

E-Revista de Estudos Interculturais do CEI – ISCAP

N.º 4, maio de 2016

EUROPEUS E INDÍGENAS NA AMÉRICA PORTUGUESA: PERSPECTIVAS DE INTERCULTURALIDADE

Elizete da Silva

Universidade Estadual de Feira de Santana, Brasil

Introdução

Neste artigo pretendemos analisar, numa perspectiva histórica, aspectos dos intercursos culturais vivenciados entre o Velho Mundo e o Novo Mundo, descoberto e inventado no alvorecer dos tempos modernos. A expansão europeia e a formação dos impérios coloniais a partir do século XVI propiciaram a criação de mercados transnacionais, relações sociopolíticas diversificadas e, sobretudo, dinâmicas culturais, envolvendo europeus, africanos, asiáticos e populações indígenas do Novo Mundo, especialmente da América Portuguesa, as quais despertaram inquietações religiosas e científicas nos círculos intelectuais da época.

Enfocamos os trânsitos culturais demarcados, especialmente, a partir das manifestações do sagrado. Entendemos a religião como um aspecto da cultura, formadora de sentidos, de representações, discursos e práticas, conforme a perspectiva teórica da História Cultural, formulada por Roger Chartier (1990). Os Estudos Culturais têm provocado um intenso debate acadêmico nas diversas áreas do saber, recentemente vêm se alargando na oficina dos historiadores, possibilitando abordagens mais refinadas sobre o cotidiano, as relações socioculturais entre os indivíduos e os diversos grupos sociais que constituem as sociedades, rompendo com paradigmas metodológicos que privilegiavam, apenas, os aspectos políticos e macroeconômicos.

Quanto ao conceito de Interculturalidade, concebido no contexto das nações europeias multiculturais a partir da década de 1970, convém ressaltar o uso, inicialmente, na Antropologia, Ciências da Educação, nos Estudos Literários e Linguísticos e Comunicação como uma resposta às demandas da diversidade cultural proporcionada por um mundo globalizado, em permanente tensão entre o local e o global, entre o regional e o nacional.

A categoria interculturalidade traz no seu bojo a dificuldade de observá-la nas relações concretas entre os diversos povos e culturas que mantiveram ao longo da trajetória humana relações de subalternidade, projetos coloniais, visões e práticas etnocêntricas. No entanto, em meio a um pensamento hegemônico de dominação ou imperialismo cultural, é possível observar e destacar nas experiências vividas pelos agentes culturais, que tal visão hegemônica foi flexibilizada, ou rearranjada em compartilhamentos, convivências, trocas e encontros entre diferentes grupos. No “diálogo intercultural, a troca não é apenas de saberes, mas também entre diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes e, em grande medida incomensuráveis.”(SANTOS;1997,p.23)

Nos estudos literários, o conceito de interculturalidade vem sendo trabalhado com frequência. Analisando a obra literária de Jorge Amado, Rita Godet destacou a sua relevância no entendimento das referências culturais diversas que formaram a realidade brasileira e como o autor baiano imbuído de uma “ética intercultural”, sugere “uma rearticulação de saberes que aposta num processo de recomposição cultural capaz de gerar uma nova identidade compósita” (GODET, 2014, p.30). Portanto trata-se de um conceito polissêmico, adequado à busca de um conhecimento interdisciplinar como os Estudos Culturais.

Tendo como chave hermenêutica que a religião é cultura, defendemos que no difícil diálogo travado entre os europeus e os indígenas no território colonial brasileiro, a religiosidade foi fundamental, como mediação entre dois universos e contextos distintos e estranhos: o Renascimento cultural do século XVI vivido na Europa e a inauguração da experiência vivida pelos indígenas brasileiros de conviverem com o outro, absolutamente estranho, após 1500 com a ocupação do território pela monarquia portuguesa.

Na América Portuguesa, a Igreja Católica desempenhou importante papel, calcada numa visão de cristandade, de tentativa de homogeneização e exclusivismo religioso e cultural, porém cristãos reformados também entraram em contato com a população indígena e registraram representações, a partir das vivências que tiveram no território colonial brasileiro, na segunda metade do século XVI. Analisamos as similaridades e as divergências no pensamento católico e protestante a respeito da religiosidade dos grupos indígenas, bem como as tentativas de catequização desenvolvidas entre as comunidades indígenas.

Pretendemos analisar a interculturalidade no campo religioso da América Portuguesa do primeiro século da colonização, baseado em cronistas do século XVI, a

exemplo de Jean de Léry, um calvinista francês e do católico frei André de Thevet, que circularam na Guanabara e Hans Staden, um luterano alemão, que visitou Pernambuco e São Vicente.

Viajantes e visões de mundo renascentistas

A literatura de viagem enquanto fonte histórica deve ser trabalhada com os devidos cuidados, é ao mesmo tempo rica e capciosa e como toda fonte, deve ser submetida à crítica, observando-se o contexto em que foi produzida e as concepções de mundo do seu produtor.

Viagem ao Brasil de Hans Staden é a narrativa de duas viagens que o mercenário alemão empreendeu em 1547 a capitania de Pernambuco numa embarcação portuguesa. Em 1549, embarcado num navio espanhol em direção à região do Prata, naufragou na costa de São Vicente, permanecendo como prisioneiro dos Tupinambás durante nove meses. Salvo milagrosamente, segundo Staden, decidiu “escrever este livrinho, já tendo demonstrado que somos todos obrigados a louvar e agradecer a Deus que nos preservou desde as primeiras horas do nascimento até a hora presente da nossa vida”.(STADEN,2006,p.175).O livro foi publicado em 1556, com prefácio de um catedrático de Medicina em Marburg.A primeira tradução no Brasil data de 1892, a segunda tradução do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro de 1900 foi acrescida com notas de Theodoro Sampaio, reconhecido estudioso das línguas indígenas.

Singularidades da França Antártica que Outros Chamam de América foi escrito pelo franciscano francês Andre Thevet,)(THEVET,1978,p.18). Segundo o viajante francês, que já havia publicado uma outra narrativa de viagem ao Levante, o rei de França, em 1555 ordenou a Nicolau Villegagnon viajar às terras americanas e designou-lhe “expressamente assisti-lo na execução de sua empresa. De bom grado aceitei participar da mesma, tanto pelo desejo de obedecer a meu Príncipe, dentro de minhas escassas possibilidades, quanto por tratar-se de empreendimento honesto... relato da longínqua viagem empreendida às Índias Americanas” (THEVET. 1978, p 18).

