

O ÍNDIO COMO SELVAGEM, “O DIÁLOGO DA CONVERSÃO DOS GENTIOS” E A MEMÓRIA*

*Fernando Torres-Londoño***

Entre os muitos objetos de pesquisa que possibilitam o exercício de revistar um processo como o da conquista lusitana no novo mundo, a partir de 1500, será localizada aqui a construção de um imaginário sobre os habitantes encontrados no que anos depois seria chamado do Brasil. Esse imaginário é o do selvagem. Junto a um certo encantamento, os índios foram considerados, já na Carta de Pero Vaz de Caminha, como “gente bestial e de pouco saber; e por isso tão esquiva...” (Caminha, 1999, p. 47). Comparação dos índios com aves e animais monteses por “presumir que não têm casas, nem moradas a que se acolham, e o ar a que se criam os faz tais” (Caminha, 1999, p. 48). Desqualificação que se tem repetido inúmeras vezes ao longo destes 500 anos e a qual sustentou inúmeras ações em nome da “civilização” que em grande parte foram responsáveis pela escravidão à sujeição, a destruição cultural e o desaparecimento de inúmeros povos indígenas.

Propomos este exercício utilizando um texto ímpar, como “O Diálogo da Conversão dos Gentios”, no momento em que se comemoram 500 anos do passo da armada de Cabral por esta parte de América, porque acredito que o imaginário de selvagem e bestial do índio do século XVI se projeta ainda como uma sombra sobre os brasileiros e não unicamente sobre os indígenas. Além disso, as significações geradas por esse imaginário aplicado aos índios tiveram importante contribuição nos diversos processos

* A oficina que deu origem a este texto contou com a participação de Rose Oliveira de Sousa e Carlos Alberto Sampaio Barbosa.

** Professor dos Programas de História e Ciências da Religião da PUC-SP.

de silenciamento do índio no Brasil e da perda de sua memória. Comemorar é pois também revistar imaginários cristalizados e apresentar novos tópicos de memória.

O índio como selvagem

Assim, antes de procurar as raízes deste imaginário, vou a considerar a matéria de capa da revista *Veja* de 10 de junho de 1992, em plena Reunião das Nações Unidas sobre Meio Ambiente, realizada no Rio, a chamada ECO 92. O semanário paulista trouxe na capa de sua edição 1238, uma foto do Cacique Caiapó Paulinho Paikan, que aparecia de expressivo cocar amarelo e colares no seu peito nu. Na altura do pescoço em grandes letras maiúsculas, também amarelas, o editor estampa a palavra *selvagem*. Logo embaixo, dentro de uma tarja vermelha “O cacique-símbolo da pureza ecológica/ tortura e estupra uma estudante branca/ e foge em seguida para a sua tribo”. Não se pretende fazer aqui uma análise da capa da revista, que pode ser feita com maior competência por um semioticista. Faremos só alguns comentários destinados a estabelecer relações entre a composição da capa e nosso objeto de exercício histórico.

Fora do evidente propósito de vender mais revistas com o fato criminoso de uma personalidade pública, cometido dias antes de começar a reunião, é evidente que os editores quiseram dizer muitas coisas. Acredito que não foi pouco o que chegou ao público, através da chamada da capa e da matéria sobre um episódio claramente violento e condenável. O título de *Selvagem* sobre Paikan, identificado como chefe indígena pelo cocar, caracteriza o cacique e não seu ato. A tarja vermelha proporciona os dados da imagem do cacique, de seu crime hediondo na figura de uma jovem branca e de sua atitude: fugir para sua tribo. Nenhuma palavra sobra nesta frase, que faz referência ao estupro e à agressão sexual de que foi vítima Silvia Letícia Luz Ferreira, na cidade de Redenção no Pará. Na chamada da capa, o índio pode ter chegado a ser recentemente “símbolo da pureza ecológica”, mas ele continua sendo uma ameaça para os brancos, que em qualquer momento se pode manifestar, em toda sua violência criminosa. Atitude ante seus atos coerente com o imaginário criado a respeito ao índio nos inícios da colonização: ela ataca e depois foge para a mata. É fácil pois compreender que o índio cacique é selvagem e merece ser chamado assim.

