

**SEPARADOS POR UM ATLÂNTICO DE IDEIAS:
COSMOLOGIAS E TRADUÇÕES CULTURAIS NA
AMÉRICA PORTUGUESA DO SÉCULO XVI**

DANIEL SANTANA LEITE DA SILVA*

Introdução

Os povos indígenas se tornaram nos últimos anos importantes protagonistas da história e historiografia brasileiras, principalmente no que diz respeito ao período colonial de um modo geral. Esse movimento se deve, em parte, à nova articulação interdisciplinar entre a História e a Antropologia – movimento este que é denominado, por alguns historiadores e antropólogos, como *nova história indígena*, que começa a se articular por volta da década de 1970 e 1980¹. Graças a essa articulação, certos paradigmas e equívocos que estavam, até então, dentro da historiografia de um modo geral passam a ser questionados e rompidos, a exemplo do binarismo vencido/vencedor, e do estigma do indígena ingênuo e submisso. Os contatos foram repensados em termos de relações entre *seres* até então estranhos, contato que passaram por inúmeras esferas conflituosas, fossem elas relações das mais triviais até verdadeiras querelas filosóficas. Os índios passam, a partir de então, a serem vistos como agentes ativos do processo histórico, e não mais como fósseis vivos, incorporando “*elementos da cultura ocidental, dando a eles significados próprios e utilizando-os para possíveis ganhos nas novas situações em que vivem*” (ALMEIDA, 2010: p.22). Torna-se perceptível que, naquela conjuntura, existiram conflituosas relações de interesse e poder nas mais diversas perspectivas, baseadas em distintas representações.

O encontro² foi marcado por traduções mútuas; traduções estas entre indígenas e europeus, os quais, segundo seus princípios culturais, interligam o outro segundo seus signos. Esse processo pode ser percebido em diversos tipos de fontes e com diversos tipos de autores,

* Graduando em História pela Universidade Federal da Paraíba, sob orientação da Prof^ª. Dr^ª. Regina Célia Gonçalves no grupo de pesquisa Estado e Sociedade no Nordeste Colonial.

¹ Os trabalhos do John Manuel Monteiro (2001) e de Maria Regina Celestino (2010) são ótimas referências para apreciar essas discussões sobre a nova história indígena.

² Para Paula Monteiro, o termo “encontro” deve apresentar um caráter simbólico/metafórico para designar um espaço (que não é físico), aonde o jogo das mediações vai sendo permanentemente feito e refeito (2006).

seja ele um cronista ou um missionário. Neste trabalho, destacaremos em especial aquele que tinha consigo um significativo papel no que diz respeito a essa relação: o missionário.

O papel do missionário foi fundamental para a compreensão do universo indígena, pois o mesmonão tinha apenas, como principal objetivo, trazer o gentio para a civilização cristã, mas também trazê-lo à ordem colonial, promovendo – consciente ou inconscientemente – um processo de ocidentalização³ daquela gente que compunha o Novo Mundo. Para tanto, ele precisava entender aquela nova expressão do gênero humano, o que significava um exercício de grande complexidade. O índio deveria ser catalogado e entendido segundo suas semelhanças e diferenças, fosse no ponto de vista religioso – como a cristandade pensaria o Novo Mundo e sua gente - , fosse do ponto de vista legislativo – se eram, por exemplo, escravos por natureza⁴. Entender o outro como um todo, sem deixar de lado suas [obvias] diferenças, era um desafio que deveria ser superado por esses mediadores: uma verdadeira terra de contradições e *estranhos*, para além de um imenso *rio atlântico*.

Experimentando a mediação cultural como ‘filtro’ (ou ‘ponto de partida’)

Na operação historiográfica, os documentos – ou outros meios de informação, como a oralidade, por exemplo – são transformados em fontes de análise de acordo com a objetividade do profissional da História. Consequentemente, das fontes estabelecemos nossos limites operacionais, seja no recorte temporal/espacial, seja a sua origem: quem produziu aquele documento; para quem aquele documento estava destinado; em quais circunstâncias espaciais/temporais estava sendo forjado aquele ‘dado humano’ que podemos considerar como ‘dado histórico’ relevante para a operação historiográfica. Portanto, a partir dela estabelecemos os interesses e os métodos pelos quais, talvez, possamos, de fato, produzir um

³ Utilizamos o conceito de ocidentalização formulado por Serge Gruzinski. Para ele, a ocidentalização não é, de modo algum, um processo fixo. Ela reajusta continuamente seus objetivos. (...) a ocidentalização iniciada no século XVI não estava à altura de suas ambições e era atormentada por interesses e objetivos contraditórios, que representavam um obstáculo considerável para os projetos de integração à sociedade colonial. (2003).