Em 1557, ocorreu a publicação do livro em Paris. A primeira tradução no Brasil data de 1944, com notas de Estevão Pinto.A obra de Thevet relata em 73 capítulos desde a partida da Normandia até o seu retorno, passando pelo Caribe e América do Norte, em 36 capítulos dedicados ao Brasil narrou suas impressões sobre os ameríndios, porém não se reporta a ocupação francesa à Baía de Guanabara pelo Senhor de Malta. Dono de uma acentuada curiosidade científica, o franciscano Thevet, publicaria também a sua

Cosmografia Universal, após suas turbulentas viagens marítimas, conforme ele seguindo a vontade divina, pois “o Soberano Criador dotou o homem de duas essências totalmente diferentes, uma elementar e corruptível, outra celeste, divina e imortal, do mesmo modo colocou todas as coisas que estão abaixo do firmamento sob o poder do homem para o seu uso.”(THEVET,1978,p.12).

Viagem à Terra do Brasil foi escrito pelo seguidor de Calvino, o huguenote Jean De Lery, que viveu na Baía de Guanabara, durante um ano quando da experiência da França Antártica. Se deslocou da Europa com a intenção de evangelizar os indígenas do território brasileiro, além de prestar assistência espiritual aos colonos franceses que pretendiam fundar uma colônia nas terras americanas. Segundo o estudante de teologia e sapateiro, o livro foi escrito com “ a intenção de perpetuar aqui a lembrança de uma viagem feita expressamente à América para estabelecer o verdadeiro serviço de Deus, entre os franceses que para aí se haviam retirado como entre os selvagens que habitam esses países”. (LERY, 1980, p.31).Publicada pela primeira vez em 1578, na Borgogne, a obra foi traduzida parcialmente no Brasil por Alencar Araripe, em 1941 Sergio Milliet fez uma outra tradução a partir de uma edição francesa do século XIX, contendo 22 capítulos.

A transição do medievo para os tempos modernos marcou no imaginário europeu, significativas mudanças. “ As convulsões sociais e econômicas que se viveram entre o tempo da Peste Negra e o fim do século XIV fizeram mais do que alimentar o desejo de um mundo novo” (MATTOSE,1998, p.24). Portugueses e demais europeus ávidos de lucros e novos mercados, se defrontaram com um novo mundo e uma nova humanidade, até então desconhecidos. O domínio dos mares “ nunca antes navegados”, só ocorreu pelo desenvolvimento de novas técnicas de navegação e da cartografia, que já apontavam a existência de outros mundos habitados. Conforme as lendas, os monstros marinhos precisavam ser vencidos, o Cabo das Tormentas passou a ser o da Boa Esperança.

O pessimismo, as ideias do fim do mundo, a proximidade do apocalipse e a dança da morte, que grassavam a Europa no outono da Idade Média cederam lugar à euforia de encontrar um Novo Mundo em 1492 sob a liderança de Cristóvão Colombo e as expensas dos reis católicos D. Fernando e D. Isabel. “Não só vastos recursos..., mas o continente imenso onde o povo da Europa poderia espalhar-se e disseminar sua cultura. Foi a conquista do Paraíso. ” (SALE,1992, p.47).Na carta que Pero Vaz de Caminha (1999) escreveu ao venturoso rei de Portugal, D. Manoel, dando conta do achamento da nova terra, batizada posteriormente como Brasil, o escrivão narrou, com tintas de

deslumbramento e júbilo, a vegetação luxuriante, o porto mui bom e mui seguro, o Monte Pascoal, no atual território do estado da Bahia, e os habitantes acobreados e de bons corpos que causaria inveja a Adão. A cristandade europeia estava em busca do Paraíso Perdido.

Em primoroso texto, Sérgio Buarque de Holanda analisou os motivos edênicos do descobrimento e da colonização do Brasil pelos portugueses, como os demais europeus, seguidores da geografia fantástica do Renascimento. (HOLANDA,1992). Filósofos, teólogos e também mercadores e aventureiros conheciam tal geografia mágica ou fantasiosa e estendiam seus campos de visão à sedução de conhecer outros povos, os que habitavam o Novo Mundo.

Ainda na primeira metade do século XVI a cristandade europeia foi confrontada com um vigoroso movimento contestatório, que aspirava reformar a Igreja Católica dos erros e abusos clericais. A Reforma Protestante, ocorrida na Europa a partir de 1517, cindiu a cristandade em dois blocos antagônicos: católicos e protestantes, os quais além das disputas teológicas, encetaram guerras religiosas durante quase um século por territórios e declarados interesses econômicos, que se imiscuíam aos anseios de dilatação da fé. Staden, Lery e Thevet eram europeus do século XVI que vivenciaram essa conjuntura. Homens do seu tempo, portadores de uma religiosidade cristã dividida entre os seguidores do Papa e os seguidores de Lutero e João Calvino. Por seu turno, as Nações Indígenas seguiam uma religiosidade Xamânica e desconhecida dos europeus.

Intercursos culturais nas terras brasilis

Os três viajantes europeus ora analisados, desenvolveram diferentes formas de relações com os indígenas brasileiros. Intercursos culturais que podemos classificar como etnocêntricos e interculturais. O mais visível e tradicionalmente apontado pelos pesquisadores foram as práticas e representações etnocêntricas, demonstrando que os europeus se pensavam culturalmente superiores, civilizados e os povos desse Novo Mundo que eles inventaram eram bárbaros e selvagens. Hans Staden, já no frontispício de sua obra declarou que a finalidade era a “descrição verdadeira de um país de selvagens, nus, ferozes e canibais, situados no Novo Mundo América” (STADEN, 2006, p.19).

Segundo o franciscano Thevet, os habitantes da quarta parte do mundo, a América, eram “estranhíssimos povos selvagens, sem fé, lei ou religião e sem civilização alguma, vivendo antes como animais irracionais, assim como os fez a natureza.” (THEVET, 1978, p.98). Na sua opinião Deus providenciara o contato dos cristãos com os pobres indígenas

para extrair-lhes a brutalidade e que os mesmos usassem roupas e um comportamento digno de pessoas civilizadas. Divergentes na doutrina, mas concordes no pensamento sobre os povos americanos, Lery partilhava com seu conterrâneo que “os selvagens do Brasil, habitantes da América, são chamados Tupinambás.” (LÉRY, p.111).