A composição da foto, a palavra *selvagem* e as “informações” da tarja vermelha conduzem o leitor para um juízo, que tem distantes raízes. A condição de *selvagem* ou sua sombra, que emerge quando menos se espera, como no caso considerado, acompa-

nam o índio desde o século XVI até nossos dias. Foi utilizada em todo o continente do Canadá à Argentina, por autoridades, missionários, elites, camadas populares e desqualificadas como colonos e posseiros, quando os habitantes do Novo Mundo resistiam às pretensões dos conquistadores e seus descendentes ou colocavam em perigo o avanço da cristianização e da incorporação do continente à economia mundial. Chegou também até a Europa por meio de crônicas, cartas e informes de conquistadores, viajantes e missionários e inspirou as mais variadas iconografias como as dos gravados produzidos pela família de Theodor De Bry entre os séculos XVI e XVII.¹

Porém, neste processo de construção de imaginários que significou a conquista, o primeiro *selvagem* não foi o habitante de América e sim o europeu. Como o mostrou de forma notável Roger Bartra, o homem chamado civilizado não tem dado um só passo sem estar acompanhado de sua sombra, o *selvagem*. Para o antropólogo mexicano que seguiu o *selvagem* em inúmeros textos e na mais variada iconografia desde a Antiguidade Clássica até o Renascimento, passando pela Idade Média, os homens selvagens são uma invenção européia que obedece a natureza interna da cultura ocidental. Assim

el salvaje es un hombre europeo y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza solo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. (Bartra, 1992, p. 13)

Nu, coberto de pêlo por todo o corpo, acompanhado de um ameaçador cassetete, vivendo escondido em cavernas e bosques e inspirando terror nos habitantes das aldeias e dos burgos, o homem selvagem que hoje pode ser visto nas gravuras e pinturas medievais teria vindo para América no imaginário do conquistador, para que, nas incisivas palavras de Bartra, seu “*ego no se disolviera en la otredad que estaban descubriendo*” (Bartra, 1992, p. 13).

Tal deslocamento do homem selvagem para América foi produzido também como uma das exigências da modernidade e do seu discurso civilizatório, que para o Novo Mundo se traduziria, segundo Marilena Chauí, em colonização, cristianização, escravidão, aculturação, extermínio (Chauí, 1992, p. 12).

Presença inegável das práticas e dos discursos da modernidade num movimento de expansão mercantil atlântica realizado pela conquista e sujeição de diversos estados e

¹ A respeito da iconografia sobre o índio produzida na Europa, ver Raminelli, R, *Imagens da Colonização*. Rio de Janeiro, Zahar, 1996.

povos indígenas no “Novo Mundo”, como também foi apontado por Dussel e Todorov, nas suas reflexões sobre o caráter da conquista e a construção por parte da modernidade do *outro* como inferior e por isso mesmo naturalmente destinado a ser submetido pelo superior. O que se traduziria, segundo Dussel, na construção do mito da modernidade, que definiria a cultura ocidental como superior, enquanto a cultura do *outro* seria por necessidade inferior.

Visão dualista da humanidade dividida em termos de superioridade e inferioridade, bem e mal, que para Todorov caracterizaria a modernidade (Todorov, 1993, p. 151). Configuração em termos de desigualdade, que segundo Dussel habilitaria a modernidade a ter que cumprir um papel pedagógico, e por isto mesmo meritório e bem-intencionado, que encobriria as violências imprimidas ao colonizado, que passaria ser responsabilizado de sua condição de vítima (Dussel, 1993, p. 76). Assim o sofrimento do conquistado seria o custo necessário da modernização (Dussel, 1993, p. 76).

Refletindo sobre o mesmo mecanismo de encobrimento e de legitimação da violência da conquista, Adolfo Hansen em texto recente acredita também que

o fato brutal da invasão e da ocupação dos territórios habitados pelos povos classificados como “selvagens”, invasão e ocupação sempre acompanhadas dos massacres e da espantosa variedade de atrocidades praticadas pelos espanhóis e os portugueses em todas partes onde estiveram, do México à Patagônia, do litoral do Brasil aos Andes, antecede lógica e cronologicamente toda discussão jurídica sobre a escravização deles ou sobre a “guerra justa” contra eles. (Hansen, 1998, p. 150)