⁴ Essa discussão nasceu de um processo longo e bastante detalhado de debates dentro da Espanha, tendo como desfecho principal a famosa *disputa de Valladolid*, ocorrida entre 1550 e 1551, no qual o imperador Espanhol, em resposta às críticas da igreja e a violência do desbravamento espanhol nas Américas, só dava continuidade nas conquistas após o desfecho do debate entre os teólogos Bartolomeu de Las Casas e Sepúlveda; debate esse que discutia a relação da humanidade indígena: se este possuía alma, ou seja, e consequentemente, se poderia ser escravizado segundo as leis da *escravidão por natureza* de Aristóteles ou não (TOSI, 2003).

material satisfatório (científico) para o(s) historiador(es). E no que diz respeito às fontes documentais sobre as relações de contato entre indígenas e europeus no Brasil colonial, o trabalho desenvolvido pelo missionário “*de desconstrução e reconstrução dos códigos comunicativos*” (MONTEIRO, 2006: p.32) dos povos indígenas, faz deste um ponto de partida importante para o estudo de ambos os *cosmos*⁵: a percepção do que se tratava aquele encontro para ambos os sujeitos históricos.

Naquela conjuntura e naquele, por assim dizer, inédito choque ocorrido entre sujeitos humanos que até então não tinham um contato cultural pré-estabelecido, devido, para além de outros detalhes, a um distanciamento geográfico, consideramos que, dentre as inúmeras modalidades/tipos de encontros interétnicos que aconteceram no século XVI, o missionário possui uma representação de significativo destaque no processo de mediação cultural entre europeus e índios, uma porta de locução que tinha como responsabilidade mediar os interesses da Coroa, os interesses da colônia – que necessariamente estão vinculados aos interesses do primeiro – e, mesmo que intrinsecamente, os interesses dos indígenas naquela situação. Ele possuía uma função canalizadora importantíssima para a coroa, para a instituição eclesiástica, para os selvagens (bárbaros) e para a filosofia cristã grosso modo.

Entretanto, pensado como se deu essa relação construída no encontro europeu-indígena, o sentido de mediação cultural promovido naquela instância não é o de

[...] observar do encontro de duas sociedades e/ou culturas distintas (e desiguais) e os efeitos de uma sobre a outra, mas de compreender como agentes em interação acessam alguns de seus códigos próprios ou se apropriam de alguns códigos alheios para significar(MONTEIRO, 2006: p.51).

⁵Segundo Aracy Lopez da Silva, cosmologias são teorias do mundo. Da ordem do mundo, do movimento no mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena. Definem o lugar que ela ocupa no cenário total e expressam concepções que revelam a interdependência permanente e a reciprocidade constante nas trocas de energias e forças vitais, de conhecimentos, habilidades e capacidades que dão aos personagens a fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade. Na vivência cotidiana, essas concepções orientam, dão sentido, permitem interpretar acontecimentos e ponderar decisões. São, de modo sintético, expressas com clareza exemplar através da linguagem altamente simbólica da dramaturgia dos rituais. Música, gestualidade estereotipada mas sempre criadora, ornamentos corporais mais ou menos exuberantes, entre outros recursos, permitem o contato com outras dimensões cósmicas que aquela habitualmente ocupada pelos humanos e com momentos outros do mundo e do processo da vida (e da morte). (In: GRUPIONI, 2005, p. 75.)