A ideia reforçada por Pero Gandavo, registrada na sua crônica de 1570, que no alfabeto usado pelos indígenas não constava as letras *F*, *L* e *R*, isto é, por isso não tinham em suas comunidades nem Fé, nem Lei nem Rei, espalhou-se entre os cronistas e os missionários que se propuseram evangelizar os indígenas. Os mesmos viajantes que divulgarem essas impressões descreveram nos seus textos os costumes dos grupos indígenas, seus sistemas de crença e relações de poder, porém ancorados numa visão cristã e ocidental do mundo, depreciavam como superstições e idolatria a religiosidade dos aborígenes centrada no culto à natureza.

Convém ressaltar que este novo ser, habitante da América, causou tanta inquietação entre os intelectuais e religiosos da época, alguns duvidando de sua humanidade, outros defendendo que se tratava de seres especiais, irracionais, por isso não aprenderiam a civilização, nem a doutrina cristã, que foi necessário uma Bula Papal, de 1537, decretando que os “ocidentalis e meridionalis indos tinham alma” afirmando a humanidade desses indígenas e que todos os esforços deveriam ser feitos para a evangelização dos mesmos.

No que se refere à humanidade dos indígenas, o luterano Staden foi incisivo no seu texto, denotando querer afastar qualquer indicio da ideia da animalidade dos ameríndios, lugar comum na mentalidade europeia naquele momento. Conforme o viajante alemão: “É uma gente bonita de corpo e de feição, tanto os homens como as mulheres, iguais à gente daqui; somente são queimados do sol, pois andam todos nus moços e velhos, e nada têm que encubra as partes vergonhosas.” (STADEN,2006, p.142). De Lery fez uma observação comparativa muito significativa, também os identificando com os europeus, ao dizer que os “Tupinambás, não são maiores, nem mais gordos que os europeus”. (LÉRY, 1980, p.111).

Os indígenas eram considerados selvagens, mas não eram animais conforme aparecia em representações dos artistas europeus da época, alertou Thevet aos seus leitores. “Muita gente compartilha da absurda ideia de que estes a quem chamamos de selvagens teriam, pelo fato de viverem pelos campos e florestas, quase que como animais, os corpos recobertos de pelos assim como os ursos, cervos ou leões. Alguns artistas chegam a pintar belos quadros, dando-lhes tal aparência”. Continuando a sua

argumentação, o autor das *Singularidades da França Antártica*, tal qual o seu conterrâneo protestante, também identificou os ameríndios com os europeus: “Tanto os nativos das Índias Orientais, quanto os da América saem do ventre materno tão bonitinhos e lisos quanto as crianças europeias.” (THEVET,1978, p.107).

O Senhor de Malta, Nicolau Villegagnon, líder do empreendimento colonizador da França Antártica, em carta endereçada a João Calvino, relatando as dificuldades da colônia francesa na Guanabara, foi enfático e pessimista, revelando as inquietações que os habitantes da América causavam na mentalidade europeia. Segundo ele, “havia gente bárbara e selvagem, sem nenhuma cortesia e humanidade, completamente diferente de nós na maneira de agir e na instrução; sem religião nem nenhum conhecimento de honestidade nem de virtude...de modo que me veio ao pensamento saber se tínhamos caído no meio de bestas animais com figura humana” (VILLEGAGON,2009,p.56).

A religião como mediação cultural entre europeus e indígenas

Já na carta sobre o descobrimento do Brasil, Pero Vaz de Caminha ressaltava a boa índole dos indígenas e a predisposição para se converterem em bons cristãos. “O melhor fruto que dela (Terra de Vera Cruz) se pode tirar me parece que será salvar essa gente” (CAMINHA,1975).Na ótica dos três viajantes, mesmo de Hans Staden, que não era um agente religioso e sim um mercenário, que prestava serviços a navios mercantes, os indígenas, enquanto seres humanos, precisavam da salvação cristã, precisavam conhecer as doutrinas evangélicas que eles partilhavam.

Na narrativa dos percalços vividos durante a sua prisão e vivência entre os indígenas, o luterano alemão descreveu preciosos diálogos que manteve com os ameríndios, preocupado com a salvação desses pecadores. Numa temporada de chuva, os indígenas não podiam sair para pescar, um dos líderes pediu a Staden que pedisse ao seu Deus para parar a chuva e segundo o autor, milagrosamente Deus ouviu suas preces: “Pedi a Deus do fundo do meu coração que mostrasse o seu poder...disse então o selvagem Parwaa agora estou certo de que falaste com o teu Deus. E apanhamos alguns peixes.”(STADEN,2006, p.119).Certamente, o luterano germânico lembrou de um dos milagres de Jesus, que alimentou com dos pãezinhos e dois peixinhos a multidão que lhe seguia na Galileia.

O franciscano Thevet, nas suas tarefas missionárias, visitava periodicamente os indígenas. Por ocasião da enfermidade de um morubixaba, chefe e sacerdote indígena, o

franciscano tentou cura-lo com orações e remédios locais, que na sua concepção eram muito eficazes, pois eram feitos de plantas nativas. Como as febres não cediam e instado pelo religioso pediu um milagre: “O morubixaba do País Pindauçu, foi acometido por uma febre rebelde e prometeu se fosse curado honrar a Tupã. Andar com as roupas iguais às tuas... ao restabelecer-se o senhor de Villegagnon deliberou batizá-lo.” (THEVET, 1987, p.121,122). Uma conversão espetacular, certamente o líder indígena foi batizado no rito católico, nesta altura Villegagnon já havia transitado de volta ao Catolicismo.

Conforme relato de Thevet, navios franceses costumavam levar crianças indígenas para a França. Além do exotismo de mostrar um ameríndio ou transforma-lo num agente que faria os contatos mercantis entre franceses e os habitantes da nova terra, era também uma forma de tentar cristianiza-los. “O menino foi batizado e criado em Ruão, onde se casou e tornou-se homem de bem. Então já com 22 anos resolveu voltar a terra natal em um dos nossos navios”. No seu retorno, infelizmente foi massacrado por um grupo indígena inimigo. Porém o narrador manteve seu relato heroico, similar aos dos mártires cristãos: “Deus deu-lhe forças para que, durante este massacre, ele demonstrasse sua fé em Jesus Cristo, um só Deus em trindade.. E assim morreu o inditoso rapaz nas mãos dos selvagens, mas como bom cristão”.(THEVET,1978,p.136).

