

Romances indígenas, amores de índios: leituras (pouco) edificantes da alteridade ameríndia

Humberto de Oliveira

Resumo: Este trabalho pretende descrever algumas representações da alteridade indígena em duas personagens que integram o imaginário das Américas. Do Canadá, tomarei a figura do chefe indígena canadense que lideraria a mais importante confederação das tribos contra o domínio britânico, a partir da narrativa *Pontiac, l'amour et la guerre*, de autoria do escritor ameríndio de origem Cree Bernard Assiniwi. Do Brasil, a figura escolhida é Paraguaçu, filha do chefe indígena Tupinambá que é ofertada por seu pai ao português Diogo Álvares Correia, o Caramuru, o qual a leva à França, onde será batizada, tendo como madrinha a esposa de Jacques Cartier, da qual receberá o novo nome, Catarina. Casada com o Caramuru, serão suas filhas as fundadoras de parte das elites mestiças baianas e brasileiras.

Résumé: Ce travail décrit certaines représentations de l'altérité amérindienne, à partir de deux personnages qui font partie de l'imaginaire des Amériques. Du Canada, j'utiliserai la figure du chef indien qui a pris la tête de la plus importante confédération des tribus contre la domination britannique, telle que représentée dans le roman *Pontiac, l'amour et la guerre*, de l'écrivain amérindien Bernard Assiniwi, d'origine Cree. Du Brésil, la figure choisie est Paraguaçu. Fille d'un chef indien Tupinambá, elle est offerte par son père au portugais Diogo Álvares Correia, le *Caramuru*, lequel l'emène en France où elle sera baptisée; sa marraine, qui n'est autre que l'épouse de Jacques Cartier, lui attribuera un nouveau nom: Catherine. Ses deux filles, issues de son mariage avec le *Caramuru*, seront à l'origine d'une grande partie des élites métisses bahianaises et brésiliennes.

A Alain Vuillemin

Introdução

Se é verdade que se aceita como incontestável a máxima rimbaudiana *Je est aussi un Autre*, e que não se pode negar as próprias “estranhezas” mesmo que não evidenciadas, ou até mesmo silenciadas, assim como nos mostram os estudos sobre o inconsciente, quer seja na perspectiva científica instaurada por Freud e Jung, ou na tradição de uma sabedoria oriental, o Outro

que aqui nos interessa é aquele definido por um pensamento etno e eurocêntrico que apreende a identidade como a busca da maior similitude possível, logo, devendo ser idêntica ao Mesmo, que se constituiria num modelo dominante, unicamente verdadeiro e válido.

Por isso, ao autoproclamar-se paradigma exemplar, a cultura branco-européia só poderia manter com as outras culturas uma relação de negação. Daí a legitimação da desapropriação e da usurpação de terras e territórios, bens e produtos, a imposição de uma língua e o abandono da outra (considerada inferior), a persuasão da inferioridade da cultura, da ineficácia das crenças, o caráter obsoleto dos valores autóctones (LÉVI-STRAUSS, 2001; FANON, 1983; MEMMI, 1985).

Rastrear representações da alteridade indígena, tanto a partir de um *corpus* constituído por narrativas literárias de escritores inscritos na tradição do realismo, quanto pela historiografia oficial, enfim, pelo que se costuma chamar de imaginário das Américas, é o intento deste trabalho. É importante registrar que parto da premissa de que tem sido através da literatura (e atualmente por outros meios de comunicação de massa, como a TV e o cinema) que as imagens do Outro – qualquer que seja o seu nome (mulher, negro, índio, árabe, africano, muçulmano, etc.) – têm circulado, disseminando-se nas mentes e corações e, de geração em geração, sedimentam-se, cristalizam-se por vezes em estereótipos aviltantes.

Dentre esses seres que oscilam entre a estranheza e a diferença, que sentem a força de sentimentos ambivalentes como a atração e a repulsa, está a figura do índio, que, no imaginário americano, foi ao mesmo tempo considerado como força auxiliar ou inimigo a ser eliminado para que o projeto de colonização tivesse êxito.

Seja no caso do etnocídio, com o apagamento das marcas étnicas diferenciadoras mais acentuadas (religião, língua, costumes, tradição), seja no caso do genocídio, com a morte física do Outro, o processo colonizador acionado iria reduzir drasticamente as populações indígenas, encerrando os sobreviventes em reservas ou enxotando-os para os espaços mais recônditos das florestas ou das periferias dos centros urbanos.

