

Aquém e além-mar: imaginário e interação entre índios e não índios

LENIR GOMES XIMENES*

A América, e conseqüentemente o Brasil, são territórios de ampla interação interétnica. Isso suscita inúmeras situações, decorrentes da alteridade e da diversidade cultural. O objetivo deste artigo é sintetizar considerações acerca do imaginário sobre os povos indígenas, decorrentes deste espaço multiétnico. Portanto, a análise abrange temporalidades amplas.

O primeiro item refere-se à expansão europeia, principalmente portuguesa, via Atlântico e o imaginário dos primeiros contatos com os indígenas. O segundo item abrange as mudanças do pensamento ocidental e as novas considerações sobre os índios neste paradigma. O terceiro e último item apresenta uma reflexão acerca do imaginário sobre os povos indígenas no Brasil contemporâneo.

No entanto, é importante distinguir *imaginação* de *imaginário*. A primeira é identificada no conhecimento comum como tudo aquilo que se opõe ao real. O imaginário, por sua vez “corresponde ao aspecto insondável do ser humano, em que se produz, além de todos os condicionamentos psíquicos e sociais, o elemento criativo. Constatamos, pois, que a mera racionalidade não constitui a totalidade da identidade humana” (RUIZ, 2003: 32). Nesse sentido, “a imaginação e a racionalidade são criações do imaginário, e ambas coexistem necessariamente, co-referidas na dimensão simbólica inerente ao ser humano” (RUIZ, 2003: 32).

Se na sociedade atual que reivindica o estatuto da racionalidade, é possível encontrar opiniões impregnadas por esta dimensão imaginária da mente humana, com maior razão as imagens estereotipadas do Outro estiveram presentes no final da Idade Média e início da Idade Moderna. A Europa estava povoada de fantasias sobre o homem selvagem, os canibais, os monstros, que supostamente existiam no mundo conhecido, ou seja, na própria Europa ou no Oriente. Tais figuras fantásticas estariam também localizadas no além-mar, nos domínios desconhecidos ainda pelos navegadores.

Os povos de além-mar e a conquista

A partir do século XV os europeus, em especial portugueses e espanhóis, lançaram-se nos oceanos Pacífico, Índico e Atlântico. Mas o último era a via mais

* Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, mestranda em História, bolsista da Fundect.

natural para o tráfego Europa – África – América, que deu o tom da expansão portuguesa. Desde então, os povos indígenas da América foram alvos de inúmeros debates entre os não índios, cuja finalidade era encaixá-los nos esquemas explicativos, ora religiosos, ora pretensamente científicos.

A despeito do imaginário formado ao longo deste processo, os primeiros contatos na América foram pacíficos, como aponta “O Diário de Colombo”, onde o explorador ressalta que não havia entre os ameríndios qualquer monstruosidade (WOORTMANN, 2004).

No entanto, após os primeiros contatos, as expectativas teratológicas foram transferidas para o Novo Mundo. É o que indicam algumas imagens recorrentes na Europa sobre os habitantes da América, em especial nos séculos XV, XVI e XVII. Retirados dos bestiários medievais e de lendas da Antiguidade, seres como acéfalos, amazonas, gigantes, homens que arrastavam as orelhas no solo, ganharam cidadania americana e constituíram o imaginário do fantástico ocidental. (MIX, 1993)

Os mitos legitimavam a conquista, uma vez que era uma obrigação dos cristãos darem cabo da vida de monstros como estes. O homem europeu era o paradigma do aceitável, tudo o que era diferente disto investia-se de monstruosidade. Não faltaram teorias que apontassem os índios como descendentes de Gog e Magog, que haviam sido guiados até a América por Satã (MIX, 1993). A figura do mal e do pecado aos poucos vai sendo consolidada.

O exemplo disto, segundo o mesmo autor, eram as amazonas. No imaginário europeu, elas eram mulheres guerreiras que viviam em comunidades sem homens. Transportada da Antiguidade para o Novo Mundo, esta lenda representava a inversão da ordem patriarcal. Simbolizou a selvageria do continente recém descoberto. Isso demonstra que, portanto, as ameríndias foram duplamente estigmatizadas: primeiro por serem índias, segundo por serem mulheres.