Por sua parte, Todorov entendeu a destruição colonial produzida pelos espanhóis no México como recorrente da modernidade que caracterizou essa conquista (Todorov, 1993, p. 135). Assim, o massacre com seu caráter anônimo, a colonização e sua pretensão civilizatória e a razão moderna andariam juntos (Todorov, 1993, p. 140). O que foi apontado por Todorov para o Caribe a propósito das inúmeras narrativas de Las Casas, sobre o que teria sido o cotidiano da conquista espanhola nos inícios do século XVI, também pode ser recuperado para as múltiplas *entradas e bandeiras* realizadas nos estados do Brasil e do Maranhão por portugueses, ou as incursões dos espanhóis contra os guaranis, onde os mortos indígenas permanecem, nas crônicas e nos relatos, no seu anonimato, contados por dezenas e centenas.²

2 Sobre as guerras de extermínio no Brasil, ver Gomes, M. *Os índios e o Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 48 e seguintes.

Mas as práticas e os discursos dos conquistadores em nome da civilização não se restringiram unicamente aos aspectos da sujeição de povos e estados, como aponta Ronald Raminelli:

Os primeiros desbravadores da América acreditavam que as normas da cultura européia eram capazes de explicar fenômenos das mais variadas espécies. Seus padrões confundiam-se com a lei natural, *ius naturae*, por isso possuíam legitimidade para classificar, nomear, identificar os costumes americanos. (Raminelli, 1996, p. 164)

Tal capacidade discursiva para dar conta do outro, defini-lo, enquadrá-lo no projeto colonial e traçar seu destino, que começou com os comentários de Colombo sobre os índios no seu diário, no dia 13 de outubro, e depois continuou com inúmeras crônicas e textos, teria, entre outros resultados, produzido como o anota Adolfo Hansen:

uma essência, “o índio”, que definem como alma selvagem ou animal sem alma naturalmente subordinado às instituições. Quando classificam o novo objeto com as metáforas “animal”, gentio, selvagem e bárbaro, também evidenciam a positividade prescriptiva da universalidade de “não índio”, ou seja, o civilizado, branco católico, de preferência fidalgo e letrado. (Hansen, 1998, p. 351)

O índio no “Diálogo da Conversão dos Gentios”

Exemplar notável da produção desta essência “índio”, definida pela sua natureza selvagem ou bestial, é para o Brasil o texto do Padre Antônio Nóbrega conhecido como o “Diálogo da Conversão dos Gentios”, que apresento aqui como parte do exercício proposto sobre a memória dos 500 anos.

Considerado por Serafim Leite como “o primeiro documento verdadeiramente literário escrito no Brasil” e tema de missiologia fundamental (Nóbrega, 1954, p. 317), o “Diálogo” teria sido redigido na Bahia entre 1556-1557. Segundo seu autor um texto longo como este foi possível “porque me dá o tempo para me alargar, quero falar com meus irmãos” (Nóbrega, 1954, p. 319).

No “Diálogo”, Nóbrega discorre a respeito da capacidade dos índios de se converterem, tema extremamente importante no universo missionário das colônias portuguesas em terras da América nos séculos XVI e XVII e tocado por inúmeros jesuítas nas suas cartas e relatórios. Porém, além do recurso estilístico, e de sua carga dramática, as grandes questões da missiologia no Brasil foram expostas e trabalhadas com elementos

que envolviam a filosofia, a teologia e a espiritualidade de metade do século XVI, algo até esse momento inédito na colônia portuguesa.³

Com o crescimento das demandas por jesuítas em todos os cantos do globo, a eficiência da conversão era definitiva para insistir ou não em um empreendimento missionário. A possibilidade real da conversão dos índios foi pois um aspecto importante para definir o futuro da missão. Ao mesmo tempo, durante os dois primeiros séculos da presença portuguesa, os padres da Companhia, em determinadas regiões, representavam uma condição indispensável, tanto em termos de ocupação do espaço como de “redução”, “sujeição” dos índios e de usufruto de sua força de trabalho. Daí a importância de um texto como este, que espelhava uma discussão no momento em que Portugal valorizava definitivamente sua presença no Brasil e começava a constituir as bases de um vínculo mercantil duradouro, ancorado na produção de açúcar.

