

**UMA VIAGEM ENTRE MUNDOS: IRACEMA, A FORMOSA TAPUIA E  
SUPPLÉMENT AU VOYAGE DE BOUGAINVILLE**

Edil Silva Costa<sup>1</sup>  
Juliene Cristian Silva Pinto<sup>2</sup>

**RESUMO:** O *locus* feminino no romance *Iracema*, de José de Alencar, referindo-se à postura indígena frente ao português Martim Soares Moreno, retrata o enfoque da corrente indianista brasileira no século XIX. Marcada pelo nacionalismo, a fim de tematizar as tradições do nativo e as belezas naturais do Novo Mundo, o nativo entra em íntima relação com a figura rousseauiana do *bon sauvage* (BOSI, 1992) e submissão ao europeu pelo amor ou amizade que causou. Por outro lado, no âmbito da literatura oral de traço indígena, o poema *A formosa Tapuia* apresenta uma negação da protagonista Tapuia ao europeu, atrelado às suas formas culturais e opressões. Essa postura de enfrentamento é apreciada no século XVIII pelo filósofo Denis Diderot no *Supplément au Voyage de Bougainville* por meio de uma nativa taitiana, chamada Thia, com comportamento parecido ao da Tapuia por se mostrar autêntica na luta pela felicidade e asseguarção das tradições locais. Assim, partindo do pressuposto de que as três nativas apresentam vivências conectadas, este artigo visa analisá-las em comparação para revelar as tensões criadas pelo discurso indígena feminino, numa viagem entre mundos (LUGONES, 2008), com ponto de partida nas decisões de resistência e dominação do amor.

**Palavras-chave:** Mulher Indígena. Romantismo. Iluminismo. Literatura Oral.

**ABSTRACT:** The feminine *locus* in the romance *Iracema*, of José de Alencar, referring to the posture indigenous front to the Portuguese Martim Soares Moreno, it portrays the focus of the current Brazilian indianista in the century XIX. Marked by the nationalism, in broaching to the traditions of the native and the natural beauties of the New World, the native enters in intimate relationship with the illustration of Jean-Jacques Rousseau of the *bon sauvage* (BOSI, 1992) and submission to the European for the love or friendship that it caused. On the other hand, in the extent of the oral literature of indigenous line, the poem *Formosa Tapuia* presents a denial of the protagonist Tapuia to the European, harnessed to their cultural forms and oppressions. That posture is appreciated in the century XVIII by philosopher Denis Diderot in *Supplément au Voyage de Bougainville* by means of a Thaitian, called Thia, with similar behavior to the of Tapuia for to show authentic in the fight for the happiness and asseguarção of the local traditions. Like this, leaving of the presupposition that the native three present connected existences, this article seeks to analyze them in comparison to reveal the tensions created by the feminine indigenous speech, in a trip among worlds (LUGONES 2008), with starting point in the resistance decisions and dominance of the love.

**Keywords:** Indigenous Woman. Romanticism. Illuminism. Oral Literature.

*Não quero carinho  
Teu ouro é falso.*

---

<sup>1</sup>Professora Titular de Literatura Portuguesa da Universidade do Estado da Bahia e professora permanente no Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural (Pós-Crítica/UNEB). E-mail: ecosta@uneb.br

<sup>2</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, Universidade do Estado da Bahia (Pós-Crítica/UNEB). Dedicar-se à pesquisa sobre a literatura de autoria indígena brasileira em suas formas atuais, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa (FAPESB). E-mail: juuchristian@hotmail.com

## 1 O destino

A esfera literária, em seus aspectos orais ou verbais, trata a imagem do diverso a partir da perspectiva do autor, e se for o sujeito indígena, enquadra-o em idealizações pré-concebidas. É inquestionável a existência da liberdade autoral em não fazer uso à risca de fatos históricos no processo de criação para que se possa apresentar um sentido poético a uma realidade passada. Assim, o estudo do contexto em que o romance *Iracema*, o poema *A Formosa Tapuia*, e o suplemento de leitura<sup>3</sup> *Supplément au Voyage de Bougainville* estão inseridos é revelador de seus agentes, já que nenhum discurso é neutro, conforme Michel Foucault (2012).

## 2 Iracema

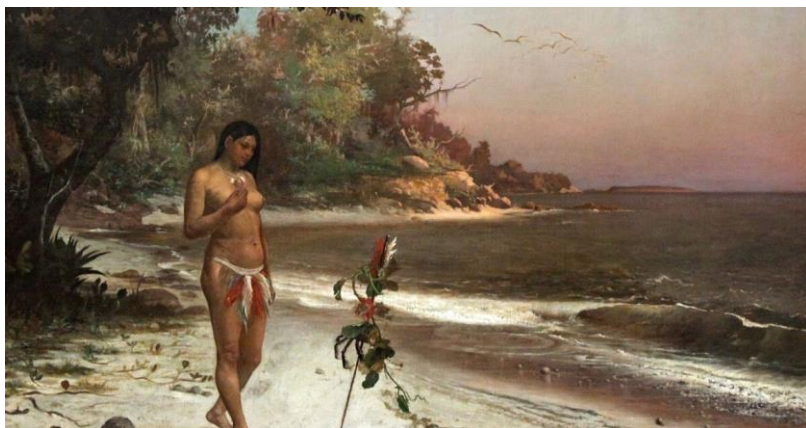


Figura 1: José Maria de Medeiros: *Iracema*, 1884. Óleo sobre tela, 167,5 x 250,2 cm. Rio de Janeiro, Museu Nacional de Belas Artes.

A obra *Iracema*, de José de Alencar (1829-1877), alcançou sua primeira publicação em 1865, apresentando os parâmetros da Era Romântica Brasileira no século XIX. A proposta literária deste recebeu influência da arte romântica originada na Alemanha e na Inglaterra no século XVIII, que, após chegar à França, estendeu-se a todos os países europeus influenciados pela euforia e pelas consequências da Revolução Industrial e pelas mudanças sociais promovidas pela Revolução Francesa, de 1789.

A respeito do Romantismo no Brasil, sabe-se que, após a declaração da Independência, em 1822, manifestou-se o desejo, por parte dos intelectuais, em direcionar a literatura vigente pelo crivo de criação da identidade cultural do país.

<sup>3</sup> Etienne Tassin (1992) define o suplemento como uma interpretação de leitura realizada, cuja função é lhe servir de anexo. Doravante o *Supplément* será referido pelas letras *SBV*.

