas do rio São Francisco. Os eventos narrados pelos primeiros cronistas coloniais – alguns, mencionados até aqui – são mais que suficientes à compreensão da real motivação das migrações para o norte; e, certamente para a região de Ibiapaba, porta de entrada do então desconhecido Maranhão, isto é, uma área ainda não devassada pela presença sistemática da conquista de terras e da conquista de almas, em suma, do alastramento efetivo do império português na região amazônica.

De maneira que a Serra de Ibiapaba, ao final do século XVI, constituiu-se numa região longínqua da costa e do sertão intermediário, espaço de defesa contra o aparato colonialista, de uma zona natural fora das várzeas do rio São Francisco, plenamente propícia ao assentamento e desenvolvimento de grupos humanos, suficiente para acolher dezenas de aldeias:

Essa montanha de Ibiapaba é muito alta, sendo necessário quatro horas para alcançar-lhe o cume. Aí se depara um grande e largo planalto, muito bonito, com mais de vinte e quatro léguas de comprimento e vinte de largura, donde o nome Montanha Grande. Encontram-se também aí boas fontes e rios de água doce e, coisa admirável, com abundância de peixes desconhecidos na baixada. Há ainda grandes campos e inúmeras florestas repletas de muitas qualidades de pássaros e de outros animais excelentes para se comerem, o que é de maravilhar. Por outro lado é um lugar de residência extremamente agradável por causa da temperatura do ar, nem muito quente nem demasiado fria, o que faz seja a montanha muito habitada, nela existindo mais de duzentas aldeias de índios (D’ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 66).

235 A outra face desse novo rearranjo territorial de grupos diversos a procura de novos nichos ecológicos de sobrevivência (e vivência) era a dinâmica do contato interétnico. Se conceitualmente, não é possível falar em expansão¹¹, pois possivelmente se

tratavam de migrações de fugas e/ou messiânicas (a meu ver, explicadas pelo colonialismo¹²), o novo contexto histórico era de um rearranjo de forças, de manutenção dos territórios recém-descobertos.

Disso resultaram as dissensões entre os Tupinambá, no Maranhão. Se a explicação de d'Abbeville da cauinagem e a episódica briga entre um homem e uma mulher soam quase como uma anedota para justificar a separação de milhares de indivíduos em dezenas de aldeias, todavia, elas revelam o intrincado jogo dos significados - para os índios - de uma disjunção de profundas raízes na tradição e história tupinambás. Lembra Carvalho Júnior (2005, p. 133), em estudo sobre a região amazônica que essa raiz compartilhada de uma espécie de “substrato cultural comum” de base tupinambá não significava uma unidade de interesses forte o bastante para perdurar por longo tempo estando, inequivocamente, sujeita às flutuações contingenciais, em que os acordos e objetivos políticos variados eram muito mais constantes do que a união de longo prazo pautada numa pretensa “unidade cultural”.

De maneira que se os Potiguara, Caeté, Tupinambá e outros grupos construíram “confederações” contra o inimigo comum, os portugueses – como enfatiza Florestan Fernandes (1963, p. 44) –, elas foram contingenciais, momentâneas, compreendidas apenas em um contexto histórico definido no âmago do colonialismo. O que estava por trás das confederações eram interesses diversos que iam desde inimizades até novos rearranjos de força dos grupos indígenas entre si e em relação aos poderes coloniais; daí porque a instabilidade dos acordos terem sido mais a regra do que a exceção. Por isso houve a separação dos Tupinambá na Ilha, em Tapuitapera e Cumá, ainda que entre eles houvesse “uma confederação unida na guerra às demais nações inimigas” (D'ABBEVILLE (1975 [1614], p. 151); por isso Piragiba, notadamente líder tabajara, aliou-se com os Potiguara contra os portugueses, para aumentar sua força de combate contra o revide dos ataques de vingança; mas que, no primeiro momento oportuno, reatou o pacto bélico com Martim Leitão, e, novamente passou a considerar seus recentes aliados, inimigos ferrenhos.

No caso do Maranhão, mesmo que os diversos grupos indígenas tenham sido alvos de uma distinção dos cronistas coloniais, souberam fazer uso dessa alteridade, demarcando seus objetivos tanto quanto possível. O espaço efetivo dos deslocamentos para essas novas áreas de vivências e proteção contra inimigos diferentes (brancos e outros grupos indígenas) deu o tom nas regiões geográficas ocupadas, reacendendo o que, talvez, seja um dos mais caros dispositivos do que se poderia chamar “cultura tupinambá”, isto é, a alteridade na dinâmica interior e exterior de seu *socius* (VIVEIROS DE CASTRO, 1992).