Para realizar o propósito de discutir com outros jesuítas tais preocupações, Nóbrega escolheu o estilo de diálogo entre dois companheiros, os irmãos Gonçalo Alvarez que se desempenhava como “língua”, ou tradutor, e Mateus Nogueira, ferreiro que fazia os machados, anzóis ou facas com os quais eram presenteados os índios nos diversos contatos. Representando os “ofícios” missionários de “falar” e “fazer”, que tornavam efetiva a comunicação com os índios por meio das palavras e dos objetos, as supostas intervenções dos dois irmãos no longo texto permitiram a Nóbrega, partindo da experiência do dia-a-dia da cristianização, travar um diálogo de grande abrangência. Assim, este “Diálogo” recolhia tanto dos padres do Brasil como os de Portugal, os superiores gerais e a “universal companhia”, as mais diversas indagações, preocupações ou opiniões a respeito dos resultados e do sentido da ação missionária nas colônias lusitanas na América.

Em 1556, com sete anos de Brasil e uma boa experiência acumulada na cristianização dos índios em vários lugares, Nóbrega e com ele os demais jesuítas não tinham o otimismo de 1549, quando, recém-chegados, acreditavam que a recepção por parte dos índios do cristianismo seria fácil e rápida, ou como diz Nogueira “porque vinham cuidando de converter a todo Brasil em uma hora, e vem-se que não podem converter um em um ano por sua rudeza e bestialidade” (Nóbrega, 1954, p. 321).

3 A respeito do “Diálogo” ver, Beozzo, J. O. “Diálogo de la conversión del pagano” em, *Las Casas entre dos mundos*. Lima, Instituto Bartolomé De Las Casas, 1993.

Nóbrega colocou, de diversas formas no diálogo, o pessimismo ou a incredulidade dos jesuítas a respeito da conversão dos índios. Mesmo quando se acreditava que os índios eram “bons cristãos”, estes fugiam para os seus. Os índios se esqueciam dos que se preocuparam por eles e resultavam ser, segundo Alvarez, “mais ingratos que os filhos das víboras que comem suas mais, nenhum respeito tem ao amor e criação que neles se faz” (Nóbrega, 1954, p. 322). Também os índios têm tanta facilidade em dizer sim ou aceitar o que se propõe logo e, com a mesma facilidade que dizem sim, dizem não. Para o ferreiro Nogueira com um anzol “que lhes de os converterei a todos e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes” (Nóbrega, 1954, p. 320).

Os índios são tão bestiais que não lhes entra no coração coisas de Deus, pois segundo o desabafo de Alvarez no início do diálogo “estão tão incarnizados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes é pregar em deserto a pedras” (Nóbrega, 1954, p. 320). Assim é demais trabalhar com eles, complementa Nogueira, pois não sabem o que é crer não podem entender a pregação do evangelho e como “este gentio não adora nada, nem crê nada, todo o que lhe dizeis se fica nada” (Nóbrega, 1954, p. 320).

Partindo deste desencanto, Nóbrega discorre sobre quem são os índios, qual é sua natureza e como se podem converter. Esse tema estará presente em todo o “Diálogo” e é retomado em diversos níveis. Como já tinha ocorrido nas Índias e na Espanha, a cristianização do índio levantava a necessidade de uma definição, de um lugar para o índio em termos de natureza. Como já foi colocado acima, no “Diálogo” os índios são considerados bestiais. Para Nogueira, são cães porque se comem e se matam e porcos porque são viciosos (Nóbrega, 1954, p. 321). Para os missionários, aos que Nóbrega dá voz no “Diálogo”, as práticas de vida, a guerra, a antropofagia, o exercício da sexualidade, que contrariam as normas e a moral da catolicidade, paradigma a ser seguido por todas as “gerações”, colocam os índios na inferioridade moral da bestialidade de cães e porcos.

Sendo assim, pergunta Alvarez “esta gente são próximos?” (Nóbrega, 1954, p. 326). Respondendo, Nogueira diz que ouviu dizer de “pessoas mui avisadas que estes não eram próximos” e que ainda se duvidava “que estes são homens como nós”. Mesmo assim para os missionários, conclui Nogueira, obrigados a se renderem à misericórdia divina eles são próximos, quer dizer os jesuítas devem amá-los.