Embora a dizimação sofrida pelos indígenas, tanto pela força das armas quanto pela guerra bacteriológica, tenha se inscrito entre os genocídios dos mais violentos na história ocidental, podendo apontar para o lento e gradual desaparecimento das sociedades autóctones, deve-se ressaltar que estudos recentes comprovam um significativo crescimento das populações indígenas, tanto no Brasil quanto no Canadá, com a crescente colaboração de organizações não-governamentais que passam a servir de avalistas nas reivindicações dos autóctones perante os governos locais.

Por outro lado, a descrença e até mesmo uma certa impaciência ou desdém para com um Ocidente cujas características mais marcantes têm sido o desperdício e o desprezo pela natureza e pelo próprio homem, patenteadas em ideologias fomentadoras de ódios e exclusões, têm feito com que milhares de indivíduos, de modo pacífico e silencioso, rejeitem a fé cega nos conceitos de progresso e civilização e empreendam uma busca ao tradicional, ao arcaico, mesmo utilizando-se de equipamentos e serviços da mais alta tecnologia, como o computador e a Internet.

Uma significativa porção da humanidade, saudosa de uma ancestralidade ancorada na ligação do homem com o divino, busca estabelecer redes de articulações que levem a uma integração das partes com o todo, rompendo deste modo, o dogmatismo e o racionalismo, aproxima-se, mesmo se involuntariamente, das cosmogonias indígenas americanas da interdependência dos seres e da desierarquização das relações entre os homens e os demais seres vivos (CLASTRES, 1978; BOUDREAU, 1993; SIOUI, 1995).

Se, por um lado, qualquer estudo que pretenda contrapor-se às políticas de exclusão e de silenciamento tenha que recusar a reiteração das práticas já tentadas no passado que tinham por objetivo a idealização do indígena ao dotá-lo de atributos que seriam inerentes a um cavalheirismo branco-europeu e, desta forma, negariam humanidade ao índio enquanto ser humano concreto e portador de uma outra cultura, por outro lado há que se evitar obsessões essencialistas que condenam o ameríndio às armadilhas de uma exagerada etnicidade.

É certo que, tanto nas academias quanto nos grandes centros urbanos, a figura do estranho ou diferente tem se tornado uma presença marcante no cotidiano da cidade, que a todos recebe e integra em sua paisagem – ao preço mesmo da perda de sua identidade de origem, tendo o indivíduo que purgar o seu mais cruel desenraizamento (WEIL, 1979), até conseguir desenvolver e ancorar novas raízes na precariedade e na movência do cotidiano fugidío e transitório da cidade.

No entanto, para a grande maioria da população brasileira, canadense ou mesmo quebequense, o índio concreto, a reivindicar, sejam territórios ainda inóspitos sobre os quais se assenta grande parte da riqueza natural desses países, sejam vastas porções de terras agricultáveis em domínio secular de descendentes dos primeiros colonizadores, esse pleito soa como incomodativo e não-pertinente.

Exemplo marcante é o caso dos índios Pataxós, na Bahia, os quais oscilam entre uma considerável perda dos chamados traços distintivos de uma suposta identidade ameríndia – já não moram nas selvas, estão profundamente assimilados à cultura brasileira e lutam com dificuldades para uma recuperação da cultura, da língua e dos costumes tribais. Ou a criação da reserva Raposa do Sol, com o desmembramento de terras do estado de Roraima. Num caso como no outro, ora com velada repulsa, ora com ostensiva hostilidade, o senso comum – a “ciência desorganizada” – procura sempre apelar para uma suposta hierarquia de valores em que a cultura de base branco-européia seria a verdadeiramente válida.

Assim, para justificar a resistência em devolver territórios aos índios, tanto se pode alegar a perda da sua “essencialidade”, pois já estariam assimilados, quanto fazer uso daquela mesma suposição como sendo incompatível com a produção de riquezas. O fato mesmo de o índio canalizar suas energias físicas apenas para a busca da sobrevivência, evitando a acumulação de bens e riquezas materiais, já serviria de principal (e eficiente!) argumento para que não lhe sejam devolvidos os seus territórios, sob a alegação de que “não teriam o que fazer com tanta terra valiosa!”.

Quando se pensa na construção de uma nação, no que

representa em toda a sua dimensão esse projeto etnocêntrico, como foi a construção de uma nacionalidade brasileira ou canadense, penso que se pode, como Machado de Assis, num dos seus mais pungentes contos, “Pai contra mãe”, dizer que “a ordem social e humana nem sempre se alcança sem o grotesco, e alguma vez o cruel”¹. Eu só gostaria de acrescentar que, muitas vezes, a crueldade vem travestida de boas intenções, sobretudo quando se trata de tentar, a todo preço, afirmar a duvidosa superioridade da cultura branco-européia em seu suposto multiculturalismo.