Não se está sugerindo que inexistira algum tipo de acordo ou aliança de grupos indígenas contrária aos portugueses, mas que Fernandes não apontou (ou não era sua preocupação) os limites estratégicos e fluidez dessas alianças¹³. Por outro lado, é fundamental atentar para a existência das diversas lógicas de significado, para os índios, nas alianças e outras formas de colaboração impostas com a nova interação colonial que, poderia no limite, acionar outras formas de distinção étnica.

No Rio de Janeiro colonial há o caso, por exemplo, dos índios Temiminó, possivelmente um grupo tamoio, que se autodesignavam índios do Gato ou Maracajá; depois de aldeados, passaram a ser conhecidos e a se reconhecerem como índios da aldeia de São Lourenço. Em um contexto instável de guerras e alianças, essas diferentes apropriações identitárias – Tamoio, Temiminó, Maracajá e índios da aldeia de

São Lourenço – demonstram a dinâmica social em que estavam inseridos, logo, para permanecerem no Rio de Janeiro assumiram seu novo papel como amigo dos portugueses e inimigo dos Tamoio, constituindo esse, possivelmente, um caso de etnicidade colonial (ALMEIDA, 2003).

A mesma agência indígena pode ser constatada também na América hispânica. No Chile colonial, Boccara constatou que a etnia Mapuche – cuja designação emergira apenas na segunda metade do século XVIII – era resultado de uma metamorfose cuja produção histórica se desenvolveu no início do período pós-contato com os espanhóis, mas que depois apresentavam características bem diversas de seu grupo original, os Reche. O processo de etnogênese pelo qual passara esse grupo pode ser compreendido a partir de uma dupla mudança que tinha a ver, no nível subjetivo, com suas formas de definição identitária e, no nível objetivo, com as estruturas materiais (econômica e política) na América espanhola das quais participavam ativamente (BOCCARA, 1999).

Se Florestan Fernandes foi pioneiro em traçar o significado da guerra na organização tupinambá, lembra Monteiro que quase nada tem sido escrito sobre a transformação de seu significado. No Brasil, há exemplos de grupos indígenas especializados como força bélica e fornecedores de escravos, cujo objetivo era manter sua independência ao mesmo tempo em que colaboravam com a política colonialista. Os Guaicuru e Paiaguá, no extremo oeste da América portuguesa, reorientaram suas práticas guerreiras atacando portugueses e seus aliados indígenas, conseguindo uma proeminência no cenário colonial, talvez, inexistente no período anterior ao contato (MONTEIRO, 2001).

Entre os Temiminó e os Mapuche - com experiência histórica bem diferente, mas em contextos de guerra e de instabilidade frente ao colonialismo - permanece em comum a perspectiva de algum tipo de ganho ou vantagem; ou, ao menos, um meio de interação social possível quanto à manutenção de algum tipo de autonomia relativa, portanto, atuando cada um a seu modo na cena histórica mais do que dela sendo meros expectadores. No contexto colonial instável, rearticulavam sua cultura e reconstruíam suas identidades étnicas, apropriando-se de classificações que lhes eram atribuídas, mas elaboradas a partir de suas próprias experiências históricas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Além de Claude d’Abbeville, outro missionário também pragmático, mas jesuíta, colocara nos anais da história a origem da migração dos grupos tupis, só que diretamente relacionada aos índios na Serra de Ibiapaba e num contexto oitenta anos à frente do franciscano. A nomeação de Tupinambá diluiu-se, restando à identificação por contraste que marcara, como se viu, a história dos grupos migratórios e de profunda tradição tupinambá no Maranhão. Diz o padre Gago que os que “habitavam a Serra de Ibiapaba são Índios de língua geral, de nação Tobajara que vale o mesmo que em nosso idioma ‘senhores do rosto’”. De ouvir dizer, como se achavam nas suas “memórias”, completa o sacerdote, em carta de 1695:

237 *Procedem estes da Baía, adonde os primeiros Tobajaras se começaram a propagar, e daí se estenderam pelo rio de S. Francisco arriba, tendo o domínio daquela fertilíssima ribeira até as Serras do Rariguaçu, que há poucos anos conquistaram os Paulistas. Desta Serra do Rariguaçu se partiram quatro principais com as suas Aldeias, por diferenças que tiveram*

com outros principais mais poderosos da mesma nação, e atravessando os sertões do Rio S. Francisco e do Rio Ipiaugui, defendendo-se com suas armas das nações bárbaras que os habitam, vieram a parar em esta Serra de Ibiapaba, em a qual residem há mais de duzentos anos, segundo o cômputo que se pode fazer pelos principais que por direita sucessão, há havido nesta Serra, e as idades de que morreram, segundo se acha em os anais de suas próprias memórias (GAGO [1695], 1943 p. 38).

Essa mesma leva migratória de Tupinambá/Tabajara da Bahia para Ibiapaba – que de acordo com o relato acima havia sido iniciada por volta de 1495 - também é mencionada em um parecer do Conselho Ultramarino, em 1720 (MAIA, 2016). Confrontando esses dados – aliás, não usados por Florestan Fernandes - com as informações de d'Abbeville, pode-se sustentar que os Tabajara estariam na Serra de Ibiapaba pelo menos desde o final do século XV, motivados pelo ataque de outros grupos e pelos efeitos do colonialismo. E deve-se atentar para o seguinte: esses Tabajara eram os mesmos Potiguara que permaneceram como povoadores da Serra de Ibiapaba durante a separação com os Tupinambá do Maranhão. Logo, eles se apropriaram do designativo Tabajara, possivelmente porque a oposição que mantiveram com os outros tupinambás era forte o bastante para distingui-los numa relação com os portugueses e outros grupos indígenas.

Em outras palavras, se o efeito do colonialismo provocou repercussões dramáticas na organização social dos índios, em áreas entendidas como originárias e de vivências, é inegável a própria dinâmica nas alianças e conflitos entre os Tupinambá, nas novas áreas de fixação. Até hoje, entre os estudiosos, é difícil mensurar tais efeitos. Porro (1992), por exemplo, levantando algumas hipóteses no estudo dos povos nas várzeas amazônicas, sustenta que os Omágua – povo que conquistou o território dos Aparia e Aricana, com extensão de quase 700 quilômetros ao longo do rio Amazonas – possuíam filiação linguística com os Tupinambara (na área do rio Madeira) e outros tupis que, no início do século XVI, deslocaram-se para o Amazonas acima. Logo é necessário considerar para essa área a possibilidade de fluxos e refluxos migratórios de diversos grupos tupis.

É possível, por essa via, auferir que a região do Maranhão antes do efetivo contato e permanência de europeus (em especial, franceses e portugueses) conheceu fluxos migratórios diversos, em períodos também diferentes; inclusive, que não estão registrados nas crônicas coloniais, que virão à tona com pesquisas outras, talvez no campo da arqueologia, em sítios arqueológicos não apenas na área amazônica, mas também na atual região nordestina. Mas já é possível constatar no interior dessa região colonial, formas de migrações que se deslocavam de leste a oeste (como demonstram os documentos coloniais), sul, sudoeste e vice-versa, antes e depois do efetivo contato com os portugueses, descendo e subindo toda a extensão do rio São Francisco (SILVA, 2003).

A intenção dessa discussão acerca dos Tupinambá do interior foi apontar alguns sinais de fluxos migratórios para a região da Serra de Ibiapaba, especialmente destacando a sua dinâmica social e territorial. Os índios, agentes do processo histórico, fizeram uma leitura ou elaboração possível, construindo formas originais para fugir ao colonialismo nascente e violento nas capitânicas da Bahia e Pernambuco. Sem desconsiderar a possibilidade verossímil de contatos interétnicos e de tradição tupinambás, entre os índios de Ibiapaba e de outras áreas, num período anterior, e imediatamente posterior, às novas condições que se configuravam no contato com os poderes coloniais.

DISSENTION (AND DISTINCTION) AMONG THE TUPINAMBÁ COLONIAL: DISPLACEMENTS AND CULTURAL FLOWS.

Abstract: starting from some analytical gaps of Florestan Fernandes about the spatial distribution of the Tupinambá, especially as the so-called Tupinambá “of the interior”, this article aims to historically reflect on a set of fonts used by the author in the preparation of their arguments; From this, other issues are presented: First, about the displacement of these human groups as one of the effects of colonialism; and second, the indigenous use of ethnonyms while broader policy actions appropriate for them in unstable contexts in Portuguese America in the heart of colonial expansion.