Alfredo Bosi (1992) reconhece que, enquanto a Europa se voltou para o resgate do imaginário e episódios medievais, a fim de revelar as particularidades das suas nações, aqui os escritores privilegiaram o indígena como representante autêntico da origem nacional. Certamente, não poderia ser o negro trazido da África para ser escravizado, tão pouco o próprio brasileiro, gestado pela miscigenação.

Para Afrânio Coutinho (2004), o modelo do romance histórico foi bem aceito no país pela aspiração de mostrar a Portugal sua independência não só no plano político, mas também em suas formas culturais. A seu ver, a necessidade dessa afirmação nacional encontrou nas raças primitivas e no cenário da terra recente descoberta a autenticação do nosso passado, visto que esses elementos representam as raízes da nossa nação.

Desse modo, o seu primeiro habitante alcançou na escrita de José de Alencar a condição de valorizador da nacionalidade. No que diz respeito à literatura produzida por ele, nos títulos de *O guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874), apresenta o nativo brasileiro com características nobres, semelhantes a Ulisses, Édipo ou Lancelot. E na condição da figura positiva de *bon sauvage*, construída pelo filósofo francês Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Aqui a imagem do indígena alude ao herói generoso e simples; então, a terra seria o seu paraíso edênico, intocável pela civilização.

Nota-se que a prosa alencariana constrói um raciocínio cuidadoso pautado na idealização do nativo e tudo que o envolve: sua vida, língua e costumes curiosos, atrelado à proposta de representar o passado histórico nacional. *Iracema* foi rotulada pelo próprio autor como “a lenda do Ceará”, por se referir ao surgimento do povo cearense, e reportar o processo de colonização no Brasil e na América.

Contudo, há mais duas tendências que divergem do modo como a obra é classificada. Machado de Assis (1994) optou por considerá-la prosa poética, e o já citado Afrânio Coutinho (2004) afirma seu valor como romance histórico e não, apenas, lendário. A opção de conceber *Iracema* como prosa poética aproxima-se do investimento de Alencar na poeticidade da narrativa, precisamente, a partir de uma linguagem conotativa impregnada de comparações e metáforas que identificam o seu estilo poético.

No sentido de vê-la como romance histórico, a obra representa as origens do Brasil e a formação do brasileiro como povo, ligado ao projeto nacionalista do Romantismo. O texto também contém eventos históricos do período colonial, a exemplo da guerra dos portugueses contra os franceses no Nordeste, e traz personagens que

fizeram parte do contexto real, como Martim Soares Moreno (Martim), Mel Redondo (Irapuã) e Antônio Felipe Camarão (Poti).

Esse dado é relevante na medida em que o desacordo encontrado na classificação da obra desconstrói o pensamento de que a relação do texto com a história deve ser feita, unicamente, numa perspectiva científica. Uma vez que José de Alencar mostra sua percepção poética sobre uma realidade passada, eleva essa ficção literária ao encargo de valorizadora da cultura brasileira.

Em relação ao contexto apresentado, Martim e Iracema representam o encontro do europeu com o habitante do Novo Mundo, e mesmo que tenha sido produzida no século XIX, a história retrata o Brasil “selvagem”, ainda não “dominado” (ALENCAR, 1997, p. 4). Ainda assim é evidente para o estudo realizado por Tarsilla Britto, Sinval Martins de Sousa Filho e Gláucia Vieira Cândido (2018) que a escolha da figura indígena como representante da origem nacional revele sua extinção na época da escritura do romance. Investida que, sem dúvida, seria a favor da invisibilização indígena.

Não foi à toa que Bosi (1992) advertiu estar está incutida na história uma idealização da conquista e dominação da nova terra, mediada pelo amor ou amizade submissa que causou. O que acaba por tornar o indígena um súdito fiel, atitude que, às vezes, parece se confundir com a natural e inesquecível hospitalidade indígena.

Preferindo-se aqui considerá-la como prosa poética, destaca-se que a mesma está subdividida em 33 capítulos, com enredo que se ancora na trajetória de uma índia tabajara, considerada a “virgem dos lábios de mel”, em Tupi, que é consagrada ao deus Tupã e guarda o segredo do preparo da “jurema”, bebida cujo efeito causa sonhos intensos.

Não obstante sua condição de virgem consagrada ao deus indígena e guardiã do “segredo da jurema”, ela apaixonou-se pelo português Martim Soares Moreno, aliado dos Potiguaras, que são inimigos da sua etnia. Como resultado do envolvimento, resultaria o nascimento de Moacir, o primeiro cearense. Nessa perspectiva, a obra é considerada a lenda da fundação do Ceará, como prefere Alencar.

Essa ideia de amor avassalador, no entanto, poderia se apresentar com novas dimensões. Por ora, no entanto, basta destacar o contexto de produção e os agentes do discurso que se estabelecem neste primeiro texto, bastante diversos daqueles retratados no poema tradicional de temática indígena brasileira “A Formosa Tapuia”.

### 3 A Formosa Tapuia



Figura 2: Albert Eckhout. *Mulher Tapuia*. 272 x 165 cm, óleo sobre tela, Ethnographic Collection. The National Museum of Denmark, Copenhagen, 1641.

O estudo de Vicente Salles (1997) reconhece no Estado do Pará, a criação da rimeira literatura que prestigiava o Sertão, ressaltando suas belezas e agruras, no final da revolução Cabanagem<sup>4</sup> (1835-1840). Advém deste período a afirmação da poesia local, que ganha repercussão a partir dos procedimentos do português Francisco Gomes de Amorim (1827-1891), do paraense Bruno Seabra (1837-1876), e do cearense Severino Bezerra de Albuquerque (1843-1897); ambos habitantes do Pará. Salles pontua, que a difusão dos trabalhos desses poetas se deu pela transformação dos seus poemas em modinhas ou canções, que se confundem em produto folclórico.

É temática recorrente entre Amorim e Albuquerque os “galanteios da tapuia”, que reporta ao perfil da mulher ribeirinha amazônica. À época, a representação dela estava em alta no imaginário popular, reconhecida como uma mulher de aparência agradável capaz de transpor a realidade difícil do meio rural, se comparada às facilidades cidadinas. Assim, no poema “A Formosa Tapuia”<sup>5</sup>, a promessa de uma vida mais tranquila num engenho, com riquezas e criados à disposição, é ofertada pelo europeu, deflagrando o atraso de sua carência frente à possibilidade do progresso material.