Por outro lado, é preciso lembrar que o Ocidente vem sendo tentado a fazer do Outro um outrem, por sua dificuldade em aceitar a alteridade radical inassimilável, conforme demonstram Jean Baudrillard e Marc Guillaume:

Pour le dire simplement, dans tout autre il y a l'autrui – ce qui n'est pas moi, ce qui est différent de moi, mais que je peux comprendre, voire assimiler – et il y a aussi une altérité radicale, inassimilable, incompréhensible et même impensable. Et la pensée occidentale ne cesse de prendre l'autre pour l'autrui, de *réduire* l'autre à l'autrui. Réduire l'autre à l'autrui est une tentation d'autant plus difficile à éviter que l'altérité radicale constitue toujours une provocation et qu'elle est ainsi vouée à la réduction et à l'oubli dans l'analyse, la mémoire, l'histoire (BAUDRILLARD; GUILLAUME, 1994: 10).

A história (romanceada) de dois personagens da galeria dos chamados “construtores” de nacionalidades merecerá uma atenção especial, a começar por Pontiac, esse heróico chefe indígena canadense que lideraria um poderoso exército ameríndio, unificando 18 tribos contra o ocupante britânico, atraído depois pelos franceses, então seus aliados, e que mereceu um verbete da versão inglesa da Enciclopédia Britânica. Já no espaço brasileiro, nossa atenção se voltará para a figura de Catarina Paraguaçu, considerada um dos símbolos da mestiçagem. Ofertada por seu pai, um chefe tribal, a Diogo

¹ In: MORICONI, Italo. *Os cem melhores contos do século XX*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2001. p. 95.

Álvares, o Caramuru, ela “teria se tomado de amores pelo branco-europeu”, com o qual se casa. Recebida na França, onde seria batizada tendo por madrinha a mulher de Jacques Cartier, ela se torna uma “verdadeira dama cristã”, segundo a historiografia oficial. É esta imagem da “selvagem” que se transmuta em “cristã” (= civilizada) e que uma grande parte da intelectualidade local busca tornar um ícone do chamado “mestiçamento cultural e racial do povo baiano e por extensão do brasileiro”, que nos interessa discutir.

A abdicação do eu que se sabe o outro em dois retratos

1. Pontiac, ou o primeiro retrato e o olhar inconsolado do herói

Bernard Assiniwi é um intelectual indígena da nação Cree, engajado nas lutas pelos direitos dos índios e um produtor cultural de inigualável talento: é escritor, cantor, compositor, editor e tradutor para o francês de várias línguas indígenas. É dele uma biografia romanceada intitulada *L'Odawa Pontiac, l'amour et la guerre*. Esse é o quarto livro publicado na coleção Les Grandes Figures, dirigida por Louis-Martin Tard e cujo conselho editorial conta com nomes de peso da crítica literária e das culturas quebequense e canadense: Jacques Allard, Jean Provencher e André Vanasse. Os primeiros títulos publicados foram: *Marc-Aurèle Fortin, à l'ombre des grands ormes*, de Daniel Gagnon; *A. M. Klein, la réconciliation des races et des religions*, de Naïm Kattan, e *Chomedey de Maisonneuve, le Pionnier de Montréal*, de Louis-Martin Tard. Isso nos dá uma idéia de que nosso índio está muito bem acompanhado e recebe uma homenagem por seus feitos em prol do que seria a luta pela construção de uma canadianidade e de uma quebecidade nos territórios da antiga Nouvelle France.

O parágrafo que fecha o romance legitima essa homenagem prestada a um indígena, inserindo-o na galeria dos fundadores de uma canadianidade, ou seja, de uma cultura americana de base européia, com características híbridas que a

fazem distinta tanto da sua matriz europeia quanto das fontes autóctones que a influenciaram (MORISSET, 1980).

Obwondiag, dit Pontiac, fut le seul chef autochtone à pouvoir officiellement unir dix-huit nations afin de faire la guerre aux Anglais, au nom des Français du pays. [...] S'il avait eu davantage d'aide de ses alliés d'alors, les Français, le pays serait peut-être devenu entièrement francophone (OP²: 168).