Dentro daquelas conflituosas relações de poder, de ideias e de interesses, podemos afirmar que o missionário foi um dos mais importantes responsáveis pela mediação cultural ocorrida no período, pois esse mediador foi quem promoveu um espaço simbólico das relações entre ambos, uma mediação, que busca códigos compartilhados. Os missionários, ao se fixarem com índios nas aldeias, puderam, além de passar à frente metodologias pedagógicas de sua cultura para que este gentio, por fim, adentrasse na dinâmica cultural europeia, precisaram compreender, ainda que com seus próprios códigos comunicativos – baseados numa cultura *segregada por um oceano de ideias* –, o cosmo do outro.

[...] esse mundo e esta história já estavam “ditos” e “escritos” com uma linguagem peculiar; a da sagrada escritura, da Escolástica e dos documentos eclesiásticos, por um lado, e a dos mitos e dos rituais, por outro. O encontro fez com que este mundo acabasse, e esta história fosse recontada e reescrita, com linguagens que, procurando manter a mesma gramática, tiveram, porém que incorporar termos do outro. (POMPA, 2003: p.7)

As representações⁶ elaboradas a partir de ambos os pontos de vista sobre um e sobre o outro, podem – ou não – responderem seus interesses ocultos em questão. Enquanto, de um lado, temos um personagem que está disposto a passar a doutrina cosmogônica do universo cristão – afirmando que toda e qualquer manifestação da realidade está associada às escrituras antigas e às interpretações européias do Novo Mundo, como o mito Português de São Tomé, por exemplo⁷ –, do outro lado temos um outro personagem até então estranho para o primeiro, o qual não negava um interesse na *absorção* do outro, só que segundo os seus costumes e práticas. Essa relação, por exemplo, pode ser associada ao fato de os indígenas terem certo interesse de perceber o missionário como seu pajé, traduzindo-o conforme o papel social do líder religioso na aldeia.

A nebulosidade das fontes em revelar o ponto de vista do indígena é uma constante. Essa relação de mediação cultural proposta pelos missionários permitiu alguns apontamentos de como esse lado indígena pode se manifestar. Entretanto, o problema da definição do

⁶ As representações, segundo Roger Chartier (1990), são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que a forjam.

⁷ Acreditavam-se, como nos mostra Sérgio Buarque em *Visão do Paraíso* (2002), que no continente americano se encontra o paraíso terreal, produzindo interpretações e visões daquele mundo de acordo com cada experiência colonizadora. No caso Português, por exemplo, o mito de São Tomé revela a ideia de que os apóstolos haviam se espalhado no restante do mundo para fim de propagar a fé cristã. E este mito foi tratado de forma diacrítica quanto a outros mitos Tupinambá (POMPA, 2003).

universo de pertencimento das práticas culturais que o missionário põe em circulação, ou, dito de outro modo, uma vez que a construção simbólica do outro não é prerrogativa da cultura ocidental, será preciso construir uma abordagem que, de algum modo, incorpore à análise o ponto de vista nativo.

Trabalhos apoiados no ponto de vista do “perspectivismo” proposto por Eduardo Viveiros de Castro são apontamentos hipotéticos de como podemos perceber a dinâmica cultural dos povos tupis com os missionários. O exemplo do Mármore e a Murta – usado por Antônio Vieira para explicar o quão volúvel era a natureza daquele gentio – e a inconstância da alma selvagem é um significativo avanço da inteligibilidade do documento: a apropriação dos rituais católico-cristãos por parte do índio e a relação de alteridade dos significados destes rituais é um exemplo de como a apropriação e a resignificação de práticas, signos e outros mecanismos de uma cultura foi, pelo menos até certo ponto, uma real constante naquela vida de “mundos numa mesma terra” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Outro ponto que é interessante ressaltar é o de que, ainda segundo Viveiros de Castro, muitos povos do continente americano compartilham do pressuposto de que a humanidade é a “matéria primordial”, ou a forma originária de virtualmente todo ser (VIVEIROS DE CASTRO, apud MONTEIRO, 2006): do mesmo modo que concebemos o substrato animal de nossa humanidade, o pensamento indígena concebe o substrato humano dos seres do cosmos como condição universal, ainda que esta não possa ser percebida de maneira imediata. Esse pode ser considerado um importante filtro para entender as representações do ponto de vista do indígena, pois os sentidos cosmogônicos do indígena podem (ou não) estarem evidentes dentro dos relatos dos missionários, pois:

A perspectiva histórica precisa partir da hipótese de que até o que chamamos de "sentido da vida e da morte" bem como todas as noções que projetamos no plano universal sejam na verdade o produto histórico das relações entre as civilizações da Idade Moderna, que, não por acaso, se abre com a descoberta do Novo Mundo e a consequente necessidade social e cultural de repensar o mundo (GASBARRO, in: MONTEIRO, 2003: p. 71).