O texto, desenvolvido em forma de diálogo entre um provável europeu e uma índia pertencente à etnia Tapuia, cuja percepção é notada no título, não apresenta o

---

<sup>4</sup> Magda Ricci (2007, p. 6) conceitua: “A revolução social dos cabanos que explodiu em Belém do Pará, em 1835, deixou mais de 30 mil mortos e uma população local que só voltou a crescer significativamente em 1860. Este movimento matou mestiços, índios e africanos pobres ou escravos, mas também dizimou boa parte da elite da Amazônia. O principal alvo dos cabanos era os brancos, especialmente os portugueses mais abastados”.

<sup>5</sup> O poema “A Formosa Tapuia” será mencionado pelas letras *AFT*.

nome da protagonista, o que faz com que seja, então, designada pela determinação étnica. Evitando aprofundar as razões, é importante destacar a recorrência nos textos de tradição oral da preferência dos tipos sociais ao invés da caracterização das personagens.

John Monteiro (2001) evidencia que os Tapuias habitavam o sertão brasileiro, distante do litoral e eram povos mais hostis que os Tupis, sobretudo em relação aos portugueses, tidos como seus inimigos. Eles eram considerados selvagens traiçoeiros, que obstruíam o avanço civilizatório, e talvez por este fato tenham contemplado o século XIX, não obstante a tentativa de extermínio acometida.

Eurídice Figueiredo (2010) acrescenta que essa etnia, e também os Tupis, praticava o ritual antropofágico, denominado de endocanibalismo, que se refere à absorção dos familiares mortos, privando-lhes de um túmulo. Difere, assim, do exocanibalismo cometido pelos Tupinambás, que se alimentavam dos inimigos mais destemidos para absorver suas energias.

Vicente Salles coletou 24 versões do poema *AFT*, a maioria na Amazônia, e inclusive, a contribuição dada por Amorim (1827), com a versão “O caçador e a tapuia”; e Albuquerque (1891), que o adaptou com o nome de “A tapuia ou Formosa Tapuia”. As investidas desses poetas no corpo do texto contribuíram para ampliar seu acesso ao meio popular.

No entanto, podemos aludir que o poema enquadra-se no que Stuart Hall (2003) intitula de “mistério da autoria”, visto que, diante de amplas versões, não se pode detectar a autoria. Acerca disso, Tony Leão da Costa (2010) reconhece sua tradição desde o século XIX, apesar de que, mesmo contendo referências ao período colonial, não ser possível precisar datas fixas. O autor ainda afirma, que os modinheiros do Pará, servindo-se da música, ampliaram ainda mais a recepção do texto.

É interessante observar que a execução do canto pode se dar com o suporte de instrumento musical ou não. Em uma versão disponibilizada no *YouTube*, por exemplo, uma senhora entoava o poema, enquanto um homem de meia-idade a acompanhava dedilhando o violão. Sobre esse enfoque, o conceito de *performance*, na perspectiva de Paul Zumthor (1997), enriquece a discussão. Segundo ele, na comunicação poética, há sempre a presença de um corpo. Em outras palavras, a existência de um intérprete e um ouvinte, o que também requer aspectos de tempo, espaço e lugar.

Dessa maneira, a sua transmissão, independentemente da versão escolhida, será realizada por meio de alguém que utilize a voz viva e gestos – sorrisos e palma –,

enquanto a recepção se dará pela visão e audição do(s) ouvinte(s). Portanto, às vezes, em ocasiões que o intérprete não disponha de um instrumento para musicalizar o texto oral, a *performance* existirá até mesmo num gesto mudo ou um olhar, assegurando assim a consistência, o encantamento de sua transmissão.

Em se tratando do aporte instrumental do texto oral, Maria de Fátima Batista (2005) considera este um costume antigo, em que eram utilizadas a lira e a flauta. Não obstante o desuso, a musicalização permaneceu conservada na memória coletiva. Nessa linha de raciocínio, infere-se que a musicalização do poema *AFT* foi decisiva para sua transposição ao tempo desde o período colonial. Além disso, de acordo com Luís da Câmara Cascudo (1984, p. 168), a existência de versões variadas do mesmo poema justifica-se pelo fato da literatura oral ser “uma força obscura e poderosa, fazendo a transmissão, pela oralidade, de geração a geração”.

Acrescenta-se, como afirma Zumthor (1997), que a voz é nômade, por isso ao contrário da escrita que é fixa, ultrapassa fronteiras. E pode-se considerar o contexto entre transmissor e público, na oralidade, ter o objetivo de “gerar o prazer” como nos esclarece Edil Silva Costa (2001), sentimento presente na leitura da personagem Thia, do filósofo francês Denis Diderot, idealizada em conformidade com a ótica iluminista de ver o mundo.

#### 4 Supplément au Voyage de Bougainville

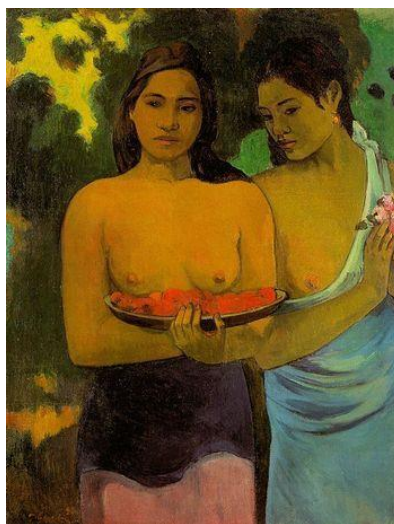


Figura 3: Paul Gauguin. Duas taitianas (1899), 94 cm x 72 cm, óleo sobre tela. Metropolitan Museum of Art New York.

Não há como negar o empenho da filosofia das Luzes, no século XVIII, em conquistar o reconhecimento da diversidade humana e a garantia democrática de

direitos comuns a todos. As questões de autonomia, desígnio humano das ações e a universalidade, que são as bases desse projeto, permanecem atuais. Esse modelo libertário efetiva-se também como condição para que a humanidade alcançasse as habilidades de questionar, criticar e duvidar das coisas.

A emancipação alcançada exige a necessidade dos homens se desvencilharem da tutela religiosa baseada no sobrenatural. Logo, não há como estranhar que a religião tenha sido um dos segmentos sociais mais criticado nesse período para promover o mérito humano de decisão sobre sua própria vida, já que sem isso a sociedade e os homens continuariam submissos a preceitos sem comprovação nenhuma, ancorados na fé e tradição.

Um dos resultados desse período foi o projeto de tradução e publicação da *Cyclopaedia* (1728)<sup>6</sup>, o dicionário do inglês Ephraim Chambers. Tal empreendimento, que durou mais de 20 anos de trabalho, foi realizado por Denis Diderot (1713-1784) sob a codireção de Jean Le Rond d’Alembert (1717-1783). Sobre esta questão, Marisa Cunha (2010, p. 2) ressalta, que “viam-se diante da oportunidade de combater as superstições e permitir, a todos, o acesso ao conhecimento humano”.