Nas primeiras páginas, há uma explicação para essa ligação, esse elo tão forte que uniria o selvagem Pontiac aos franceses estabelecidos na América do Norte, a formarem um exército regular e lutar em contra a invasão britânica, defendendo territórios que estavam em poder de brancos que os haviam usurpado dos indígenas. Contemplando a carnificina decorrente da batalha na qual foram vitoriosos, Pontiac dirige-se aos seus amigos franceses, ao seu lado, num questionamento que ele mesmo não saberia responder:

Nous voilà de nouveau engagés dans cette guerre de frontière entre les Français et les Anglais. Nous sommes dépendants des Français depuis que nous avons adopté leurs mousquets, leur poudre à fusil, leur plomb, leurs couvertures de laine et leur rhum. C'est peut-être normal pour toi, Langlade, puisque tu es à moitié Français. Mais les miens et moi, qu'est-ce qui fait que les Français nous attirent tant? Est-ce parce que nous ne pouvons plus vivre sans ses biens et cette maudite boisson? Est-ce parce que les Français se mêlent à nous, [...]? (OP: 16).

A união das tribos em torno de uma Confederação das 18 Nações seria possível graças às estratégias implementadas por Pontiac, que se utilizará de muito da cultura branco-europeia, apropriando-se de conceitos e idéias e os reelaborando. Assim é que, para insuflar os ventos de uma revolta indígena, esse chefe ameríndio lançará mão do elemento transreligioso.

As migrações forçadas dos indígenas, os deslocamentos constantes que deviam fazer diante do complicado tabuleiro das guerras imperiais e também das guerras tribais, o próprio

² Ao longo deste artigo, utilizamos a sigla OP junto às citações da obra *L'Odawa Pontiac, l'amour et la guerre*.

imaginário indígena comportando a noção mítica de uma terra prometida, de um paraíso das boas caçadas, reino da fartura e da paz entre todos, essa idéia seria mobilizadora de tribos inteiras a partir de visões dos xamãs (CLASTRES, op. cit.). Um destes seria o “profeta de Delaware”, que teria seu discurso reapropriado e reelaborado por Pontiac, o qual faz as filtrações necessárias para que os indígenas, deixando ilesos os franceses, possam ser mobilizados para o combate aos ingleses, representativos da intransigência do branco-europeu.

Ce message doit être le même partout et les mots, comme les gestes, les silences et les inflexions de voix devaient être les mêmes, comme si Pontiac se multipliait pour être à plusieurs endroits à la fois. [...] Selon Pontiac, le mélange des sangs anish-nah-bék et français était une façon de renforcer les alliances et de fortifier les corps contre les maladies qui tuaient tant des leurs[...] (OP: 51-52).

[...] alors que le prophète Delaware préconisait l'extermination de tous les Blancs se trouvant sur leurs territoires, le chef de guerre ne mentionna que les “habits rouges” afin de protéger les Français, ses amis (OP: 86).

O herói de Assiniwi tem realçadas suas características mais indígenas, explorando os traços culturais mais significativos de sua indianidade. É através do discurso de circunstância e do seu caráter performático (BOUDREAU, 1993) que a personagem indígena dissemina o ideário da rebelião, mobilizando as mentes indígenas para a criação de um mundo de paz entre os homens, e para isso ele enxerta seu discurso com a visão profética do xamã da nação Delaware. E a mensagem profética indígena aproxima-se também daquela divulgada pela mensagem cristã da catequese transmitida pelos sacerdotes e sua promessa de garantia de um paraíso futuro.

Um dado surpreendente, porém, surge da narrativa de Assiniwi quando o narrador insere o conceito de mestiçagem no discurso político de Pontiac e, para legitimá-lo, cria a situação de um idílio amoroso entre o chefe indígena e uma branca, Angélique, que vai rejeitá-lo apesar de todas as promessas que o grande chefe lhe fará, oferecendo-lhe inclusive garantias de que

“Je ne t’ai jamais demandé de devenir Odawa. Tu es française et c’est uniquement ça que compte. C’est moi qui deviendrais français. C’est moi qui apprendrais ta langue et ta religion. Je n’aurai qu’une seule femme” (OP: 63 – grifos meus).