Keywords: Tupinambá. Colonial Expansion. Migrations. Maranhão. Mountain of Ibiapaba.

Notas

- 1 O tronco linguístico Tupi engloba aproximadamente 41 línguas que se expandiram há milênios, pelo leste da América do Sul (Brasil, Peru, Paraguai, Argentina e Uruguai), sendo as mais conhecidas e citadas o guarani e o tupinambá; quanto à dispersão dos grupos indígenas, essa é uma questão que vem sendo colocada desde o século XIX, e discutida por pesquisadores de diversas áreas. Ver. Noelli (1996, p. 7-53).
- 2 “O resultado dessa análise é, portanto, uma colcha de retalhos abstraídos do ‘aqui e do agora’, a construção de um formidável monstro mecânico que só pode empolgar a uma antropologia funcionalista e anti-histórica” (OLIVEIRA, 1987, p. 157).
- 3 Serra de Ibiapaba ou *Serra Grande* – como é mais conhecida nos polos turísticos - constitui-se, geográfica e politicamente, nos dias atuais, numa faixa montanhosa que se inicia a 40 km do litoral e se estende 110 km aos confins ocidentais em território cearense, na fronteira com o estado do Piauí, abrangendo as cidades de Carnaubal, Croatá, Guaraciaba do Norte, Ibiapina, São Benedito, Tianguá, Ubajara e Viçosa do Ceará (COSTA FILHO, 2004).
- 4 É o que se depreende da correspondência do capitão Symão Estácio da Sylveira, em 1624: “uma conquista muito grandiosa, & dilatada, cuja governança S. Magestade ter demarcado desde o Ceará até o ultimo marco do Brazil”. Relação Sumária das Cousas do Maranhão [07/03/1624] (ABN, 1974, anexo). Sobre a importância da Serra de Ibiapaba enquanto uma região colonial de apoio em direção à conquista do Estado do Maranhão, ver: Maia (2016).
- 5 Para uma análise da relação histórica entre narrativas missionárias – da França Antártica e da França Equinocial - e o colonialismo francês no Brasil que passava pelo discurso da conversão cristã dos Tupinambá enquanto justificativa missionária e também política dos empreendimentos coloniais, ver: Daher (2002).
- 6 Em comparação à sofisticação analítica de Fernandes, chega a ser embaraçosa a constatação que a escolha das fontes por ele utilizadas é algo menor, um tipo de argumento que está entre a disponibilidade das fontes e a confrontação dos dados compulsados. Ver: “Introdução” (FERNANDES, 1963). É possível que a escolha pela obra de d’Abbeville tenha se dado pelo aspecto narrativo de sua pretensa experiência entre os índios no Maranhão.
- 7 A conclusão de Fernandes (1963, p. 58) é desanimadora: “Em todos esses lugares [Bahia, Maranhão e Rio de Janeiro], os que persistiram em contato com os brancos foram exterminados lentamente. Ou então recorreram à fuga para o sertão. Por isso, nos meados do século XVIII sobreviviam apenas centenas de Tupinambá em todas as áreas mencionadas, sob o domínio dos portugueses”.
- 8 Essas expressões dizem respeito aos Tupinambá coloniais, diferente, portanto, da “Terra sem Mal” que pertence ao universo religioso dos Guarani modernos. Nem sempre os estudiosos têm feito essa importante distinção histórica na temática das migrações. Sobre o assunto, ver: “O ‘profetismo Tupi-guarani’: um objeto antropológico” (POMPA, 2003, p. 99-132).
- 9 A “personagem” de Abbeville é o jesuíta Francisco Pinto, morto na Serra de Ibiapaba, em 1608, e considerado um mártir à conquista do Maranhão. Muito mais que erros de narrativas de um mesmo