Designados como contrabandistas pelos portugueses, bem antes da invasão da França Antártica em 1555, os franceses já faziam largamente o tráfico de pau brasil, que alimentava a indústria têxtil de Rouen. No seu artigo sobre Montaigne e o Brasil, Fank Lestringant cita “a entrada solene do rei Henrique II em Rouen, a 1 de outubro de 1550,pretexto para exibição, à beira do Sena, das riquezas da vida selvagem, com a ajuda de 50 índios e 250 marujos nus e pintados de jenipapo, apresentou uma festiva demonstração dessa familiaridade já antiga com o Novo Mundo”(LESTRINGANT,2006,p.536). O jovem indígena morto na Baía de Guanabara citado por Thevet, bem que poderia ser um dos que participaram do séquito real em Rouen.

Como um bom calvinista, soldado de Cristo, Léry viera à França Antártica com o objetivo de servir a Deus, doutrinando franceses e indígenas. Nos seus relatos descreveu a metodologia de abordagem que utilizava para converter os indígenas que viviam na Baía de Guanabara. Segundo ele, se os selvagens abandonassem os “trapaceiros caraíbas” poderiam usufruir das mesmas graças que os cristãos gozavam. “E para que bem compreendessem os motivos da perdição do homem, tanto quanto para prepara-los para receberem Jesus Cristo, falei-lhes numa linguagem chã durante mais de duas horas, com

exemplos e expressões tirados do seu conhecimento cotidiano.”(LÉRY,1980,p.218).A pregação protestante, na ótica de Lery era portanto, inteligível para todos e a linguagem deveria ser apropriada aos saberes da comunidade.

Não por acaso o livro *Viagem à Terra do Brasil*, escrito pelo jovem sapateiro francês, foi considerado a primeira etnografia sobre os povos indígenas do Brasil. A convivência com os Tupinambás, que lhe deram acolhida, quando da perseguição religiosa encetada por Villegagnon permitiram, de fato, viver com o outro, observando e registrando seus hábitos e costumes, mesmo não concordando com o que a ética calvinista, norteadora de sua visão de mundo, considerava pecaminoso.

Em permanente disputa com o pensamento católico, Lery afirmou que “aproveitamos a oportunidade para falar a esses selvagens do Deus verdadeiro”. Conforme seu relato alguns aceitaram a sua mensagem e “Ficaram os nossos tupinambás tão abalados que não só prometeram seguir os nossos ensinamentos e não mais comer carne humana, mas ainda se ajoelharam conosco enquanto rezamos. E um interprete lhes explicou o sentido de nossas preces. ”(LÉRY.1980,p.218). A catequese católica ou protestante condenou veementemente a antropofagia como um horrendo pecado.

A antropofagia ritual dos indígenas foi registrada pelos três viajantes europeus, como prática condenável e pecaminosa, contrária aos preceitos evangélicos. Hans Staden, na situação de prisioneiro dos indígenas, sabia que o seu destino fatal seria a morte, com ou sem antropofagia, ocupou-se largamente de descrever o processo, com minudências. Num diálogo com o chefe Konian.Bebe, que preparava o sacrifício de vários inimigos, numa aldeia próxima a Baía de Parati, tentou dissuadi-lo do crime, em resposta o chefe indígena ofereceu-lhe uma perna humana, retirada de um cesto. Foi dura a réplica do alemão luterano: “somente um animal irracional devora o outro, como podia um homem devorar o outro? “(STADEN, 2006. P.114). Os indígenas praticavam a antropofagia entre os guerreiros inimigos, para incorporar a força dos mesmos.

Thevet fez uma densa descrição das práticas antropofágicas dos indígenas brasileiros, argumentando que a motivação maior para o prisioneiro ser devorado era um sentimento de vingança. Frei André presenciou o sacrifício de alguns prisioneiros e censurou a “um desses carrascos a crueldade de sua ação, replicou-me ele pronta e indignadamente, dizendo que nós, sim é que deveríamos nos envergonhar de perdoar os nossos prisioneiros de guerra. Melhor faríamos se os matássemos não lhes fornecendo oportunidade de iniciar outra guerra contra nós” (THEVET, 1978, p.133).

Jean de Lery, conforme sugere alguns tradutores, em muito se aproveitou do texto de seu contemporâneo Thevet, porém criticou, duramente, as fantasias dos relatos e de seus mapas, sem cita-lo, mas se reportando ao seu livro *Cosmografia Universal*. “ Quem tais coisas escreveu dos selvagens do Brasil era pessoa ignorante do assunto que tratava”.(LÉRY,1980,p.203). Ao descrever os rituais de sacrifício humanos, manteve a mesma postura de indignação e suas tentativas de convencer os executores do barbarismo. Relatou como tentou livrar um jovem prisioneiro, porém sem sucesso. “Era nosso dever salva-lo, tanto mais que nos movia a compaixão, a sua qualidade de cristão e o seu nome Antônio.” (LÉRY, 1980, p.202).

O dualismo cristão que opunha o bem ao mal, representados em Deus e o Diabo tão corrente na literatura medieval, também estava presente na mentalidade desses viajantes. Durante o século XVI a ideia de pecado, de erro presidido pelo inimigo de Deus e dos homens, perseguindo e tentando os cristãos perpassou tanto o campo católico, quanto o protestante. A crença em Satanás e em espíritos maléficos que se apoderavam dos homens e mulheres encontrou eco nas terras Brasilis. Segundo Jean Delumeau, “o medo do Diabo e dos malefícios, povoaram as mentes da humanidade nos séculos XVI e XVII” (DELEMEAU, 1989, p.65).

Os indígenas acreditavam num espírito chamado Anhangá, de imediato, o luterano Staden, o identificou com o Diabo cristão e os caraíbas, os sacerdotes morubixaras, como os seus representantes na terra. O espírito vagabundo, o ser errante, conforme tradução de Theodoro Sampaio, segundo Staden perturbava a vida dos ameríndios, que evitavam a noite escura para não ser atacados, os indígenas tinham “medo do diabo, a que chamam Ingange e ao qual veem muitas vezes” (STADEN, 2006, p.140). Conforme a historiografia cristã, o Diabo tentou a Jesus Cristo e a seus discípulos. Na literatura reformada, persistiu a figura do opositor de Deus, o qual atormentou a Martinho Lutero, que chegou a arremessar um tinteiro no tentador personificado.