Longe de poder ser lida apenas como promessa amorosa de difícil cumprimento ou escondendo a vontade de jamais ser cumprida, dentro da tradição da sedução amorosa, essa passagem remete diretamente aos estudos de Frantz Fanon e a consciência do colonizado, esse indivíduo que, tendo internalizado os valores do dominador como válidos e universais, e sentindo-se em condições de subalternidade, busca legitimar-se sob o olhar do Mesmo imitando-o desesperadamente, ao preço da perda de sua própria identidade (FANON, op. cit.). Como os escravos negros pediam ao Senhor, de joelhos, que os tornasse brancos, lavando-os do pecado (que era visto como negro), nos primórdios da colonização americana nos Estados Unidos, esse herói indígena quer despir-se de sua identidade étnica para merecer o amor de uma mulher branca.

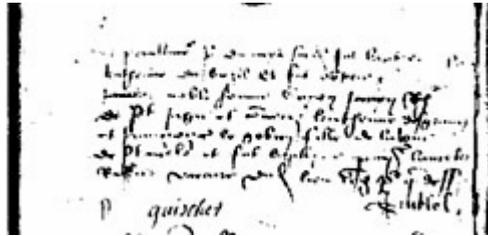
Talvez por isso Pontiac tenha sido retratado com uma expressão de incontida tristeza e inegável melancolia no olhar, que, ao meu ver, reflete bem a desterritorialização e o desenraizamento. O pintor parece vê-lo em sua crise existencial, em pleno mal-estar identitário: tendo assimilado os costumes dos brancos, utilizando-se de recursos e técnicas da cultura branca, Pontiac sabe que não há nenhum retorno a um suposto



tempo primordial e antevê o futuro ameaçador para seu povo, diante do avanço do processo de colonização nas terras americanas, espaço distópico para o indígena, confrontado à noção de progresso.

2. O segundo retrato: Catarina Paraguaçu e a busca da salvação

Levada por Caramuru, seu companheiro, à França, a índia Paraguaçu foi recebida com grande curiosidade em Saint-Malo, onde seria batizada com o nome cristão de Catherine du Brésil, em homenagem à sua madrinha, Catherine des Granges, esposa de Jacques Cartier.



É importante observar que Diogo Álvares Correia, o Caramuru, exercia na verdade o papel de elo e articulador entre e para as diversas culturas em fricção no Brasil. Aliado dos portugueses, a quem prestava serviços inestimáveis – e por isso seria posteriormente recompensado –, o fato de que ele e sua mulher viajem à França num navio corsário francês indica também que ele se comportava como um verdadeiro embaixador, negociando posições e mercadorias também em benefício da tribo na qual vivia, então, com grande desenvoltura.

Caramuru era o senhor feudal a reinar absoluto nas terras baianas, e a grande quantidade de filhos e filhas nascidos de mulheres índias e fora do seu casamento levaria Gregório de Matos a chamá-lo “Adão de Massapé”. Seu modo de vida, embora desagradasse aos jesuítas, não o impediria de deixar para a Igreja a metade dos seus bens, ao morrer, como um bom cristão que de fato deve ter sido.

O acentuado patriarcalismo da sociedade colonial do século XVI não nos permite vislumbrar uma posição de destaque para sua mulher/esposa Catarina Paraguaçu, convertida ao cristianismo e decerto temerosa do fogo do

inferno, como bem se pode deduzir de sua expressão imortalizada no retrato que ilustra este trabalho.



Catarina era amiga dos padres e colocou-se sob a proteção da Igreja, para quem deixaria, também, metade dos seus bens ao morrer. Sua descendência toda tem nome cristão-europeu e tudo indica que jamais quis ou conseguiu impor uma herança cultural indígena no *modus vivendi* da sua família, por menos “europeizados” que possam ter parecido os costumes da época (ELIAS, 1996).

Mas, como pode ser de fato lida esta viagem de Paraguaçu? Quero crer que ela realiza, na verdade, uma viagem iniciática, uma viagem de peregrinação, em busca de uma nova identidade, como podem atestar os rituais de passagem: viagem de navio num perigoso mar desconhecido, a recepção na corte francesa, o enfrentamento do olhar do Mesmo, e o batismo como simbologia da conversão e também da purificação pelo perdão do pecado original. Por isso, retornando ao Brasil como “esposa cristã”, ela se despe de sua antiga identidade indígena para entrar na história oficial como uma das fundadoras das futuras elites baianas.

Para chegar até Paraguaçu, é preciso tentar desvelar não apenas o peso dos séculos, mas o silêncio da personagem, afásica e fantasmagórica. Sua presença está direta e unicamente vinculada à do seu marido. Dela não se sabem nem os desejos nem os sonhos, exceto o que lhe indicaram como necessário à salvação da alma e como exemplaridade para as tribos não-

convertidas: a de uma alma piedosa e feliz que busca falar com a maior das divindades: o Deus cristão dos catequistas.