Quanto aos gigantes (CIENZA de LEON, 1985, apud, MIX, 1993: 139):

Cuentam os naturales [...] que vinieron por la maruna balsa de juncos, a manera de grandes barcas, unos hombres tan grandes, que tenian tanto uno dellos de la rodilla abajo como un hombre de los comunes en todo el cuerpo [...] por consejo e inducimineto del maldito demônio, usaban unos com otros del pecado nefando de la sodomia [...] Y afirman todos los naturales que Dios nuestro señor, no siendo servido de disminuir pecado tan malo, lês envió el castigo conforme la fealdade del pecado. Y así, diecen que vino el fuego del cielo, temeroso y muy espantable, haciendo gran ruído, del médio

cual salió un angel resplandeciente, com una espada tajante y mui refulgente, com la cual de un solo golpe los mato a todos, y el fuego los consumió [...]

Esta citação permite algumas considerações. Era comum nos escritos antigos, ser dito que os próprios indígenas narravam histórias sobre estes seres. No entanto, é interessante que os nativos tenham referido-se a noções cristãs de um deus único e do castigo pelo fogo semelhante àquele das cidades de Sodoma e Gomorra. Ao que parece esta é uma projeção do que os europeus condenavam na sua própria sociedade, como por exemplo, as práticas sexuais consideradas promíscuas. E de outro lado, sua tentativa de reativar as imagens dos castigos bíblicos no Novo Mundo.

Em geral estes personagens fantásticos são narrados como sendo habitantes de um ponto mais além, um local da América aonde os conquistadores ainda não chegaram. Mas no imaginário europeu sua existência era uma convicção. E mesmo que os indígenas encontrados por eles não correspondessem aos monstros descritos, era certo que tinham qualquer coisa de demoníaco, por conviverem com seres tão terríveis. Com o tempo, estas imagens tornaram-se símbolos da decadência moral da América.

Por isso conquistadores ibéricos atribuíam-se o papel de levar a salvação aos ameríndios. O exemplo mais expressivo disto são os missionários jesuítas nas suas investidas catequéticas no Novo Mundo; eram os “soldados de Deus na terra povoada de infiéis”. Entender o perfil destes homens é um passo essencial para compreensão das suas relações e de suas opiniões sobre os indígenas.

A imagem cristã do inferno exerce enorme pressão na psicologia jesuítica para projetar-se exteriormente sobre os índios do Brasil. Esta perspectiva delinea o pensamento religioso em relação à América. As Cartas jesuíticas estão repletas de referências às dificuldades de resistir às tentações da nova terra. “A única saída é dizer que tudo se deve ao fato de viver entre os selvagens, que isso obscurece e conspurca a alma” (GAMBINI, 2002: 77).

É visível o preconceito contra o corpo e a sexualidade. As manifestações naturais do ser humano, os instintos são associados ao mal, e o religioso sempre vê estes elementos no Outro de forma negativa.

Mais um indício da influência demoníaca dos índios era que eles não conheciam nem praticavam nenhuma religião (na errônea visão da Companhia de Jesus). Além disso, os religiosos esperavam fazer uma guerra santa nos moldes daquela que atacou os

mouros. No entanto, os índios não lutavam por seus ídolos, o que seria mais um indicativo de sua bestialidade.

Mas, sem dúvida, o que mais atestava a selvageria americana para os europeus era a antropofagia. Acusação esta que foi encontrada em outras situações da História, segundo a citação abaixo (GAMBINI, 2002: 11), pois:

Por parte do europeu (a começar com Heródoto, que situou os Andrófagos no limiar setentrional da civilização conhecida no século V a.C.), um povo a ser conquistado seria quase sempre acusado desta prática, dos Tupinambá aos Astecas, da África à Nova Guiné.

Se a prática era verdadeira ou não, não importa à discussão do texto, todavia, as imagens produzidas com base nas narrativas de viajantes, certamente estavam impregnadas de uma tendência ao exagero, onde o exótico, o erótico e o macabro excitavam a imaginação europeia.

Havia ainda outro problema para ocupar os pensamentos dos teólogos. A América devia ser encaixada nas explicações bíblicas. Na ideia de uma Criação única, o selvagem americano poderia ser incluso, como tendo sido produzido pela Queda. Outras teorias atribuíam sua existência ao Dilúvio. Seriam, portanto, assim como os negros, descendentes de Cam, o filho maldito de Noé (WOORTMANN, 2004).