Mediante tamanha audácia, a Enciclopédia foi considerada subversiva pela Igreja e pelo Estado, e teve suas publicações suspensas em 1752 e 1758. O projeto foi finalizado, em 1772, após a publicação do total de 36 volumes com ilustrações. Apesar da decepção<sup>7</sup> de Diderot com o resultado do tempo investido na tradução, sua produção filosófica não se limitou nesta atividade. Ele escreveu outras obras, algumas até mesmo em conciliação com a tradução, que lhe renderam perseguições e a prisão<sup>8</sup>, em 1749.

Semelhante a Rousseau, Diderot tem estudos reconhecidos pela crítica literária em que evidencia e tributa louvores ao modelo de vida no estado da natureza. Segundo a apresentação de Néelson Jahr Garcia para a obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1999), de Rousseau, advêm das teorias desses filósofos a luta pela vida, a liberdade e o amor à natureza. Uma vez que com base

---

<sup>6</sup> Título completo e traduzido para o português: *Enciclopédia ou Dicionário racionado das ciências, das artes e dos ofícios, para uma sociedade de letrados*.

<sup>7</sup> Robert Darnton (1996, p. 23) afirma que “abandonado por D’Alembert, Voltaire e pela maioria dos outros autores que se haviam unido a ele no início da década de 1750, Diderot montou os últimos volumes a esmo. [...] Diderot encerrou-a decepcionado e desiludido. Contemplando o resultado de 25 anos de trabalho, descreve a Enciclopédia como uma monstruosidade, que precisava ser reescrita de ponta a ponta”.

<sup>8</sup> Darnton (1996, p. 20) menciona o fato de Diderot ter passado quatro meses encarcerado no castelo de Vincennes “como punição por sua *Carta sobre os cegos*”. Para Chauí (1979, p. 4), “o sensualismo epistemológico que ela [essa obra] defende foi considerado deletério pela repressão exercida, naquele momento, pelo governo de Luís XV”.



em análises criteriosas, sugerem a demolição das amarras, as marcas de ferro que prendem o ser humano ao jugo da sociedade civilizada. Sendo assim, o primeiro sugere que seus compatriotas vivessem corrompidos, e para o segundo, estariam em contradição consigo mesmo, assunto que será discutido doravante.

O *SBV* é fruto de uma análise minuciosa acerca da *Voyage autour du monde*, relato de invasão e apropriação da ilha taitiana pelo poderio de Louis-Antoine de Bougainville (1729-1814), em 1768. Trata-se de uma obra póstuma, escrita em 1772, mas que só alcançou publicação somente em 1796. Ela retoma a tradição literária francesa de tematizar povos em plena harmonia com a mãe natureza, a exemplo do índio brasileiro, bastante estimado ao longo dos cinco séculos de invasão do Brasil. Tal herança revela-se no fato do escritor francês olhar a si mesmo em comparação com o Outro, a fim de absorver as lições que eventualmente pudessem lhe dar.

Conforme Sylviane Albertan-Coppola (2002), o elogio à pureza e liberdade do nativo taitiano na obra contribui para difundir a figura do *bon sauvage*, mas o enfoque político que empreende não abre espaço para as relações amorosas como Diderot o faz no *SBV*. Visto que o seu perfil de homem natural passa por estágios<sup>9</sup> de evolução, e aquele que não conhece a disposição sexual vem a ser o verdadeiro “bom selvagem”. Esse protótipo de homem não conhece sentimentos como a inveja, o pudor e a honra. Então, o nativo taitiano difere um pouco da definição de Rousseau, uma vez que este se une a uma companheira e celebra a união.

Levando em consideração este parâmetro, nosso autor constrói uma crítica às sociedades europeias do século XVIII, que para ele seriam antinaturais e hipócritas. Além disso, mapeia os estragos causados pela colonização; aspectos que servem para compreensão do espírito das Luzes. Nesse sentido, o *SBV* apresenta-se na forma de diálogo entre dois personagens anônimos, A e B, que se desenvolve num dia de tempestade, a respeito da *Voyage de Bougainville*. Sendo que, B fica maravilhado com a leitura e tenta compartilhar seu entusiasmo com A.

Este personagem simularia as dúvidas do leitor em relação aos temas discutidos, quanto à colonização, à moral e à religião, e B seria aquele que critica a sociedade

---

<sup>9</sup> No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), Rousseau elege três estágios de evolução que o homem natural enfrenta. O primeiro é o estado da natureza habitado por homens primitivos, essencialmente bons, isolado uns dos outros, exceto para se reproduzir. O estado intermediário se caracteriza pelas mudanças sofridas nesse estado inicial, como a fabricação de armas, utensílios e habitações, a vida em família, construção de alianças e amizades. Esse período serviu de ponte ao que viria ser o estado de sociedade civilizada, pervertida, tal qual conhecemos hoje, marcada pela competição e conflito com os semelhantes.

européia sob a luz dos ideais iluministas. Assim, o diálogo só termina quando os pensamentos alcançam esclarecimento, culminando, simbolicamente, com o fim da tempestade inicial. O texto desenvolvido, em cinco capítulos, é iniciado com os comentários dos personagens A e B sobre a leitura do relato de viagem, quanto aos perigos que o invasor enfrentou no mar até chegar ao Taiti, a prática da antropofagia, a infibulação feminina, e os gigantes patagões.

No segundo capítulo, percebe-se um discurso de crítica à civilização, por meio de um habitante da ilha, idoso de mais de 90 anos, que não aceita a aproximação com o invasor francês, pois acredita que a sua estadia lhes trouxe desgraça, como a paixão que despertavam nas mulheres, a escravidão imposta, as doenças vinculadas ao contato entre europeu e nativo e a matança acometida aos habitantes. Assim, a imagem metafórica representa, além do roubo dos bens e liberdade dos nativos, a racionalização de sua subjetividade numa relação com o europeu, que só lhes renderam a humilhação de sua dignidade.

Segundo Albertan-Coppola, o termo colonialismo não existia ainda quando a obra foi escrita, tendo lugar na língua francesa somente em 1902. No entanto, Diderot evoca o discurso anticolonialista nas palavras deste personagem, que acusa Bougainville de levar o mal ao Taiti. Tudo indica que esse seria um caso de “plágio por antecipação”, que para François La Lionnais (1973) ocorre, quando alguns autores referem-se a uma ideia já originada no passado, que é anterior a consolidação do conceito/gênero.