Abandonando a tribo, tornando-se “mulher” e esposa, Catarina penetraria no mundo silencioso da tradição que pede a abnegação da mãe e a mudez da esposa. Ela se entrega ao marido sob o manto da religião e se torna, para sempre, na história oficial, a Eva pagã convertida, no ventre da qual a semente européia poderia, felizmente, germinar sem o medo do pecado nestes trópicos morenos.

Conclusão

Do Canadá e do Brasil vêm assim essas histórias bastante parecidas: seja Pontiac, desejando abdicar de sua “indianidade” para fazer-se merecedor de constituir um lar branco-europeu, num projeto frustrado; seja a índia Paraguaçu, que deixa seu povo e sua cultura para tornar-se “mulher”, alçando-se à condição de “gente civilizada”, constituindo-se na matriz e nutriz de gerações de mestiços raciais, que não demonstrariam nenhum orgulho, no entanto, da cultura ancestral materna.

Catarina Paraguaçu constitui-se assim numa povoadora de um Brasil marcadamente multicultural, assim como o Canadá desse herói de olhar desconsolado. Ambos são figuras emblemáticas de um multiculturalismo em sua versão conservadora, que “se recusa a tratar a branquidade como uma forma de etnicidade e, ao fazê-lo, situa a branquidade como uma norma invisível através da qual outras etnicidades são julgadas” e que “se utiliza do termo ‘diversidade’ para encobrir a ideologia de assimilação que sustenta a sua posição” (McLAREN, 2001: 105-157).

Acredito que somente uma fé cega na chamada democracia racial, tão em moda, ou uma forte militância na ideologia da mestiçagem é que poderiam impedir de ver que, para “cantar a diversidade cultural” da nação, tenha-se de aceitar que no altar do multiculturalismo devam ser sacrificadas as identidades dos indivíduos portadores de uma alteridade radical. Ou seja, para cantar a nação é preciso festejar o

etnocídio, esta prática silenciosa e bem-intencionada, que consiste em matar no outro a sua diferença, tornando-o igual ao Mesmo, na crença de que é preciso salvá-lo de si próprio, ou seja, de sua alteridade.

Referências

- ASSINIWI, Bernard. *L'Odawa Pontiac, l'amour et la guerre*. Montréal: XYZ, 1994.
- _____. In: LETTRES A YVES THERIAULT (collectif). Montréal: Union des Écrivaines et Écrivains du Québec, 1986.
- _____. *Histoire des indiens du Haut et du Bas Canada*. Montréal: Leméac, 1974. 3 t.
- BAUDRILLARD, Jean; GUILLAUME, Marc. *Figures de l'altérité*. Paris: Descartes & Cie, 1994.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução de Carlos Felipe Moises, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BOUDREAU, Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*. Montréal: L'Héxagone, 1993.
- CARAMURU. Disponível em: <www.geocities.com>. Acesso em: 5 out. 2004.
- CASA DA TORRE. Disponível em: <www.casadatorre.org.br>. Acesso em: 5 out. 2004.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- EAGLETON, Therry. *Critique et théorie littéraires*. Paris: PUF, 1994.
- ENCICLOPÈDIA MIRADOR INTERNACIONAL. v. 5, 1986.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Maria Adriana da Silva Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983.
- LEGRIS, Renée. O índio americano no teleteatro e na telenovela do Quebec (1952-2000). Tradução de Humberto Luiz Lima de Oliveira. *Canadart*, Salvador, v. 8, jan-dez.2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire, race et culture*. Paris: Albin Michel; UNESCO, 2001.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. Pai contra mãe. In: MORICONI, Ítalo (org). *Os cem melhores contos do século XX*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2001.

MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*. Tradução de Bebel Gadotti. São Paulo: Cortez, 1997.

MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*. Paris: Gallimard, 1985.

MORISSET, Jean. Miroir indigène, reflet eurogène. In: AUTOCHTONES: lutttes et conjonctures II. Recherches Amérindiennes au Québec. Québec: Ministère des Affaires Indiennes, v. 9, n. 4, 1980.

NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SIOUI, Georges Emery. *Pour une autohistoire amérindienne*. Québec: PUL, 1989.

THOORENS, Léon. *Pontiac, prince de la prairie*. Bruxelles: Labor, 1999.

WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Tradução de Therezinha G. G. Longlada. São Paulo: Paz e Terra, 1979.