Estas concepções acerca do selvagem eram um misto de cristianismo medieval, bestiário da Antiguidade e tradições hebraicas. No entanto, para os cristãos diferentemente da tradição hebraica, a Queda poderia ser perdoada, desde que a Igreja fosse aceita pelos degredados. Mais uma vez a conquista e a catequese são legitimadas pelo pensamento teológico da época.

Todavia, mesmo com o prestígio de que gozava a Igreja, havia dúvidas com relação à veracidade das escrituras. Como explicar a existência de animais tão diferentes na América? Para os católicos isso poderia ser explicado por um milagre. Mas, o pensamento europeu não era hegemônico. A época das descobertas era um período de transição entre o pensamento religioso do Medievo e a racionalidade do mundo moderno. Cogitou-se então a ideia de que o dilúvio teria sido local.

Existiam ainda outras explicações. O padre Simão de Vasconcelos, por exemplo, levantou a hipótese de que os primeiros povoadores da América seriam os construtores da Torre de Babel, que migraram em busca de outras terras. Mas ele abandonou a ideia

para sustentar a teoria de que os índios provinham de uma ilha denominada Atlante, cujas terras eram contíguas à América. Uma catástrofe teria inundado a ilha e dado origem ao oceano Atlântico (RAMINELLI, 1996).

O ameríndio e o paradigma iluminista

Paralelo a algumas destas concepções citadas no item anterior, desenvolviam-se as ideias iluministas, pois, este era um período de transição entre as concepções medievais e o pensamento pretensamente científico da modernidade. Neste sentido, se analisarmos pensadores como Buffon, Hume, Voltaire, Raynal, Marmontel e outros, encontraremos noções bastante diversas das citadas anteriormente, por não estarem imbuídas dos ideais religiosos.

Buffon, um naturalista, salienta a inferioridade dos animais da América. Segundo ele os quadrúpedes eram bem menores aqui. Compara, por exemplo, o elefante e a anta. Afirma que os animais domésticos trazidos pelos europeus, como a cabra, as ovelhas, os cavalos, os bois e os asnos, degeneraram em terras americanas. A natureza sempre hostil era apontada como responsável pelo fraco desenvolvimento dos animais. O clima úmido propiciava a proliferação de insetos e serpentes incomuns. Associa umidade e podridão. Sua perspectiva se aproxima da teoria da geração espontânea (GERBI, 1996).

A preocupação com a sexualidade do ameríndio, assim como entre os religiosos, estava presente na tese buffoniana. Entretanto, tem o sentido exatamente inverso. Enquanto os jesuítas, por exemplo, condenavam a volúpia, a promiscuidade, a sensualidade que eles atribuíam aos índios, Buffon afirma que o selvagem é “débil e pequeno nos órgãos de reprodução; não tem pêlos, nem barba, nem qualquer ardor por sua fêmea” (GERBI, 1996, p.21).

Outro aspecto chama a atenção na teoria de Buffon (GERBI, 1996: 21):

[...] longe de usar este território a seu domínio, ele não possuía qualquer império; onde, não tendo jamais submetido nem os animais nem os elementos, não tendo domado os mares nem direcionado os rios, nem trabalhado a terra, ele era em si, somente um animal de primeira classe e existia para a natureza apenas como um ser sem consequência, uma espécie de autômato impotente, incapaz de reformá-la ou auxiliá-la.

Isso demonstra o quanto a relação dos povos da América com a natureza era diferente da relação dos europeus com a mesma. Na atualidade também existe esta

dicotomia entre o uso dos recursos naturais pelos índios e pelos não índios. E de igual forma, esta diferença é vista pelos últimos de forma pejorativa, como um empecilho à produtividade econômica.

Além de Buffon, outros teóricos como Bodin, Hume, Campanella, Voltaire, Raynal, De Pauw, para mais ou para menos, corroboraram com a correlação entre o clima e o caráter dos habitantes do local. A umidade e o calor dos trópicos eram os pivôs de suas concepções sobre o continente americano. Isso se refletia em questões polêmicas. De um lado estava a necessidade de definir o Novo Mundo, mas essa definição deveria ocorrer partindo do mundo conhecido, ou seja, a América foi definida em relação à Europa. De outro lado estava a ânsia de explicar as variedades dos seres vivos, sua evolução, e as diferentes formas de organização social dos povos. Em outras palavras, as instituições sociais e a capacidade de progresso das populações eram proporcionais ao ambiente físico. O clima era o bode expiatório para justificar a inferioridade civil e política que os europeus atribuíam aos ameríndios.