No terceiro capítulo, Diderot constrói um diálogo entre um padre francês, tripulante da expedição de Bougainville, entorno de 30 a 35 anos, e Oru, um nativo de mesma idade, que o acolheu em sua casa. No tocante à hospitalidade, chama a atenção o fato dele ser bem recebido, e ainda ser apresentado à mulher e as três filhas do nativo, despidas, para sua inteira disposição sexual.

A pesar dos apelos de Oru, inicialmente, o padre prefere negar as ofertas de passar a primeira noite na companhia de uma ou mais mulheres da casa. De certo, o religioso tentou resistir à tentação pelo agravante de sua condição, mas isso não o impediu de ceder à tentação, como veremos mais adiante. A recusa inicial seria para Diderot como uma absurda contrariedade à natureza humana, de um corpo que estaria acorrentado aos princípios cristãos. Dessa forma, Marilena Chauí (1979) revela que Diderot mostrou os perigos da repressão sexual um século antes dos estudos psicanalistas de Sigmund Freud (1856-1939).

No quarto capítulo, referente à continuação do diálogo entre Oru e o padre francês, é debatida a questão do incesto, que para o nativo é totalmente aceitável, mas pelas regras da França do século XVIII, era considerado pecado de morte na fogueira assim como a fornicação e o adultério, porém, as pessoas não deixavam de fazê-los. É preciso ressaltar, que a sociedade taitiana, descrita por Diderot, não é um lugar no qual tudo é permitido, pois há proibições. No entanto, de acordo com as leis da natureza, a saber, a interdição do sexo com uma mulher que tem relações sexuais improdutivas, quando elas são muito jovens ou muito velhas para procriar, se são estéreas ou estão em período menstrual.

Para Etienne Tassin (1992), Diderot prioriza a questão sexual para apresentar esse modelo de vida do nativo, inteiramente natural. A ênfase dada é que os códigos moral, civil e religioso não são naturais. Referem-se a criações humanas para policiar as suas próprias ações numa sociedade civilizada, mas insuportáveis a todos. Para segui-los, o homem nega a si mesmo, ou seja, abre mão da fruição dos seus desejos e vontades por ver-se na condição de prisioneiro desses códigos. Ao contrário disto, a sociedade taitiana contempla a relação sexual como uma ação física estabelecida pela natureza com a finalidade de suscitar prazer e a reprodução da espécie.

Outro ponto de discussão no *SBV* é o ateísmo, a partir das palavras de Oru, quando indaga sobre a existência de um Deus que está em toda parte e que ninguém vê; não fala, mas dita as regras de conduta dos homens como boas ou más, e proíbe o sexo antes do casamento. Em contrapartida, a confiança na razão é enaltecida, ao invés dos dogmas religiosos ilógicos.

O último capítulo demonstra as conclusões do autor sobre os temas ora abordados. De modo que, depois da comparação feita, entre o modelo de sociedade natural com a sociedade civilizada, o personagem B conclui que é melhor submeter-se às leis de seu país, a espera de que elas sejam reformadas, do que tentar mudá-las. Isso porque Diderot não faz menção ao retorno para a natureza. Mas aconselha seguir as leis impostas no lugar onde se vive, mesmo que possam ser consideradas opressoras, para não causar desordens sociais.

Assim, o padre francês seria “monge na França, selvagem no Taiti” (CHAUÍ, 1979, p. 349)<sup>10</sup>. Dito de outra forma, em meio à realidade do paraíso taitiano, ele poderia se desvencilhar dos seus costumes europeus e exercitar sua liberdade de

---

<sup>10</sup> Da edição francesa: “Moine en France, sauvage dans Otaïti” (DIDEROT, 2002, p. 94).

escolha. Porém, no retorno à Europa, seria preciso seguir os costumes de seu país para fugir de maiores problemas.

Nesse sentido, Tzvetan Todorov (1993) mostra que Diderot buscaria destruir a moral para o homem viver livre e feliz segundo as leis da natureza humana. Essa ideia nos ajuda a compreender as leis morais e a religião talvez como estorvos no alcance da felicidade, que daria sentido a existência. E nesse ímpeto de ousadia, os temas de amor, submissão e autossuficiência advêm das investidas de quem veio d'além mar.

## **5 As vivências conectadas**

A leitura e a análise de *Iracema*, “A formosa Tapuia” e o *Supplémentau Voyage de Bougainville* possibilitam o “viajar-entre-mundos”, formulado por María Lugones (2008). Isto é, conhecer o “mundo” das protagonistas para perceber-se nelas e amá-las. Partindo desse princípio, extrai-se do fruto da comparação entre as três mulheres nativas, a partir do contato ocorrido com o europeu, tensões criadas e até que ponto cada uma deixou-se conquistar.

## **6 O relacionamento com o europeu**

Na trama de *Iracema*, sobressai-se a imagem dos desencontros do amor, visto que a protagonista abandona sua aldeia para viver ao lado de Martim, homem que escolheu amar. E isso, provavelmente, a fez desistir também do seu orgulho quando vai viver com ele no território inimigo (aldeia dos Potiguaras). O que chama a atenção de forma significativa é o seu final trágico, desencadeado pela submissão ao amor.

Embora, inicialmente ela recue um pouco, ao evitar dormir com ele na primeira noite em que passou na aldeia, no passar dos dias, fez o que estava ao seu alcance para desfrutar desse sentimento intensamente, como argumenta Paulo Franchetti (2006), ao citar as profanações nefastas: o bosque, o segredo da jurema e o corpo virgem consagrado ao deus indígena.

A relevância do argumento de Franchetti é pertinente ao demonstrar que as falhas cometidas por *Iracema* estariam de acordo com o ideal romântico. Todas as suas ações são justificadas pelo amor, motivadas por causa do deslumbre ao ver Martim perdido na mata próximo à sua aldeia.

Por impulso imediato, ela o fere com uma flechada, mas brevemente se arrepende, decretando a paz. A índia enfrenta a situação da forma que lhe apraz, age em conformidade com o coração ao invés de alimentar o medo que a novidade lhe causou de início. A maneira de chegar a essa conclusão é o fato de tê-lo confundido com um farsante ou mau espírito.