Este é um importante passo para problematizar o lado indígena das fontes. Contudo, ainda são necessários outros trabalhos tanto do campo antropológico, passando pelo sociológico, quanto do histórico.

Traduções culturais e simbolismos mestiços

Cronistas e missionários produziram uma linguagem simbólica negociada a partir de uma tolerância recíproca: da mesma maneira que o missionário tinha que desenvolver um papel importante em trazer aquele ‘gentio’ para a fé cristã indo na aldeia e desenvolvendo missões catequizadoras naquele espaço, os índios buscava incorporar o missionário segundo seus signos culturais e de linguagem em primeiro momento. Isso permitiu que pudessem ser narrados universos simbólicos distintos, ainda que possuindo uma “*imagem deformada no espelho*” (POMPA, 2003: p.27). Noutras palavras: a experiência catequizadora, principalmente no século XVI, permitiu que toda a produção documental eclesiástica atribuísse as características culturais do outro segundo a inteligibilidade possível naquele espaço, naquele tempo, naquele contexto e naquelas circunstâncias; e a experiência foi recíproca no tocante a forma com que se incorporavam, por parte dos indígenas, as características culturais e simbólicas do missionário.

A experiência de identificação e conversão da religião dos selvagens da terra de Santa Cruz possuía uma característica peculiar se pensarmos segundo as interpretações e identificações das religiões no Renascimento: os selvagens daquela terra não possuíam fé, nem lei, nem rei. Em outro ponto, a religião era definida segundo a identificação de três elementos básicos: ídolos, templos e sacerdotes. No ‘restante’ da América eram perceptíveis tais elementos nos mais inúmeros povos com qual a colonização se encontrava, mas na América portuguesa isso se tornou uma das primeiras querelas com as quais os servos de Deus precisaram lidar. Dessa maneira, os missionários ‘construíram’ toda uma *religião* indígena, com suas escatologias e seus representantes sacerdotais. Essa construção tinha como alicerce as estruturas do milenarismo medieval – através do qual, também, se acreditava que partes das escatologias da bíblia estavam acontecendo com a descoberta do Novo Mundo – e do paganismo clássico (transformado em idolatria pelo cristianismo); a composição deste “hibridismo cultural” eram os mitos e ritos dos nativos, afim de promover a ação, uma verdadeira faca de dois gumes: mostrar, através de uma linguagem de fácil interpretação para esses índios, o caminho para a fé cristã ocidental.

A necessidade da ‘criação’ – ou identificação/mapeamento – de um panorama religioso na América portuguesa quinhentista – ou seja, uma religião tupi, a princípio – era absolutamente importante, pois a superação religiosa do cristianismo tridentino perante o paganismo indígena

deveria ser executada de imediato. O procedimento de conquista do novo mundo via a necessidade de combate às religiões xamânicas, necessidade esta que estava tanto entrelaçada a um dever material – o progresso e real ‘controle’ da colônia e da sua extensão humana e natural – quanto sobrenatural – propagar a doutrina cristã a fim de trazer mais adeptos para a religião e para seus representantes na terra: o rei e o papa.