Discorrendo sobre a forma como evangelizava os indígenas Lery, num processo de identificação, reconheceu em Anhangá o Diabo perseguidor e inimigo dos homens. Segundo ele, Deus protegia os cristãos, bem como a todos os que o aceitassem obedientemente “que por esse motivo não temíamos os tormentos de Anhangá (aygnon) nem nesta vida nem na outra” (LÉRY, 1980, p.218). Narrando sobre as crenças dos ameríndios, o sapateiro francês foi enfático: “os americanos são realmente atormentados por espíritos malignos, pois nunca seria possível que paixões humanas, por mais violentas que fossem pudessem afligi-los a tal ponto, aliás, se não fosse pregar no deserto poderia citar aqui o que diz o Evangelho, dos endemoninhados que foram curados pelo filho de Deus” (LÉRY, 1980, p.218).

Na ótica do franciscano Thevet, os infelizes ameríndios por não terem o conhecimento de Deus eram vítimas de ilusões e das perseguições do maligno. Segundo o francês, “esses pobres americanos deparam muitas vezes com um determinado mau espírito que ora assume uma forma, ora outra. Chamam-no de Anhã. Esse demônio persegue-os frequentemente, de dia e de noite, atormentando não só as almas, mas também-e especialmente- os corpos.” Com um pensamento similar ao seu conterrâneo huguenote, frei Thevet achava que era fantasia, até que presenciou um fato: “vi pessoalmente um cristão exorcizar este mau espírito simplesmente invocando e pronunciando o nome de JESUS CRISTO” (THEVET, 1978, p.115).

Os viajantes cristãos nos seus relatos deixaram antever diálogos e aproximações dos mitos e textos sagrados do Cristianismo com a religiosidade indígena Xamânica, denotando uma visão intercultural, numa tentativa de compreender o outro, seu interlocutor e ao mesmo tempo evangeliza-lo. Os indígenas cultivavam sonhos e visões, similares ao profetismo bíblico. Hans Staden, narrou como os indígenas dançavam para os seus ídolos, mas também relatou a solicitação dos ameríndios para cura-los de algumas enfermidades e como poderiam saber como os inimigos se preparavam para os combates: “Os selvagens estavam muito contentes comigo, porque eu lhes anunciara, por acaso que os inimigos viriam ao nosso encontro e porque eu tinha adivinhado isso, disseram que eu era melhor profeta que o maraká. (chocalho sagrado)” (STADEN, 2006, p.113).

A universalidade da mensagem cristã, do poder divino para salvar a humanidade era uma das preocupações dos teólogos cristãos e dos humanistas do século XVI. Lery em suas observações pensava que os indígenas também foram alcançados com a mensagem pregada no Evangelho: “Considero com melhor fundamento a passagem de S. Paulo sobre os apóstolos, no salmo 19: ‘ A sua voz percorreu toda a terra e suas palavras chegaram às

extremidades do mundo””. O jovem sapateiro respondeu com um argumento retórico: “Ora, se perlustraram realmente países longínquos e desconhecidos, qual a inconveniência de acreditar-se que alguns deles tenham estado na terra desses bárbaros? Isso seria até um esclarecimento para as palavras com que Cristo declarou que o Evangelho seria pregado em todo mundo.” (LERY, 1980, p.219).

Nos diálogos que o huguenote Jean de Lery travou com os Tupinambás a preocupação com a universalidade e a propagação das doutrinas evangélicas e a salvação dos ameríndios foi uma constante. Na sua ótica protestante opinou: “devo, entretanto declarar que em nosso tempo já vi proclamar-se a palavra de Deus até nos antípodas, donde resulta que além de responder assim às objeções erguidas contra tal trecho mais culpados serão ainda os selvagens ante o Juízo Final” (LERY, 1980, p.219). Completou o seu argumento com a opinião de um indígena. “A arenga (de Lery) muito nos lembra o que ouvimos de nossos avós, Isto é, que há muito tempo um mair veio a este país e com as mesmas palavras procurou a persuadir-nos a obedecer a vosso Deus. O texto muito se aproxima, na letra, do que dizem e praticam os nossos tupinambás...” (LÈRY, 1980 p.219).

A universalidade do dilúvio de Noé, narrada no texto veterotestamentário também compôs a narrativa dos viajantes europeus. O luterano Staden não estava preocupado com as disputas teológicas dos franceses, porém, discorrendo sobre as crenças dos ameríndios, ressaltou a presença do maracá, como um ídolo, cuidado e reverenciado pelos Pajés. O chocalho, segundo o viajante alemão era muito bem tratado: “Dá-lhe comida e lhe pede tudo o que precisa, tal como nós fazemos com o verdadeiro Deus”. Prosseguindo na sua narrativa, afirmou que eles nada sabiam do verdadeiro Deus. Quanto à existência do mito diluviano entre os indígenas expressou dúvidas e registrou: “ Dizem que houve, uma vez, uma grande enchente em que se afogaram todos os antepassados e que alguns se salvaram em uma canoa, outros em árvores altas, o que penso deve ter sido o dilúvio.” (STADEN,2006, p.154).

O franciscano André Thevet registrou, além das árvores a eficácia dos remédios fabricados com as plantas, os conhecimentos que os indígenas possuíam e que se relacionavam com os mitos bíblicos. Quanto à narrativa do dilúvio assegurou que “foi o Grande Caraíba, à noite enquanto dormiam, algum tempo depois do dilúvio, que eles dizem ter ocorrido em priscas eras...as águas subiram tanto que chegaram a cobrir até as montanhas mais altas dessa terra. Acreditam nisso tão firmemente , quanto nós no que se refere aos fatos narrados nas Escrituras Sagradas ”. (THEVET, 1978, p.172). A Bíblia era

a referência primordial, além dos filósofos antigos, constantemente citados no seu livro tão singular.

O religioso francês Thevet, observou a importância desse conhecimento tradicional dos indígenas, transmitido oralmente por gerações e o papel relevante dos anciãos indígenas em transmiti-los, comparando-os com os mestres do seu mundo intelectual europeu. Um importante aspecto do intercuro intercultural, apesar de todas as referências feitas à ignorância dos naturais da terra. “Ouvindo um desses anciãos, a gente pode até confundi-lo com um pregador ou mestre de cátedra...” (THEVET, 1978, p.172).

Lery, como observador participante, foi testemunha de muitas festas e danças dos ameríndios, registrando suas canções em pauta e com letra no seu texto. O transbordamento das águas que inundaram a terra aparecia, segundo ele em forma de cântico: “Celebravam ainda em suas canções o fato das águas terem transbordado por tal forma em certa época, que cobriram toda a terra, afogando todos os homens do mundo, à exceção de seus antepassados que se salvaram trepando nas árvores mais altas do país. Este último ponto muito se aproxima das Santas Escrituras, tive a oportunidade de ouvir inúmeras vezes” Ao aproximar o relato dos indígenas do texto bíblico acrescentou Lery com argúcia:” verossímil que de pais a filhos ouvissem contar alguma coisa do dilúvio universal e do tempo de Noé e tivessem deturpado a verdade... isso é tanto mais natural, não tendo nenhuma espécie de escrita.” (LÉRY, 1980 p.216). De forma similar ao seu conterrâneo francês católico.