Ressalta-se que seu sentimento é servil, mas a amizade de outra personagem também é. Poti, índio potiguara, mostrou sinais de submissão não só com a amizade, mas ao aceitar ser batizado, o que simboliza a renúncia das tradições de sua etnia. Entretanto, a adesão maior na obra pela postura sujeitada é encontrada mesmo em Iracema. Várias vezes, ela dirige-se à Martim por “senhor”, enquanto se autodeclara “escrava”, que tudo faz por ele:

Deseja abrigá-lo contra todo perigo, recolhê-lo em si como um asilo impenetrável. Acompanhando o pensamento, seus braços cingiam a cabeça do guerreiro e a apertavam ao seio. Mas quando passou a alegria de o ver salvo dos perigos da noite, entrou-a mais viva inquietação, com a lembrança dos novos perigos que iam surgir.

– O amor de Iracema é como o vento dos areais: mata a flor das árvores, suspirou a virgem.

E afastou-se lentamente. (ALENCAR, 1997, p.27)

A denúncia do desassossego de Iracema motivado pelo amor ao português dá-se no emaranhado de compaixão por vê-lo sempre ameaçado. Ainda assim, ela aceita a dor provocada sem nenhuma hesitação.

O parecer de Bosi (1992) é ainda mais perspicaz: ela age como se cumprisse o seu destino no mundo. E Alencar deixa claro que a índia sabe sobre os riscos que corria por nutrir seus sentimentos; uma possível morte física está à espreita, e é inevitável no final do livro. Apesar disso, entrega-se completamente ao “guerreiro branco”, sem oscilar em abandonar a família, crenças e costumes.

Iracema não o enfrenta diante das circunstâncias nocivas, tão pouco desiste dele, e ainda o responsabiliza por cada momento de alegria. Em suma, “como a ostra que não deixa o rochedo, ainda depois de morta, assim é Iracema junto ao seu esposo” (ALENCAR, 1997, p. 64). Sendo a seu ver, um amor para além da vida.

No que se refere à análise de *AFT*, observa-se a existência do confronto entre valores distintos, adquiridos por intermédio da maneira europeia de viver frente à realidade junto à natureza brasileira. A diferença cultural encontrada resultaria, então, na recusa da índia a todas investidas do europeu, cuja nacionalidade é omitida. Como se

observa, ele lhe oferece riquezas materiais, e até a promessa de alimentação diferenciada, roupas novas e sofisticadas.

Obviamente, que sua intenção vai muito além disso. Há uma tentativa em fazê-la pensar que sua realidade é inferior à dele para que negasse a própria indianidade, com estilo de vida cristalizado nas tradições cotidianas, pautada na realização dos trabalhos de “roça”, andar descalça e beber na cuia (LIMA, 1977, p. 411-412). As inovações propostas, a saber, engenho, criado e riqueza ofertadas pelo estrangeiro, talvez não tivessem sentido em meio a sua realidade local, e o reconhecimento foi imediato. Ela não se envolve com ele e nem sofre o processo de aculturação.

Diante disso, é bem provável que o europeu não reconheça os valores da mulher que deseja. Apesar de considerá-la formosa, desvaloriza o lugar onde vive ao tachar as matas de sombrias, frias, feias e tristes, portanto, “perigosas” (LIMA, 1977, p. 411) demais para abrigar alguém, sobretudo, o próprio. A sensação é de que não há interesse na construção de uma vida a dois no universo da Tapuia. Ele nem ao menos preocupou-se com o fato de um possível êxodo pudesse ferir os princípios dela e roubar-lhe a alegria, como aconteceu a Iracema.

A motivação em rejeitar todas as propostas dele e, inclusive, a veneração de sua insistência, sem dúvidas, mostra os esforços empreendidos pelo estrangeiro em tentar persuadir a protagonista até ser dominada pelo amor ou proposta de riqueza. Porém, mesmo enfrentando situações difíceis, na luta diária para manter-se em vida no sertão, a Tapuia decididamente o recusa.

Assim, ela não ambiciona o encontro com alguém que lhe proporcione mimos, como percebemos na citação:

Se fosses comigo, pra minha cidade  
Serias, tapuia, decerto feliz  
Sapatos de couro, vestidos de seda  
Adereços de ouro não são cousas ruins  
Não quero carinho, teu ouro é falso  
Meus pés não se estragam por viver descalço  
Abasta, tapuia, não digas mais nada  
Não tenho maldade, não fiques zangada  
Passando o trabalho, serviço de roça  
Podendo tão moça morar na cidade  
Não quero carinho onde se nasce  
Deus manda que a vida contente se passe. (LIMA, 1977, p. 411-412)

Sabemos que havia a possibilidade de ela se sentir mais atraente e realizada ou ter a segurança de deixar o lugar onde nasceu para encontrar uma melhoria de vida.

Entretanto, essas mudanças atingiriam brutalmente seu vínculo com as tradições tribais e o hábito em ter uma vida simples junto aos seus familiares e afins.

Assim, diante das investidas do europeu, ela precisaria decidir pelo êxodo ou não. A opção foi negar os carinhos, as riquezas, o conforto, regalias e, principalmente, o parceiro de conversa para continuar a viver feliz de acordo com o próprio modo de vida. Parafraçando-a, nada mais precisava para viver no sertão. Afinal, o novo nem sempre se faz aceitável, e aqui foi visto com certo estranhamento:

Em *SBV*, o relacionamento de Thia com o padre francês acontecido nos dias de estadia em sua casa a convite do pai, ao contrário do ocorrido com Iracema e semelhante à história da Tapuia, está isento de atração recíproca. A agradável aparência física dele – ela o considera mais atrativo do que os jovens taitianos –, a retórica contundente ou a questão da novidade não foram suficientes para que ela o visse como uma ameaça aos seus sentimentos.

Contudo, deve-se acrescentar que Thia vive numa crise existencial por sentir-se humilhada pelas duas irmãs, Asto e Palli, que lhe afligiam zombaria pelo único fato dela ainda não ter sido mãe. Provavelmente houvesse quem a desejasse, mas ela resguardava-se para o homem que pudesse livrá-la do sofrimento de perceber-se improdutiva. Nesse caso, o escolhido não deveria ser taitiano, pois havia expectativas maiores no europeu, a saber, o objetivo de garantir sua honra familiar, em referência a sua fertilidade.

Condição esta que, no momento, valeria mais do que qualquer sentimento, já que não lhe tiraria do estado de solidão por não ter seu sonho realizado. Aproximaria mais de uma solidão compartilhada a dois. E ela não seria “salva” apenas se encontrasse alguém que lhe acompanhasse na vida, mas um filho viria com a expectativa de mudança, que por sua vez lhe proporcionaria um recomeço. Ela não mais se sentiria desprezada. Então, não haveria motivo maior para Thia do que lutar para aproximar-se do europeu como fez ao lançar-se aos seus pés implorando uma noite promissora ao seu lado.