Todo esse movimento se deve ao fato de que no Brasil não havia uma “religião pagã única”, como entre os incas e os cultos mesoamericanos de outros povos. Os portugueses do contato, até certo ponto, perceberam o sucesso da conquista espanhola, e a tomaram como uma espécie de modelo a ser compartilhado no tocante à questão dos índios do Brasil. Este processo de redução – entendimento – do outro pode ser percebido, por exemplo, na relação ‘diacrítica’ linguístico-cultural da figura de *Tupã*– Deus – e *Anhangã*– o Diabo – nos textos catequéticos construídos naquele processo que entendemos como *omapeamento cultural* dos índios da costa. E isso era importante pois, anterior a ‘construção’ do catecismo,

... tratava-se, para os missionários, da necessidade de doutrinar (construir gramaticalmente) a própria língua indígena. Eis o problema e o estabelecimento do verdadeiro compromisso catequético: partindo de pressupostos catequéticos, quando se escrevem em tupi, produzindo discursos doutrinários dirigidos aos índios aldeados, os jesuítas produzem conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas que não existem nas culturas das populações indígenas brasileiras: e, de modo especulativo em seus instrumentos linguísticos, na matéria destinada a ser modelada, por parte da catequese missionária. (AGNOLIN, 2007: p. 81)

Por outro lado, como dito anteriormente, os indígenas mostraram-se dispostos a aceitar essas doutrinas e construções messiânicas. Contudo, isso tudo tinha um preço: as interpretações estavam associadas segundo os seus sentidos, executando-os segundo suas práticas e termos. Essa prática fazia com que o missionário tivesse interpretações possíveis segundo suas tradições⁸; essa relação começa a se reconfigurar no decorrer dos contatos posteriores, possuindo outras características e outros encontros (lembrando que o encontro é um conceito que deve ser problematizado segundo o contexto/forma pelo qual se deu).

Inclusive quem descreveu – destaque para a nacionalidade; pertencia a qual instituição

⁸ Para Maria Regina Celestino, o conceito de tradição (...) tem sido repensado, prevalecendo, hoje, o pressuposto de que ela sempre se modifica ao ser transmitida. Tudo que se transmite é recebido conforme a maneira do receptor, o que implica em valorizar mais a apropriação do que a transmissão.

eclesiástica etc. – também traz consigo características de uma ótica diferenciadora, com perspectivas e interesses que muitas vezes podem ser singulares.

Tomando como exemplo disto, temos a ideia de que os cronistas associavam o demônio como o estopim que alimentava as idolatrias ameríndias.

O diabo, o rei da mentira, é quem macaqueia e corrompe as puras imagens da fé para conquistar as almas dos índios... através dos grandes xamãs, dos pajés ou caraíbas, que as fontes chamam, obviamente, de feiticeiros e, menos obviamente, de “santos”, “santidades”, ou, finalmente, “profetas”... os intermediários entre o diabo e as almas selvagens (POMPA, 2003: p.49).

A presença dos elementos da cultura cosmológica (e cosmogônica) europeia tinha espaço nas linguagens iconográficas.



Aygnan Cacodaemon Barbaros Vexat. Ilustração do Texto de Jean de Léry Le Voyage au Brésil, editado por De Bry em *America Tertia Pars...*, 3º volume de *Grands Voyages*, Frankfurt, 1592, p.223. (BELLUZZO, 2000: p.43)

Na obra *Aygnan Cacodaemon Barbaros Vexat* Theodore De Bry traz, em ilustração, o imaginário representado por ele do novo mundo e da gente que o compunha, destacando ostensivamente a participação destes elementos peculiares da cultura cristã europeia sobre a vida dos povos ameríndios. Contudo, ainda que “as imagens apresentadas pela editoria do século XVI discrepam frequentemente dos textos dos viajantes,... [as] representações dos costumes indígenas não se pautam pela observação empírica (...)” (POMPA, 2003: p.37), mas sim como um estigma do “imaginário ocidental, recebendo uma classificação de valor”

⁹ Imagem retirada do livro “Andanças pelo Brasil colonial” (2008), de Jean Marcel Carvalho França & Ronald Raminelli.

(idem: p. 38).

A partir destas interpretações, generalizando, acreditava-se que as idolatrias ameríndias “(...) se assentavam na macaqueação grosseira das obras de Deus, expressas nos sacrifícios humanos, na antropofagia, na sodomia, na adivinhação onde o diabo intervia oralmente” (SOUZA, 1993, p.35) uma vez que o corpo eclesiástico acreditava, de início, que o demônio havia ‘fugido’ da Europa e tinha se assentado no restante do mundo, sendo o missionário o responsável pela aplicação da fé cristã nos cantos daquele Novo Mundo, sendo chamariz da salvação.