A crença na existência de um herói mítico civilizador, uma divindade que criou o universo, presente na tradição judaico-cristã foi registrada pelos viajantes europeus como uma entidade divina que se reproduzia no pensamento dos ameríndios. Staden relatou um diálogo com os indígenas sobre o hábito do corte dos cabelos como o dos frades e para sua surpresa “responderam-me que seus antepassados a tinham visto num homem que se chamava Meire Humane e que tinha feito muitos milagres entre eles; e entendiam que tivesse sido um profeta ou apóstolo” (STADEN, 2006, p.154). Conforme estudos mais recentes, provavelmente se tratava de Maire Zumane, um misterioso personagem que aparecia entre populações ameríndias, como legislador e mestre, que lhes ensinou como plantar, como viver em comunidade. No Paraguai tem a designação de Pay Zomé. Darci Ribeiro, (1982) em suas pesquisas antropológicas, referiu-se à Maira, como uma divindade cosmogônica entre os indígenas do norte do Brasil.

Na perspectiva de André Thevet, na sua ignorância da verdadeira religião, os ameríndios não eram totalmente desprovidos de crenças: “Não existe nação tão bárbara

que não possua, por instinto natural, uma crença religiosa qualquer e alguma ideia da existência de Deus...a mão do Artífice Supremo . (THEVET, 1978, p.99).Os indígenas brasileiros “ mencionam um Grande Ser, cujo nome em sua língua é Tupã, acreditando que viva nas alturas um grande senhor que troveja e faz chover.Talvez Deus para eles fosse o profeta que lhes ensinou a plantar as raízes” (THEVET, 1978,p.99).Se referiu a Zumé Meire, o grande senhor.

O huguenote Jean de Léry, narrou como os indígenas temiam as forças da natureza e retomou o argumento de Thevet, citando o filósofo romano Cícero: “Quando ouvem o trovão são levados por uma força irresistível a temê-lo, podemos deduzir que não só se verifica assim a verdade do axioma de Cícero de que nenhum povo existe sem alguma noção de divindade.” Prosseguindo no seu a argumento Lery citou textos bíblicos sobre a criação do mundo e a sustentação do universo e assegurou que os indígenas, “embora não confessem francamente, estão convencidos da existência de alguma divindade, portanto, não podendo alegar ignorância não estarão isentos de pecado” (LÉRY, 1980 p.209).

A crença na imortalidade da alma, como parte do corpus doutrinário cristão, foi tema de vários debates teológicos, como um pressuposto para a salvação ou danação eterna, concepções aceitas tanto por católicos, quanto pelos reformados. Segundo Hans Staden, os maracás ou tamarakás, eram ídolos cultuados pelos indígenas, que além de servirem como instrumento para chamar os espíritos na floresta, ou adivinhar e fazer os presságios sobre a guerra, “pode trazer o espírito dos mortos em sonhos.” (STADEN, 2006, p.126). O luterano alemão, diante da iminência da morte de um prisioneiro maracajá, que tinha algum conhecimento do Cristianismo e também da possibilidade dele mesmo ser sacrificado pelos indígenas, consolou a si mesmo e ao companheiro do infortúnio com a expectativa da outra vida, pós-morte: “Disse-lhe que não se afligisse porque, se lhe comiam a carne, sua alma ia para outro lugar, aonde vão também as almas da nossa gente, e ali há muita alegria” (STADEN, 2006, p.97).

Frei André Thevet, como um bom católico, combatia o ateísmo e defendia que todas as criaturas foram criadas pela mão de Deus. Em um dos seus diálogos com os ameríndios, inquiri-os a respeito da morte e obteve a seguinte resposta: “os selvagens julgam que a alma a que chamam de *cherepicouare* seja imortal. Ouvi deles mesmo quando lhe indaguei acerca do que aconteceria ao seu espírito depois da morte. As almas dos que corajosamente lutaram contra seus inimigos seguem em companhia de várias

outras para locais aprazíveis: bosques, jardins, pomares.” (THEVET, 1978, p.1 21). Para Thevet, os indígenas também acreditavam no Paraíso eterno nas cidades celestiais.

Na perspectiva do fervoroso huguenote Jean de Lery, os habitantes das terras brasileiras, apesar de ignorarem as verdades bíblicas, de viverem nas trevas da idolatria cultuando ídolos, tinham alguns sentimentos religiosos, não viviam apenas a materialidade da vida cotidiana: “Acreditam na imortalidade da alma, o trovão a que temem e dos espíritos malignos que os atormentam, mostrarei como essa semente de religião (se é que tais práticas dos selvagens possam merecer tal nome) brota e não se extingue neles, não obstante as trevas em que vivem.” (LERY, 1980 p.209). A possibilidade dos indígenas conceberem a imortalidade da alma era condição precípua para a catequese cristã em geral, especialmente para a recepção da mensagem calvinista, tão arraigada à ideia de céu e inferno eternos.

As relações entre católicos e reformados: visão da intraculturalidade

Os três viajantes que ora analisamos viveram os agitados anos de uma centúria de homens inquietos, que se lançaram aos mares em busca de terras remotas, que questionaram verdades secularmente estabelecidas, quer no campo do sagrado ou do mundo profano. Staden, Thevet e Lery são lídimos representantes do turbulento século XVI, os quais viajaram para as Terras Brasilis trazendo em sua bagagem mental e cultural este mundo europeu em ebulição, que inventou um Novo Mundo, em oposição a si mesmo como o velho mundo, sombrio e lúgubre, em busca do Paraíso Perdido e ensolarado nas selvas americanas. Uma Europa dividida entre católicos e protestantes, que vivia tensas relações de intraculturalidade, de diversas concepções no interior do que se designou cultura europeia ou ocidental cristã.

Não sem motivo o marinheiro aventureiro Hans Staden, solicitou um prefácio de seu livro *Viagem ao Brasil* a um renomado médico, Doutor Johann Dryander e dedica seu livro ao Príncipe de Hessen, autoridades que dariam credibilidade à sua narrativa. “Para que sua alteza não duvide de mim, como se eu estivesse a contar coisas mentirosas, queria oferecer a Vossa Graciosa Alteza, em minha própria pessoa, uma garantia para este livro” (STADEN, 2000, p.24) escreveu o corajoso marinheiro de Hessen. Dentre as diversas narrativas fantasiosas que existiam naquele momento sobre as terras ignotas, Staden não queria ser confundido como mais um escritor de lendas maravilhosas.