Tal atmosfera não estaria voltada, puramente, ao deleite, felicidade momentânea, mas a favor de um ideal que lhe proporcionaria laços eternos. Nesse aspecto, o perfil de Thia se difere um pouco das demais protagonistas por representar a força de uma mulher que luta por seu ideal, ultrapassa as barreiras da vergonha e não espera que o homem ideal/amor vá ao seu encontro, corre em sua direção e se ajoelha. Mas não se

apaixona como dita as regras românticas, apenas o seduz a sua maneira para alcançar o filho tão chorado e desejado.

## 7 A maternidade

Falar da maternidade em *Iracema* implica mencionar que Moacir, significa “nascido da dor, do sofrimento”. Isso porque a índia tem a criança num momento que se encontrava debilitada, física e emocionalmente. A causa principal de seu estado clínico pode ser merecida à ausência do esposo que foi lutar contra outra etnia inimiga (Tupinambás).

Depois de sua partida, ela esteve solitária por um longo período e sabia que o retorno poderia ser impossível. No capítulo XVIII, observa-se que Iracema também acredita na possibilidade dele não ter realmente se esquecido da “virgem branca” deixada em Portugal. Nas profundezas do seu íntimo, ela percebeu que não seria mais feliz ao seu lado, e quando desse à luz ao seu filho, morreria. Dessa maneira, o caminho dele estaria livre, e não mais preso à “terra estrangeira”.

Essa conjuntura desgastante lhe impossibilitou até de alimentar-se e, conseqüentemente, estancou o líquido precioso para amamentar seu filho, o que foi amenizado, num primeiro momento, com a ideia de uma cachorra nutri-lo. Sem forças e ânimo suficientes de lutar pela vida, Iracema morre pouco tempo depois do nascimento de Moacir, pois só os olhos de Martim poderiam “apagar a sombra em seu rosto” (ALENCAR, 1997, p.77).

Mas, antes de desfalecer, afirma jamais deixar de amá-lo, nem mesmo por causa da morte. Se atentarmos para o que diz o filósofo francês Roland Barthes, na obra *Fragmentos de um discurso amoroso* (2000, p. 86), é possível rever tal pensamento: “Como termina um amor? – O quê? Termina? Em suma ninguém – exceto os outros – nunca sabe disso; uma espécie de inocência mascara o fim dessa coisa concebida, afirmada, vivida como se fosse eterna”. Assim, ao questionar o término do amor, uma vez que para ele só os outros podem detectar se esse sentimento realmente acabou, o pensamento de Iracema seria ilusório.

Conforme já mencionado, a questão da gravidez é peça-chave na trajetória de Thia, que vê na passagem do europeu em sua casa a chance de mudar o curso de sua história. O curioso é que não se apaixona por ele, nem abandona o meio onde vive. Ela o via, tão somente, como o possível pai de um filho seu:



Estrangeiro, honesto estrangeiro, não me repilas! Torna-me mãe, faze-me um filho que um dia eu possa passear pela mão, ao meu lado, no Taiti; que seja dentro de nove meses preso ao meu seio; do qual eu me sinta orgulhosa. (CHAUÍ, 1979, p. 315)<sup>11</sup>

Verifica-se, que a história gira em torno de um relacionamento como meio de se tornar mãe. Se isso acontece ou não, Diderot não nos esclarece. Cita, porém, o arrependimento do padre após ter cedido à tentação.

Ao contrário de Iracema, Thia não permite que se entregue a ele seja decisivo para ter o coração conquistado. Além de vê-lo com o mesmo grau de igualdade, a narrativa não mostra que ela tenha se apaixonado. Até mesmo quando diz que seria mais afortunada com ele do que ao lado de qualquer jovem taitiano, vale-se do interesse primordial de ter um filho e nada mais.

A Tapuia foi até mais intolerante com o europeu ao tentar de todas as formas não fazer avançar a conversa que ele insiste em continuar fazendo-o acreditar que não precisa de carinho. Assim, pelo fato dela ter o negado incansavelmente, mesmo sabendo das vantagens que ficar ao seu lado poderia lhe proporcionar, pode-se imaginar que ela nem cogitou a ideia de ter um filho miscigenado.

Naturalmente, há um desejo de obtenção da independência por parte dela para viver com o fruto do seu trabalho mesmo que fosse algo desgastante, alimentar-se de acordo com as suas condições e usar roupas simples. Vale ressaltar o fato dessas opções não diminuírem sua identidade feminina, o que é provável quando o rapaz a chama de formosa e oferece-lhe o mundo.

O anseio de não subalternidade proposto por Tapuia e Thia é admirável ao estigmatizar o tabu literário das índias serem apresentadas como “presas” fáceis ao colonizador. Porque sendo de origem europeia, poderia sempre dominá-las, enquanto, agiriam como boas selvagens. Talvez elas aceitassem as investidas dele e se tornassem donas de casa, com o perfil universal de mãe. Contudo, permitiram-se ser mais do que isso.

## **8 Autossuficiência como escolha**

Percebe-se que as posturas das três protagonistas nessa análise comparativa apresentam aproximações e distanciamentos. Porém, convém ressaltar que um ponto em

---

<sup>11</sup> Edição francesa: *Étranger, honnête étranger, ne me rebute pas; rend-mois mère: fais-moi un enfant que je puisse un jour promener par la main, à côté de moi, dans Otaïti, qu'on voie dans neuf mois attaché à mon sein, dont je sois fière.*[...] (DIDEROT, 2002, p. 51). Tradução de Marilena Chauí.

comum entre elas é fato de serem mulheres e precisarem agir em relação ao relacionamento amoroso. Todavia, a versão universal feminina de cuidadora – “bela, recatada e do lar”<sup>12</sup> – sem força de expressão, em detrimento do poder de decidir dado aos homens, não foi aderido por Tapuia e Thia.

Efetivamente, Iracema representa uma parte das mulheres que desmerecem suas outras possíveis identidades mostrando-se submissas ao amor. Dito isto, o ser mulher é individual, apesar de apresentarem várias identidades. Dessa forma, podem ser mães, casadas ou solteiras e ainda trabalhar; serem “supermulheres” como preferem as Juliana Eugênia Caixeta e Silviane Barba (2004).

Como consequência, contrariaram a tradição e obrigatoriedade de que mulher deve se casar. Esse modelo implica disponibilizar tempo e energia no encontro de alguém que seria sua outra metade e daria sentido à sua existência. Assim, continuamos ouvindo a frase: “Só é feliz quem conseguir encontrar o seu par”. Mas resta saber se verdadeiramente uma mulher precisa de um vínculo com um representante do sexo oposto para encontrar a felicidade. E é nesse aspecto que Tapuia e Thia continuam a encantar, por enriquecer o debate.

