

UMA OUTRA VIAGEM DE LÉVI-STRAUSS

*Ivete Lara Camargos Walty**

RESUMO

Em diálogo com o texto “A viagem de Lévi-Strauss aos trópicos”, de Silvano Santiago, busco refletir sobre a questão da identidade indígena hoje, a partir da exposição da situação dos índios Pataxó, em Carmésia, Minas Gerais. Pergunto-me, então, se se pode tomar o processo de construção de identidade pataxó, em seu aspecto de representação, como um tipo de caricatura do processo de construção de identidade de qualquer indivíduo ou de qualquer povo, na medida em que evidencia a negociação constante entre o eu e o outro, envolvendo artimanha e logro, conscientes ou não. Nesse sentido, examino ainda viagem e escrita como dois aspectos desse mesmo processo de construção identitária, já que se representam como percursos de cartas geográficas e culturais, registrando a assimetria do poder econômico e cultural em sua mobilidade.

Retomando suas reflexões sobre a constituição da cultura brasileira em sua relação com outras culturas, especialmente no que tange à questão das viagens do europeu aos trópicos, Silvano Santiago nos convida a enfrentar “o fundo sem fundo de uma ‘identidade’ que se constitui à medida em que vamos entrando na vertigem do poço do passado” (Santiago, 1989, p. 204). Acredito que, mais que isso, ele nos incita a entrar nesse poço de tempos heterogêneos e simultâneos prenunciados na palavra vertigem.

Para dialogar com seu texto, que tive o privilégio de ler em versão bem mais desenvolvida do que a que vocês ouviram,¹ permito-me iniciar meu texto com um exercício de imaginação, baseado em fato ocorrido recentemente entre os índios Pataxó, em Carmésia, MG. Conforme estudo de Juliana Cardoso (2000), estes índios,

* Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

¹ Refiro-me ao texto de Silvano Santiago, “A viagem de Lévi-Strauss aos trópicos”, apresentado no Seminário “Memória e identidade”, organizado pelo CESPUC, na PUC Minas, em outubro de 2000.

remanescentes dos Pataxó da Bahia, mudaram-se para Minas em razão de conflitos de terra. Já teriam perdido sua língua, hábitos e costumes indígenas, substituindo, por exemplo, as ervas pelo merthiolate e o ritual do casamento indígena pelo véu e grinalda da tradição católica. Sobrevivem, no entanto, como índios que são, buscando garantir seus direitos constitucionais. Fabricam artesanato e o vendem em festas e feiras; tentam recuperar sua língua, valendo-se de empréstimos de outras tribos; participam de escolas indígenas e escrevem textos na defesa de sua cultura.

Juliana Cardoso conta que, no momento da chegada de um ônibus com estudantes de Itabira à região habitada pelos índios, estes, frente a um sinal de alerta, foram depressa se vestir de índios e representar o papel que lhes garante a sobrevivência.

Antes de discutir tal afirmação, proponho colocar, em lugar da estudante de antropologia, Juliana, Lévi-Strauss, voltando ao Brasil e encontrando assim os Pataxó. Como se sentiria ele? Infeliz, mas ciente de que aquilo não seria nenhuma novidade, pois apenas confirmava a gradativa degradação da cultura de um povo e, mais que isso, da cultura humana em seu caminho para o fim? Sentir-se-ia mais perto do fim do homem, cumprindo a previsão de que “o mundo começou sem o homem e acabará sem ele”? Pensaria estar-se aproximando do momento em que o homem voltaria a se comunicar com a natureza: “na contemplação de um mineral mais belo que todas as nossas obras; no perfume mais sábio que os nossos livros, respirado no âmago de um lírio; (...)” (Lévi-Strauss, 1986, p. 409-410), recuperando uma maior integração com o mundo, como também postula Todorov (1983)?

Ou, com olhos contemporâneos, poderia perceber o teatro pataxó, como bem o fez, Juliana Cardoso, como um meio de sobrevivência, uma estratégia de luta no cerne das relações sociais? Devemos, Lévi-Strauss e nós, invalidar esse movimento indígena, taxando-o de representação ou até de fraude, já que não é original nem puro? Não é isso o que ocorre com aqueles que vêm nos livros publicados pelos índios, hoje bastante comuns, mistificações, na medida em que seriam falseados, montados, manipulados e manipuladores?