A idealização dos indígenas foi fator sempre presente na História, seja para criticá-los, seja para elogiá-los. É o que se verifica comparando Montaigne e Montesquieu. Montaigne salienta a coragem dos índios e explica a derrota dos impérios do México e do Peru para os espanhóis, dizendo que se os hispânicos não tivessem metais e armas de fogo, que se as armas dos indígenas não fossem só pedras, arcos e paus, e se não houvesse para os últimos o elemento surpresa, o resultado teria sido diferente. Assim, ele “salienta as diferenças entre as duas sociedades, tanto no comportamento como na tecnologia. No entanto, não tira dessas diferenças qualquer conclusão acerca das sociedades que elas caracterizam” (TODOROV, 1991: 67).

Montesquieu, embora considere como crimes os atos dos espanhóis na América, tem uma visão bem diferente de Montaigne. Para ele, as localidades próximas à linha do Equador (especificamente Peru e México) eram predispostas ao despotismo. Para ele “tudo se relaciona: o despotismo, a superstição, e a derrota militar, por um lado; o racionalismo, a capacidade de adaptação e a vitória, por outro” (TODOROV, 1991: 71).

Outro pensador que teve uma visão extremamente idealizada foi Marmontel. Para ele os indígenas eram unicamente as vítimas, vencidas e subjugadas, fracos de corpo e de espírito. De certa forma esteve ligado à corrente polêmica de Rousseau (GERBI, 1996).

A comparação entre Las Casas e Sepulveda também permite visualizar os extremos a que chegavam os intelectuais a respeito dos habitantes do novo continente. Segundo Todorov (1991: 63) o antagonismo entre eles “tem o inconveniente de ser demasiado radical: as suas posições são hiperbólicas”. Ambos usavam Aristóteles para justificar suas posições. O primeiro afirmou que os ameríndios tinham um tipo físico delicado, comparado ao dos nobres europeus, por isso não podiam exercer trabalhos braçais. O segundo, situava-os como povo predisposto à escravidão. Apesar das boas intenções de Las Casas, as posições de ambos se converteram em argumentos pejorativos contra os indígenas.

Todas as teses até então citadas estão repletas de juízos de valor e estereótipos. Mesmo as concepções que se dizem apoiadas no racionalismo, no cientificismo, não estão livres das armadilhas do imaginário. Vale ressaltar ainda que somente alguns destes pensadores, embora imbuídos de preconceitos conviveram com os índios. Mas, outros, além das ideias preconcebidas, tiveram o agravante de nunca terem pisado em terras americanas.

O preconceito contra os indígenas no Brasil

De forma geral, a visão dos não índios sobre os indígenas sempre esteve ligada a uma concepção cristã etnocêntrica, considerando-os como *crianças* da humanidade, numa escala evolutiva em cujo topo estava a *civilização branca, cristã, ocidental* (FERREIRA NETO, 1997). Esta postura foi reforçada nos séculos XVIII e XIX com o desenvolvimento das ciências naturais e do positivismo. Em uma perspectiva evolucionista, a distância geográfica e cultural era considerada histórico-evolutiva, explicando tal situação com as diferenças físicas de cada grupo étnico, ou “raças”, conforme terminologia da época.

Mesmo na contemporaneidade onde se pretende que a razão seja onipresente no direcionamento do cotidiano e dos modelos de desenvolvimento, encontramos representações que só podem ser compreendidas se levado em conta o seu aspecto imaginário. É o caso das representações sobre o índio, pois, estas, em pleno século XXI ainda estão permeadas por imagens consolidadas ao longo da História. Como exemplo está a tendência de atribuir-lhe primitividade, supor um atraso em relação à sociedade não indígena. Esta é uma forma de reafirmar a escala evolutiva citada anteriormente.