Um tema é introduzido aqui a partir da dúvida levantada por “pessoas muito avisadas”, a condição de próximos dos índios. O reconhecimento do próximo, que se deve traduzir em misericórdia e amor, foi um traço definidor do cristianismo, colocado pelo

seu fundador como mandamento maior, depois do amor a Deus, e referência contínua da teologia e da espiritualidade. Presente nos quatro Evangelhos em momentos diferentes da vida de Jesus, ele tem uma de suas definições mais claras na parábola do Bom Samaritano, na qual o Mestre responde quem é o próximo, o que, aliás, no “Diálogo” é apontado pelo irmão Nogueira.⁴ Nas duas circunstâncias, a do Evangelho e a do Brasil, colocar-se na condição de próximo supõe questionar desigualdades já aceitas, a dos samaritanos diante dos judeus e a dos índios diante dos jesuítas. Porém, diferente da misericórdia e da disponibilidade espontânea do samaritano, no “Diálogo” o índio é admitido como próximo pela obediência ao preceito divino. O índio, diferente do judeu do Evangelho, vítima de ladrões e precisando de auxílio, não é próximo por ele mesmo. Sua condição, definida pela desqualificação da bestialidade, só deve ser ignorada para atender ao mandamento de Deus. O que faz do índio “o próximo” é o reconhecimento jesuíta de dita condição.

Obrigados os jesuítas, pelo Evangelho, a ver no índio o próximo, Nóbrega, de sua parte, através de Nogueira, confirma que os índios têm alma, “pois a alma tem três potências, entendimento, memória, vontade, que todos tem” (Nóbrega, 1954, p. 332). Afirmção que permite a Nóbrega entrar em outro importante tema do “Diálogo”, ensinando como índios são iguais ao resto dos homens e também por que permanecem bestiais.

Assim, todas as almas foram “feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes de glória e criadas por ela” (Nóbrega, 1954, p. 331). Foi pelo pecado de Adão que o homem foi tornado semelhante à besta, por natureza corrupta “e nisto todos somos iguais”, portugueses, castelhanos, tamoios, aimorés, radicaliza Nogueira (Nóbrega, 1954, p. 333).

Há pois uma igualdade de todos os homens na sua origem e no seu pecado, “sem a graça todos somos uns” acrescenta Alvarez (Nóbrega, 1954, p. 334). Outrossim, “todas as gerações tiveram também suas bestialidades: adoravam pedras e paus, dos homens faziam deuses, tinham crédito em feitiçarias do diabo” (Nóbrega, 1954, p. 335), ensina Nogueira, trazendo para o diálogo a comparação com outros gentios bem conhecidos dos cristãos: romanos, gregos, judeus e mouros, que serviram a Nóbrega como referencial utilíssimo até o final do “Diálogo”. Isto porque os três primeiros eram sábios,

4 A parábola é própria de Lucas 10: 30-37 e teria servido para mostrar como o discípulo de Cristo deve ser o próximo de todos. A pergunta “quem é meu próximo?” foi gerada no âmbito de uma discussão com escribas e fariseus e aparece também em Mateo 22:34 e Marcos 12:28.

“discretos e avisados” e os mouros antes de sua conversão eram cristãos. Mesmo assim, “comparando coisa com coisa, cegueira com cegueira, bestialidade com bestialidade, todos achareis de um jaez que procedem uma mesma cegueira” (Nóbrega, 1954, p. 335).

Segundo Nóbrega (1954, pp. 326-327), a gentilidade, o erro, a cegueira igualam os homens na sua bestialidade originariam não importa o saber ou as coisas produzidas. A desigualdade aparece através da graça, pela Fé, pela accitação da misericórdia divina que quer a salvação de todos os homens. Porém, não deixam de existir diferenças, como no caso do ser rude dos índios e de seu pouco entendimento e os romanos saber filosofia e viver politicamente. Diferenças que são explicadas por Nogueira utilizando diversos textos da Escritura, desde Caín e Abel e os três filhos de Noé, particularmente aquele que faz referência a Cam, castigado a viver nu, carregado de misérias e de quem procederiam os índios (Nóbrega, 1954, pp. 336-38).

A forma de exercitar o entendimento diferencia os homens. Porém, para Nóbrega, a salvação pode estar mais próxima da simplicidade de um índio, da qual Deus não tem que tirar muito mal, que da contumácia de um judeu e a soberba de um filósofo (Nóbrega, 1954, pp. 338/344-45). O que fica demonstrado com os vários casos edificantes de índios convertidos que chegaram a ser cristãos de vida e costumes exemplares (Nóbrega, 1954, pp. 341-43). Desta forma, os índios, ou negros, como são chamados por Nóbrega no “Diálogo”, se submetidos, mesmo pelo medo (Nóbrega, 1954, p. 328), podem ser cristãos e os jesuítas devem trabalhar com todas suas forças para alcançar tal fim.