Outro ponto a ser levado em consideração é que o enfoque de negação ao europeu, não torna as mulheres egoístas, aparentando a incapacidade de amá-los. Deve-se observar que talvez tenha sido uma questão de escolha contra o medo de se tornarem-se suas dependentes, já que não lhe confiaram os sentimentos. O novo poderia desestabilizar suas vidas, postura que contrapõe a de Iracema, mulher que se lançou à sorte de quem ama sem se proteger das consequências.

Partindo do princípio de que Tapuia e Thia suportaram os riscos com o europeu, demonstraram também uma atitude de enfrentamento. Sendo a primeira que se portou de maneira autêntica, a segunda manteve-se em mesmo grau de igualdade. Não houve, portanto, redenção à dominação do amor, quem sabe pela vontade de continuarem vivendo em liberdade, sem ser cativa.

A negação das duas índias ao estrangeiro mostra que antes de se prenderem ao amor e até mesmo se sentirem dominadas por ele, elas almejam ser livres e independentes no lugar onde nasceram. E Iracema prefere negar a si mesmo em razão do amor, sem nenhum arrependimento aparente.

---

<sup>12</sup> Expressão utilizada pela revista *Veja* para designar Marcela Temer, esposa do então presidente da República do Brasil Michel Temer, que gerou polêmica nas redes sociais, em 2016.

## O porto seguro

A análise descrita leva-nos a constatar que a trajetória das nossas personagens inserem-nas como mulheres autoras do seu próprio destino. Ambas tiveram a oportunidade de aproximação com o europeu, mas cada uma escolheu para si o que lhe parecia melhor com vistas ao alcance da felicidade.

Devemos considerar que Iracema lutou para encontrar seu lugar no mundo ao lado de Martim, ao tempo em que Tapuia e Thia precisaram enfrentar o europeu não só enquanto representante do sexo oposto, mas o prenúncio do mal que estaria por vir: a imposição de uma cultura velada em formas de dominação.

Nada poderia roubar-lhes a independência alcançada, nem mesmo a proposta de amor. As decisões tomadas por essas mulheres nativas permanecem, com efeito, atualizadas nos dilemas de outras mulheres que também decidem sobre sua própria vida, no ato de se apaixonar, recuar, ser mãe, dona de casa, amante.

Se optarem pela mudança radical de suas vidas ou não, cabe a elas enfrentarem as intempéries. Ora, o que mais importa na vida, além do encontro com a felicidade? Essa é a lição que as três nativas em estudo fazem ecoar por meio de sua voz, com suas vivências conectadas e suas lições. Assim, nossa viagem encontra seu porto seguro.

## REFERÊNCIAS

ALBERTAN-COPPOLA, Sylviane. **Profil bac**: supplément au voyage de Bougainville. Paris: Hatier, 2002.

ALENCAR, José de. **Iracema**. São Paulo: Ática, 1997.

ASSIS, Machado de. “Notícia da atual literatura brasileira - Instinto de nacionalidade”. In: **Obra Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

BARTHES, Roland. **Fragmentos de um discurso amoroso**. Tradução de Marcia Valeria Martinez de Aguiar. Rio de Janeiro: Livraria Fancisco Alves Editora, 2000.

BATISTA, Maria de Fátima Barbosa de Mesquita. O discurso oral do romanceiro. Pernambuco: **Revista de Letras**, n.27, vol.1/2, jan/dez 2005.

BOSI, Alfredo. Um mito sacrificial: indianismo de Alencar. In: BOSI, Alfredo (Org.). **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRITTO, Tarsilla Couto et al. O avesso do direito à literatura: por uma definição de literatura indígena. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 53, jan./abr. 2018.

CAIXETA, Juliana Eugênia et al. **Identidade feminina: um conceito complexo**. Brasília: Paidéia, 2004.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. São Paulo: Itatiaia, 1984.

CHAUÍ, Marilena de Souza *et al.* **Os pensadores Denis Diderot**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

COSTA, Edil Silva. A leitura como performance: a lição de Paul Zumthor. **Revista Galáxia**. n.1, 2001.

COSTA, Tony Leão da. Música, literatura e identidade amazônica no século XX: o caso do carimbo no Pará. Uberlândia: **ArtCultura**, v. 12, n. 20, jan.-jun. 2010.

COUTINHO, Afrânio *et al.* **A literatura no Brasil: era romântica**. São Paulo: Global, 2004.

CUNHA, Marisa Ortegoza. Notas sobre a Enciclopédia (século XVIII). **Seminários de Estudos em Epistemologia e Didática (SEED-FEUSP)**. Ano XIV. USP, 2010.

DARNTON, ROBERT. **O iluminismo como negócio: história da publicação da Enciclopédia (1775-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DIDEROT, Denis. **Le supplément au voyage de Bougainville**. France: Folio Classique, 2002.

FIGUEIREDO, Eurídice. “Representações do indígena na literatura brasileira”. In: \_\_\_\_\_. (Org.) **Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

FRANCHETTI, Paulo. **Iracema: lenda do Ceará**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. SOVIK, Liv (Org.). Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo horizonte: Editora UFMG, 2003.

LIMA, Jackson Costa. **O folclore em Sergipe: romanceiro**. Rio de Janeiro: Cátedra, 1977.

LIONNAIS, François. La LiPo. Le premier manifeste. In: OULIPO. **La Littérature potentielle**. Paris: Gallimard, 1973.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, n. 9, julio-diciembre, 2008.

MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e historiadores:** estudos de história indígenas e do Indigenismo. Tese apresentada para o Concurso de Livre Docência, UNICAMP. Área de Etnologia, Subárea História indígena e Indigenismo. Campinas: 2001.

RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. **Tempo**. 2007, vol.11, n. 22.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Tradução de Maria Ermantina São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SALLES, Vicente. **A Tapuia, um caso de irradiação cultural.** Brasília: Micro edição do autor, 2010.

SILVA, Jackson da. **O folclore em Sergipe:** 1. Romancelheiro. Rio de Janeiro: Livraria Cátedra; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1977.

TASSIN, Etienne. **Denis Diderot, Supplément au voyage de Bougainville et autres œuvres morales.** Paris. Presses Pocket, Coll. Agora, 1992

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros:** a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Tradução de Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral.** Tradução de Jerusa P. Ferreira. São Paulo: Hucitec, 1997.

[Recebido: 30 abr. 2018 – Aceito: 06 set. 2018]