Há opiniões que o identificam com o índio colonial. Isto ocorre em diversas situações e em especial nos discursos que visam vetar as reivindicações de direitos indígenas, por afirmarem que os mesmos não são mais “índios puros”. Oliveira filho trata desta questão reportando-se aos índios do Nordeste. O autor ressalta que estas representações não estavam presentes somente no senso comum, mas também na academia, uma vez que estes indígenas não eram objetos de estudo recorrentes na Antropologia, por não conservarem um alto grau de distintividade cultural. (OLIVEIRA FILHO, 1999: 106):

É um entendimento muito limitado julgar que é tarefa do historiador (ou etno-historiador) encontrar no passado os mesmos corpos fluviais que navegam no presente, acompanhando apenas as mudanças superficiais ou de posição relativa. O que cabe esperar do historiador - como também do antropólogo, de vez que ambos lidam igualmente com processo socioculturais que se desenvolvem no tempo - é algo muito mais radical e profundo: proceder como um criador, dar um sopro de vida sobre os bonecos de barro, marcá-los com um nome e atribuir-lhes uma alma, transformando fatos isolados e caóticos sem ações significativas em interpretações coerentes. Para isso, o pesquisador precisa resgatar a plena historicidade dos sujeitos históricos, descrever como eles estão imersos e como se constituem em cada ambiente líquido (as épocas e os ecúmenos).

A citação remete à tendência recente de aliar História e Antropologia para compreender a historicidade que permeia todos os grupos humanos, aceitando as adaptações e apropriações culturais que estes grupos fazem sem que isso lhes retire a sua autonomia identitária.

Entre as representações presentes entre os não índios também estão aquelas que apontam os índios de forma pejorativa: “preguiçosos, atrasados, improdutivos”, etc. Roberto Cardoso de Oliveira, em sua obra do “Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena” (1976) apontou isso. O trabalho analisa os índios Terena e suas relações com a sociedade regional no estado do Mato Grosso do Sul. Segundo ele a denominação “bugre” é um termo usado pelos regionais para desqualificar os indígenas.

Três décadas após a passagem do referido antropólogo e os Terena, assim como outros índios, ainda sofrem a mesma discriminação. Segue o relato de Armando Gabriel (85 anos), ex-cacique da aldeia Córrego do Meio¹:

¹ Córrego do Meio é uma das aldeias da Terra Indígena Terena Buriti, localizada nos municípios de Dois Irmãos do Buriti e Sidrolândia – MS.

Nós sabemos que os fazendeiros desvalorizam a condição do índio. Que o índio não trabalha. Mas nem tanto assim, nessa redondeza dessa aldeia tudo o serviço que se vê aí é o braço do índio, né? Chamam o índio até hoje. É o valor do índio fazendo o serviço pro fazendeiro. Assim o fazendeiro fala que o índio é preguiçoso, não faz nada. Isso aí desvaloriza a condição do índio. (Armando Gabriel, índio terena, 2003)

O índio revela sua insatisfação com a opinião que a sociedade regional (neste caso dos proprietários rurais que circundam àquela comunidade terena) tem dos indígenas.

Por outro lado, os discursos do preconceito mudam de acordo com as situações. Muitas vezes os índios não são mais reconhecidos como tal, pelas mudanças culturais que sofreram. Mas, também não são aceitos como iguais na sociedade envolvente. Isto evidencia que o imaginário é constituído por transformações e continuidades, impregnado por representações seculares. Mas, por outro lado, deve ser compreendido dentro do contexto do liberalismo (LANDER, 2005, p. 21):

[...] o neoliberalismo é debatido e combatido como uma teoria econômica, quando na realidade deve ser compreendido como um discurso hegemônico de um modelo civilizatório, isto é, como uma extraordinária síntese dos pressupostos e dos valores básicos da sociedade liberal moderna, no que diz respeito ao ser humano, à riqueza, à natureza, à história, ao progresso, ao conhecimento e à boa vida.

Qualquer modelo de produção, territorialização, ou vivência social que seja diferente do liberal não é reconhecido. Ou seja, qualquer direito que não se pautar pelo direito da propriedade privada individual não é aceitável na prática. Dessa forma, os indígenas ficam à margem deste modelo social. A Constituição Federal de 1988 aparentemente contraria esta observação, pois dispõe:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1.º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2.º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

E ainda em seu Art. 67. diz que a União concluiria a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição. No entanto, já se passaram mais de vinte anos, e muitas comunidades não conseguiram reaver seus territórios. Nesse sentido, o modelo liberal prevalece sobre os direitos dos povos indígenas.