Por outro lado, o prefácio do médico de Marburg é uma peça literária renascentista, preocupada com os avanços da ciência, com as demonstrações das novas experiências

astronômicas, mas também com a filosofia humanista e a crítica teológica, proveniente da divisão da cristandade. Citou o cientista alemão as antípodas, tal qual Lery e sem pestanejar as críticas de Erasmo de Roterdam à Igreja Católica, exaradas no seu livro *Colóquios*. As querelas entre a Igreja Católica e os Reformados aparecem como ironia das promessas aos santos nunca cumpridas “segundo o costume católico, fazem votos a este ou aquele santo de fazer romaria ou penitência” (STADEN, 2000, p.30). Uma contundente crítica, seguindo o estilo luterano.

Para entendermos a disputa da memória histórica sobre a França Antártica entre o católico franciscano André Thevet e o protestante calvinista Jean de Léry é necessário esclarecer, mesmo que de forma resumida, a proposta dos invasores franceses da França Antártica à Baía de Guanabara em 1555. Já no prefácio do seu livro *Viagem a Terra do Brasil*, Lery avisou aos leitores que o texto de Thevet intitulado *As Singularidades da França Antártica* “se apresenta prenhe de mentiras e de calúnias” O conflito religioso que resvalou em quase um século de guerras fratricidas na Europa se transplantou para as terras Brasilis, no interior da Baía de Guanabara. Após desqualificar os votos de pobreza franciscana de Thevet, refutou o seu texto da *Cosmografia*, onde afirmou que os huguenotes fizeram uma sedição contra Nicolau Villegagnon, pois segundo o calvinista ele já não estava no Brasil e sim em Paris, muito menos se encontraram na colônia brasileira em qualquer momento. “Queria mentir cosmograficamente, isto é, para todo o mundo” (LÈRY, 198 p.38).

O protestantismo dividiu a França em dois aguerridos partidos: os huguenotes, como eram designados os protestantes calvinistas e os católicos protegidos pela rainha Catarina de Médicis. Os protestantes que permaneceram no território francês enfrentaram sangrentas guerras em nome da fé reformada. Outros grupos, dentre eles a congregação de João Calvino refugiou-se na Suíça, em Genebra, fugindo das perseguições. Em decorrência de sua atividade teológica, de sua “lucidez autoritária” (GARRISON, 1991, p. 161-173). O reformador francês publicou em 1535 *Institutus Christiana*, um verdadeiro tratado doutrinário e ético para forjar um novo cristão, um soldado de Cristo pronto para a batalha espiritual, um predestinado pelo Senhor dos Exércitos para salvar a humanidade das garras do inferno, do império do Diabo.

Em meio à expansão europeia, as guerras religiosas entre católicos e protestantes conflagrou a Europa. Cindida a cristandade em dois blocos antagônicos, durante quase um século as guerras religiosas, decorrentes de disputas teológicas mescladas por fortes interesses econômicos e políticos, também repercutiram no Novo Mundo recém-

descoberto. A burguesia protestante francesa premeida pelas perseguições religiosas e a necessidade de novos mercados amalgamou dois propósitos na empresa colonial denominada França Antártica: mercantis e espirituais. Ao mesmo tempo em que saqueavam os produtos coloniais, buscavam refúgio para “estabelecer o verdadeiro serviço de Deus, entre os franceses que para aí haviam se retirado como entre os selvagens que habitam esses países” (LÉRY, 1980, p.31).

O território colonial brasileiro tornou-se palco das guerras religiosas decorrentes da Reforma do século XVI. Com o apoio do almirante Gaspar de Coligny, um dos chefes do partido huguenote, Nicolau de Villegagnon montou uma esquadra em direção ao “país longínquo onde pudesse livremente servir a Deus, de acordo com o evangelho reformado, mais ainda preparar um refúgio para todos os que desejassem fugir às perseguições”. (LÉRY, 1980, p. 55) Em novembro de 1555 aportou na Baía de Guanabara a frota de Villegagnon,

Nicolau Villegagnon, de imediato, buscou estabelecer uma comunidade religiosa reformada na sua colônia francesa na Guanabara. Em carta ao reformador João Calvino solicitou a vinda de pregadores e teólogos para converter os indígenas e pastorear os huguenotes que o acompanharam na aventura atlântica. A Igreja de Genebra enviou “os ministros do evangelho Richier e Chartier”, bem como o jovem discípulo Jean de Lery. “Dir-se-ia que as lutas entre papistas e huguenotes também ocorriam no campo do registro histórico que ambos empreenderam sobre a efêmera, colonização francesa no Rio de Janeiro do século XVI”. (SILVA, 2009, p.68).

Os pregadores calvinistas foram recebidos por Villegagnon em 1557 e deixaram clara a finalidade que os trouxera à Guanabara: “a causa principal que nos movera àquela viagem e a passar o mar em meio a tantos perigos para ir ter com ele e aí erigimos nossa igreja reformada, concorde com a palavra de Deus”. (LÉRY, p. 53 -54) As ambiguidades e vacilações doutrinárias que grassavam a Europa repercutiam na França Antártica. “Era um tempo de lealdades e fidelidades que chegavam ao limite da morte: soldados de Calvino e do Papa estavam dispostos a matar e a morrer pelas suas crenças”. Disputas teológicas fatalmente resvalavam para a violência. “Pressionado pelos acontecimentos fratricidas da França, ou senso de oportunidade, o calvinista Villegagnon arrepende-se de sua heresia e voltou às hostes católicas, disposto a trazer ao regaço da Igreja Católica Romana os trãsufugas huguenotes”. (SILVA, 2009, p.69).

A Confissão de Fé, de caráter calvinista, seguida pelos huguenotes na colônia francesa da Guanabara foi usada como peça no processo de condenação dos pregadores

franceses. Os que ficaram na Guanabara “Villegagnon fel-os comparecer à sua presença apontando para a Confissão de Fé que segurava em suas em uma das mãos, perguntou-lhes si fora escripta e assignada por elles e si estavam promptos a sustentá-la. Todos lhe responderam na afirmativa” (CRESPIN, 1917, 47). Inquiridos por Villegagnon, os calvinistas reafirmaram as suas doutrinas reconhecendo-as como “extrahyda das Santas Escripturas” e não voltariam atrás mesmo que “lhes custasse a vida”. Todos receberam grilhões nas pernas e foram mortos.