Considerações Finais

A incondicional colaboração e articulação da Antropologia com a História foi (e é!) um dos pontos-chave dentro dessa discussão. Nos últimos anos temos uma significativa articulação interdisciplinar para podermos problematizar a história indígena de um modo geral, gerando significativos resultados. Contudo, além de ser um processo relativamente lento e precoce, a problematização temática, segundo essa perspectiva, ainda não possui uma grande quantidade de trabalhos – mesmo que haja certo esforço.

A construção da fonte no tocante a quem a produziu revela o valor por trás das representações das práticas dos indígenas. Seja no campo das relações de mediação cultural, seja no ponto de vista da tradução cultural, passando pelos planos teórico- metodológicos da história cultural – como o de representação, por exemplo –, os filtros metodológicos para discutir as relações de contato entre indígenas e europeus são importantes mecanismos para o historiador que estuda esse período – e outros também, ainda que trabalhe com outros imensuráveis contextos – que tem como protagonista, para aquela época, um confuso e ‘selvagem’ espaço simbólico. Os trabalhos como de Cristina Pompa sobre tradução cultural e o de Paula Monteiro sobre mediação cultural são importantíssimos aportes teórico-metodológico dentro desse leque de possibilidades da leitura do outro no viés religioso, problematizando desde pequenos detalhes que pertencem ao cotidiano produzido durante as fontes (não em seus mínimos detalhes, mas como articular aquilo que se produziu –

documentalmente falando - numa conjuntura espacial/temporal a partir destes aportes teórico-metodológicos) até perceber o quão importante é entender a questão do imaginário cosmológico de ambas as partes – como, em parte, propõe Viveiros de Castro.

Em suma, a exigência de maior número de trabalhos no campo é uma constante para qualquer tema historiográfico, visto que as perguntas/questionamentos/perspectivas são matéria prima para a ciência histórica e a mesma responde muitas vezes ao lugar no qual se desenvolve a operação historiográfica. No que diz respeito a essa nova história indígena (seja ela no período colonial, imperial e contemporâneo), ainda temos muito que avançar, principalmente na formação dos profissionais; é interessante formar profissionais que possuam uma bagagem teórica que percorra entre a história e a antropologia, permitindo um diálogo interdisciplinar mais próximo e um desenvolvimento historiográfico mais rico. Estreitar o diálogo entre as duas áreas humanas e dialogar com outras (como a sociologia e a filosofia, por exemplo) deve ser uma constante neste debate.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina celestino de. Identidades Étnicas e culturais. Novas perspectivas para a história indígena. In: ABREU, Marta & SOIHET, Rachel (Org.). **Ensino de história**; conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

_____. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro, FGV, 2010.

BELLUZZO, Ana Maria Moraes de. **O Brasil dos Viajantes**. Rio de Janeiro, Objetiva, 2000.

CHARTIER, Roger. **A história Cultural**: entre práticas e representações culturais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho, e RAMINELLI, Ronald. **Andanças pelo Brasil colonial**: Catálogo comentado (1503 – 1808). São Paulo, UNESP, 2009.

GRUZINSKI, Serge. **A Colonização do Imaginário**. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

_____. O Historiador, o macaco e a centaura: a 'História Cultural' no novo Milênio. In: **Revista Estudos Avançados**. 17(49) São Paulo, 2003, pp. 321-342.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e

colonização do Brasil, São Paulo, Editora Brasiliense, 2002.

MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias e Historiadores**. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência. Unicamp, 2001.

MONTEIRO, Paula (Org). **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

POMPA, Cristina **.Religião como Tradução**. Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial. Bauru, Edusc, 2003.

SILVA, Aracy Lopez da. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: Breve introdução. In: GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (org). **Índios no Brasil**. São Paulo, Globo, 2005.

SOUZA, Laura de Melo e. **O conjunto da América diabólica**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

TOSI, Giuseppe. O debate sobre os índios do Novo Mundo. In: **Revista Símbolos - Arquidiocese da Paraíba**, v.1, n.2, out/2002, jan/2003, pp.107-122.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac&Naifa, 2002.