Todavia, a dimensão material e jurídica citada acima é apenas uma parcela da luta pela alteridade, pois, esta ocorre em três níveis: simbólico, imaginário e ético-político. Portanto (SUESS, 1997: 30):

Se não mudarmos a imagem que a sociedade brasileira tem dos povos indígenas, dificilmente mudaremos o quadro da defesa de sua causa. Historicamente a sociedade brasileira privilegia a imagem do colonizador sobre o colonizado. [...] Trabalhar o imaginário e as representações negativas nas respectivas sociedades nacionais é um imperativo pedagógico.

Nesse sentido, a busca do reconhecimento, ou seja, a aceitação de um grupo social pela sociedade envolvente, é o primeiro passo. Mas ele só é possível se houver protagonismo étnico, o que significa a mobilização do grupo em função de seu projeto de vida. Isso pressupõe identidade e autoestima (SUESS, 1997).

Portanto, ao mesmo tempo em que existe a discriminação étnica, o desrespeito aos direitos indígenas, a perpetuação de imagens estereotipadas, também existe a atuação indígena na luta pelas suas demandas. A expressão “protagonismo étnico é recente e nos remete a um contraponto direto às bases simbólicas e políticas do regime tutelar instituído em 1910 com a criação do SPI e ratificado pelo Estatuto do Índio de 1973” (FERREIRA, 2007: 6).

Porém é imprescindível reconhecer que a atuação indígena sempre ocorreu, por meio de suas escolhas, suas estratégias. Dentre os intelectuais citados aqui, mesmo aqueles que estavam dotados de boas intenções, descreveram os índios como vítimas fracas e passivas do processo de conquista. Com isso não queremos negar as atrocidades cometidas pelos conquistadores, mas, afirmar que os indígenas não foram simples bonecos em suas mãos. A historiografia os relegou a um lugar menor na História, como se não tivessem sido sujeitos de sua trajetória.

Os indígenas foram concebidos como adoradores do diabo, crianças da humanidade, “bugres”, e na melhor das hipóteses inocentes e indefesos. Quais destas representações ainda estão presentes? Enquanto brasileiros, latino-americanos, cidadãos,

é urgente refletirmos sobre quais destas imagens estamos cultivando sobre os indígenas. Em que medida estamos perpetuando o imaginário europeu sobre a América?

Referências bibliográficas

Brasil. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988.

Caminha, Pero Vaz de. (1963) [carta] *Carta a El Rei D. Manuel*. São Paulo: Dominus.

Cardoso de Oliveira, Roberto. (1976) *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Ferreira, Andrey Cordeiro. (2007) Tutela, Resistência e Co-gestão Indígena: relações de poder entre os índios Terena e o Estado brasileiro. *Anais do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia*. Recife: UFPE.

Ferreira Neto, Edgard. (1997) História e etnia. In. Cardoso, Ciro Flamarion; Vainfas, Ronaldo (org.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campos.

Gambini, Roberto. (2002) *Espelho Índio: a Formação da Alma Brasileira*. São Paulo: Axis Mundi.

Gerbi, Antonello. (1996) *O Novo Mundo: história de uma polêmica, 1750-1900*. São Paulo: Cia. das Letras.

Lander, Edgardo (org). (2005) *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Trad. Júlio Cezar Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: Clacso.

Mix, Miguel Rojas. (1993) Los monstros: ¿mitos de legitimación de la conquista? In. Pizarro, Ana. *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP.

Oliveira Filho, João Pacheco. (1999) *Ensaio em Antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

Raminelli, Ronald. (1996) *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo/Rio de Janeiro: Edusp/Fapesp/Jorge Zahar.

Ruiz, Castor M.M. Bartolomé. (2003) *Os Paradoxos do Imaginário*. São Leopoldo: Unisinos.

Suess, Paulo. (1997) Reconhecimento e protagonismo: apontamentos em defesa do projeto histórico dos Outros. In. Sidekum, Antônio (org.) *História do imaginário religioso indígena*. São Leopoldo: Unisinos.

Todorov, Tzvetan. (1991) *As morais da história*. Mira-Sintra: publicações Europa-América.

Wortmann, Klaas. (2004) *O Selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, Humanismo e Escatologia*. Brasília: UNB.

Wortmann, Klaas. (2005) O selvagem na "gesta Dei": história e alteridade no pensamento medieval. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, n.50. Jul / Dez. – Vol. 25