Conclusão

O “Diálogo da Conversão dos Gentios”, tão atual como a capa da *Veja* de 10/6/1992, constitui um esforço por apontar a igualdade do índio, situando, por exemplo, no mesmo patamar a portugueses e aimorés por terem a mesma natureza. Interessante é que a igualdade se estabelece a partir do pecado de Adão, que leva toda a humanidade à bestialidade. Em todos os homens há bestialidade e pecado, em isso todos eles são iguais.

A desigualdade se constitui na falta da razão e na prática de costumes bestiais como antropofagia, que desafiam a vida política representada pela colonização. A desigualdade também pode ser insuperável, dado que, na adesão à Fé, precisa-se da razão, do entendimento, e é necessário cumprir os padrões morais pregados pelos jesuítas. O

paradigma do colonizador que se sustenta no predomínio da razão moderna e na moral cristã deve ser a referência para o estabelecimento da igualdade e a possibilidade do reconhecimento pleno do outro (Todorov, 1993, p. 128).

Ainda, a vida perfeita e santa dos missionários deve constituir o referencial de costumes a serem alcançado pelos índios. Outrossim, quanto mais perfeitos e santos sejam os missionários mais imperfeitos deverão aparecer os índios.⁵ Permanecendo na sua natureza bestial, longe da graça de Deus, o único caminho de humanidade que o índio tinha era adotar a Fé do colonizador e integrar-se na cristianização sem resistir à conquista. Qualquer possibilidade de negativa, de via alternativa, de construção de um projeto histórico próprio, diferente do que a colonização portuguesa estava desenhando, deveria ser vista como a renúncia a sair da barbárie. Assim tal iniciativa servia como justificativa para as muitas “guerras justas” que a partir de 1558 e por todo o século XVI e boa parte do XVII castigaram os povos indígenas considerados bárbaros, fazendo das vítimas da violência, da conquista, as culpadas de seu trágico destino, na perversa lógica da modernidade, como diz Dussel (1993, p. 78).

Porém, pela sua falta de razão, a possibilidade de salvação dos índios está na sua “simplicidade” e na sua carência. O índio deve pois continuar simples, ficando obrigado a se submeter ao missionário, aceitar a Fé e converter-se. Aquela “simplicidade”, misto de bondade e barbárie originária já apontada por Caminha, que, depois de 500 anos, continua confinando o índio num passado simbólico, que, como apontou Marilena Chauí, faz dos povos indígenas “a memória da boa sociedade perdida, da harmonia desfeita entre homem e natureza, anterior à cisão que marcou o advento da cultura moderna” (1992, p. 12). Simplicidade, símbolo de harmonia ou de “pureza ecológica”, como tituló a *Veja*.

No texto de Nóbrega, como em grande parte do discurso que o Ocidente tem feito sobre o índio, esse aparece bestial, confinado a um papel e a uma essência, negado na sua historicidade e na liberdade de construir um projeto em diálogo com a modernidade e não em função dela. Um projeto que lhe permita ser o *outro*.

5 Ver análise de Raminelli, R. *Imagens da colonização*, op. cit., p. 78.

Bibliografia

- Bartra, R. *El salvaje en el espejo*. México, Era, 1992.
- Beozzo, J. O. "Dialogo de la conversión del pagano". In: *Las Casas entre dos mundos*. Lima, Instituto Bartolomé De Las Casas, 1993.
- Carta de Pero Vaz de Caminha*. In: Pereira, P. R. (org.). *Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro, Lacerda, 1999.
- Chaufí, M. "Caminhos da memória, trilhas do futuro". In: Grupioni, L. D. B. (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo, SMC, 1992.
- Dussel, E. *1492: O encontro do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1993.
- Gomes, M. *Os índios e o Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- Hansen, J. A. "A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro". *A descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- Nóbrega, M. "Diálogo sobre a conversão do gentio". In: Leite, S. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão IV Centenário, 1954, vol II.
- Raminelli, R. *Imagens da colonização*. Rio de Janeiro, Zahar, 1996.
- Revista *Veja*, n. 1238, 10/6/92.
- Todorov, T. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.