A catequese calvinista na Guanabara encerrou de forma dramática e Villegagnon, vencido pelos portugueses, retornou à França, em 1559. O almirante francês foi apelidado pelos protestantes o Caim da América. Em 1566 o Governador-Geral Mem de Sá expulsou definitivamente os franceses do Rio de Janeiro. Os hereges calvinistas foram silenciados e o monopólio da fé católica voltou a reinar na colônia, pelo menos até o século seguinte quando holandeses reformados invadiram e ocuparam o território do nordeste no Brasil colonial, sendo expulsos em 1654. Apenas no século XIX calvinistas reapareceram no território nacional. (SILVA, 2009, p.68).

Os livros de Jean de Lery e de André Thevet tiveram uma forte repercussão na Europa, instigando teólogos e filósofos a pensarem na natureza humana a partir da provocação e dos questionamentos da vida dos ameríndios. O filósofo Montaigne no seu livro *Ensaio* dedicou um capítulo especial aos Canibais do Brasil, “uma apologia dos antropófagos livres do Brasil nos quais revivem a idade de ouro dos antigos e a republica ideal sonhada por Platão e Plutarco”. (LESTRINGANT, 2006, p.522). Montaigne era dono de uma vasta biblioteca sobre a América, além dos livros teve informações precisas sobre a França Antártica e o Atlântico. Contou ainda, com um interlocutor privilegiado: “Um dos criados do castelo de Montaigne tinha estado no Brasil na juventude, uns dez ou doze anos entre os Tupinambá, na época da França Antártica.” (LESTRINGANT, 2006, p.520).

Para Certeau, o livro de Lery é uma etnologia que inaugura o pensamento moderno. “Uma hermenêutica do outro. Transporta para o novo mundo o aparelho exegético cristão, que nascido de uma relação necessária com a alteridade judaica, foi aplicado, alternadamente, à tradição bíblica, á antiguidade grega ou latina, ou as muitas outras totalidades ainda estrangeiras.” (CERTEAU, 1982, p.222). Na perspectiva da interculturalidade a alteridade e o diálogo com o outro são fundamentais.

Considerações finais

Os livros de Jean de Lery e de André Thevet tiveram uma forte repercussão na Europa, instigando teólogos e filósofos a pensarem na natureza humana a partir da provocação e dos questionamentos da vida dos ameríndios, da vida natural dos americanos, habitantes do Novo Mundo.

Os três viajantes europeus eram cristãos e reconheceram o Cristianismo como a verdadeira religião, na sua vertente católica no caso de André Thevet ou protestante representado pelo luterano Hans Staden e o calvinista Jean de Lery. Convém ressaltar, que a verdadeira religião em oposição à religiosidade Xamânica seguida pelos ameríndios. Cada um ao seu modo criticaram os conflitos religiosos na Europa, porém como presas desta conjuntura de intolerância religiosa reproduziram as querelas nas terras da Colônia Portuguesa.

Nas experiências da sociedade colonial, intercursos culturais foram analisados a partir da categoria interculturalidade, como resposta dos contatos e a aproximação entre seguidores do Cristianismo e das Religiões Xamânicas dos Indígenas, permitindo relações interculturais entre homens e mulheres, que viviam a sua religiosidade, às vezes multifacetadas, nem sempre prescritas nos cânones eclesiásticos. Dando origem a uma religiosidade plural, apesar da hegemonia do Catolicismo. A catequese cristã deu frutos, criou resistências, desenraizamentos, mas europeus e indígenas construíram possibilidades de diálogo intercultural.

Currículo resumido

Doutora Elizete da Silva. Professora Titular Plena, Docente do Mestrado em História e Coordenadora do Centro de Pesquisas da Religião da Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia. Doutoranda da Universidade de Évora. Pesquisadora e autora de livros e artigos sobre grupos religiosos no Brasil. Membro da Associação Brasileira de História das Religiões e do Grupo de Trabalho História das Religiões e Religiosidades da Associação Nacional de Professores Universitários de História do Brasil.

Bibliografia

- CAMINHA, Pero Vaz de. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. São Paulo. Museu Paulista. 1975.
- CERTEAU, Michel De. *A Escrita da História* Rio de Janeiro. Forense Universitária. 1982.

- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Lisboa Difel. 1990.
- CRESPIN, Jean. *A Tragédia da Guanabara*. Rio de Janeiro, Typo-Lith Pimenta de Mello & C. 1917.
- DELEMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente. (1300-1800)* São Paulo. Companhia das Letras. 1989.
- GARRISON, Janine. *Protestant Du Midi – 1559 – 1598*. Toulouse. Privat. 1991.
- GODET, Rita e Dorea, Juraci. *Jorge Amado em Letras e Cores*. Feira de Santana, UFES Editora. 2014.
- HOLANDA, Sergio Buarque. *Visão do Paraíso*. São Paulo. Brasiliense. 1992.
- LÉRY, Jean. *Viagem à Terra do Brasil*. Belo Horizonte Itatiaia, São Paulo, EDUSP. 1980.
- LESTRINGANT, Frank. *O Brasil de Montaigne*. Revista de Antropologia. São Paulo, USP, v. 49, n.2 2006.
- MATTOSO, José. Antecedentes Medievais da Expansão Portuguesa. IN BETHENCOURT, Francisco CHAUDHURI (org.) *História da Expansão Portuguesa*. Navarra, Temas e Debates e Autores, 1998.
- RIBEIRO, Darcy. Os Índios e a Civilização. *A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Petropolis. Vozes. 1982.
- SALE, Kirpatrick, *A Conquista do Paraíso Cristóvão Colombo e seu Legado*. Rio de Janeiro. Zahar. 1992
- SANTOS, Boaventura S. *Por Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos*. Revista Critica de Ciências Sociais. n.48.1997,
- SILVA, Elizete da. Calvinistas em Terras Tropicais. IN Negro, Antonio, SOUZA, Evergton, BELLINI, Ligia. *Tecendo Histórias Espaço, Política e Identidades*. Salvador. EDUFBA, 2009.
- STADEN, Hans, *Viagem ao Brasil*. São Paulo. Martim Claret, 2006.
- THEVET, André. *As Singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo. 1978.
- VILLEGAGON, Nicolau. IN *Franceses no Brasil*. Rio de Janeiro. Fundação Darcy Ribeiro. 2009.