- evento colonial, as diferentes versões (jesuíta e portuguesa, franciscana e francesa) nos apresenta uma disputa pela construção discursiva de um pioneirismo missionário a região amazônica. Conferir: Pompa (2003, p. 149-163) e Maia (2016).
- 10 Baseado em Gandavo, H. Clastres afirma que os índios não praticavam a agricultura, logo inexistia a intenção de constituir um lugar de apoio para excursões territoriais de ganho. Pela busca da “Terra sem Mal”, nesse caso, “tal viagem era por essência interminável” (CLASTRES, 1978, p. 60-62).
 - 11 Parece-me importante a distinção que Noelli faz entre *expansão* e *migração*, no estudo das distensões territoriais tupi: “No caso dos Tupi este termo [migração] seria mais adequado para definir as movimentações que os mesmos realizavam, motivados pela pressão de outros povos”; expansão significa “distensão, alargamento, alastramento, com sentido de ir conquistando novas áreas sem abandonar as anteriores” (NOELLI, 1996, p.10-11).
 - 12 Cristina Pompa numa crítica acurada à obra de Métraux - *Migrations historiques des tupi-guarani* (1927), em que o autor discute duas migrações ao Maranhão com características religiosas - atenta para sua opção metodológica em comparar fontes coloniais com os modernos Apapocuva: “se resistirmos à tentação de explicar os antigos acontecimentos tupinambá através da analogia com modernos fatos apapocuva, e tomarmos apenas as informações que nos entregam as fontes, a certeza de que o ‘Paraíso Terrestre’, ou a ‘Terra da Imortalidade’, ou, finalmente, a ‘Terra sem Mal’ fossem a meta dos êxodos ‘religiosos’ tupinambá se reduz a pouca coisa (...). Vale a pena refletir sobre o fato que nem sempre e nem necessariamente o projeto escatológico construído nas migrações, ou em algumas delas, se realizava na ‘terra dos caraíbas’. As fontes indicam que isto aconteceu com certeza em um só caso ou, no máximo, em dois” (POMPA, 2003, p. 147-148).
 - 13 Vale notar que a ênfase de Fernandes quanto à “confederação” não se repete em texto posterior nos anos setenta: “A primeira forma de reação pode ser exemplificada pelo que se vem chamando, impropriamente, de ‘Confederação dos Tamoios’, bem conhecida graças, principalmente, aos relatos de Nóbrega e Anchieta”. A razão, da efemeridade desse tipo de cooperação, diz o autor: “É que os laços de parentesco que promoviam a unidade das tribos, engendravam rivalidades insuperáveis, mesmo em ocasiões de emergência, no âmbito mais amplo da cooperação intertribal” (FERNANDES, 1976, p. 85).

Referências

- ABN. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 94, anexo, 1974.
- ALMEIDA, M. Regina. Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- BOCCARA, Guillaume. Etnogénesis Mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, Baltimore, v.79, n.3, p. 425-461, 1999.
- CARVALHO JR., Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo: Editora brasiliense, 1978.
- COSTA FILHO, José Sales (Org.). *Vale do Coreaú e Ibiapaba: plano de desenvolvimento inter-regional*. Fortaleza: Secretaria de desenvolvimento local e regional, 2004.
- D’ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1975 [1614].
- DAHER, Andréa. Do selvagem convertível. *Topoi*, Rio de Janeiro, v.3, n. 2, p. 71-107, jul./dez., 2002.
- D’ÉVREUX, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Leite Ribeiro, 1929 [1874].

- FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico do conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 381-396.
- FERNANDES, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*. 2ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963;
- FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (Org.). *História geral da civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Difel, 1976. p. 72-86.
- GAGO, Padre Ascenso. Carta ânuã de 1695. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil (vol. III)*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, 1943. p. 38-56.
- MAIA, Légio de Oliveira. *Cultores da vinha sagrada: índios e jesuítas na missão da Serra de Ibiapaba (Século XVII)*. Natal: EDUFRN, 2016 (no prelo);
- MÉTRAUX, Alfred. *Migrations historiques des tupi-guarani*. Paris: Librairie Orientale et Américaine, 1927.
- MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e historiadores. Estudos de História indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Antropologia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- NOELLI, Francisco S. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 39, n.2, p. 7-53, 1996.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Os atalhos da magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 3, n.2, p. 155-188, 1987.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Introdução e notas. In: *Três documentos do Ceará colonial*. Fortaleza: Departamento de imprensa oficial, 1967.
- PORRO, Antônio. História indígena do Alto e Médio Amazonas: séculos XVI a XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 175-196.
- SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil 1500-1627*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1982 [1889].
- SILVA, Jacionira Coelho. *Arqueologia no médio São Francisco: indígenas, vaqueiros e missionários*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.
- SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971 [1825].
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.