Delineiam-se, pois, duas correntes: a dos que pensam poder resgatar um mundo puro, originário ou que, pelo menos, lamentam ter perdido esse paraíso; e a daqueles que vêm nos movimentos indígenas intenções outras, não muito inocentes. De que lado se colocaria o antropólogo francês, que, em *Tristes trópicos* (1986), se culpa pela degradação do novo mundo, por sua contaminação irreversível?

Os primeiros viajantes se viam como doadores de bens, como os pais culturais de um povo bárbaro, “sem fé, nem lei, nem rei” (Staden, 1974). Entre estes, penso que D’Abeville (1975), um outro Claude, pode ser um bom exemplo, por ser também francês e por eleger a França a Arca de Noé de um novo tempo. Em seu discurso grandiloquente, D’Abeville festeja os grandes passos dados para a salvação

daquele povo selvagem, que só teria ajuda e misericórdia de “filha mais velha da igreja”. Não é sem razão, pois, que o índio, tomando-os como modelos, se mimetizariam a eles tanto na roupa como na religião, como se pode conferir no discurso atribuído a Japi-açu, “principal da ilha do Maranhão”:

Nossos filhos aprenderão a lei de Deus, vossas artes e ciências, e com o tempo se tornarão vossos iguais; haverá então alianças de parte a parte, de modo que já ninguém não pensará que não somos franceses.

(...) (p. 60)

Quanto aos nossos costumes de matar os escravos e de usar cabelos compridos, furar os lábios, dançar, etc., entregamo-nos a ti e faremos o que quiseres nos ordenar. (D’Abeville, 1975, p. 61)

Nesse momento da colonização, tanto D’Abeville, quanto Thevét e Léry, acreditavam-se salvadores dos selvagens, aqueles que, viajando, espalhavam a fé e a civilização, como se pode ver no “Prefácio aos leitores”, feito por Thevét:

E foi assim que, após numerosas jornadas, arribamos às Índias Americanas, nos arredores do Capricórnio, terra firme habitada e de boa temperatura, da qual damos a seguir uma descrição completa e pormenorizada. Ousei tentar tal empresa imitando o exemplo de vários outros ilustres personagens, cujos gestos heróicos e cujos atrevidos empreendimentos, celebrados pela História, conservam seus autores vivos em nossa memória e merecedores de perpétua honra e glória imorredoura. O que teria levado o grande poeta Homero a celebrar Ulisses com tamanho engenho em seu poema, senão as longas peregrinações e perambulações deste por diversos lugares, passando, após a pilhagem de Tróia, por inúmeras experiências, seguindo ora por águas, ora por terras? Que outra razão teria Virgílio para que tão admiravelmente escrevesse a respeito do troiano Enéias (a quem, contudo, acusam alguns historiadores de ter miseravelmente deixado sua própria terra cair nas mãos do inimigo), senão o haver este resistido valerosamente ao furor das ondas impetuosas e a outras adversidades marítimas, tendo enfrentado e visto tantas coisas antes que tivesse por fim alcançado a Itália? (Thevét, 1978, p. 12)

Mais não é necessário para se perceber como o escopo da viagem mudou de lá para cá; no entanto, viajar e escrever continuam sendo sempre garantia de nomes imemoriais na literatura e na História. Também Lévi-Strauss viaja e escreve, mas, como bem acentua Silviano Santiago, viajando e escrevendo, denega seu gosto pela viagem e pela escrita. Sunpreet Arshi e outros autores (1994), no ensaio intitulado “Why travel? Tropics, en-tropics and apo-tropaics”, também analisam a similaridade entre o texto e a viagem de Lévi-Strauss, associando a palavra tropos a trópicos, não apenas no sentido de que a viagem é metáfora da existência, mas também no sentido de que o texto tem a estrutura da viagem, em suas peripécias, seus atrasos, seus sujeitos e complementos. Como Silviano Santiago, estes autores mostram que a denegação da viagem pelo antropólogo francês merece ser analisada *pari passo* com o processo lingüístico da comunicação.

Diferentemente de seus conterrâneos no passado, Lévi-Strauss penitencia-se por se ver como agente contaminador de culturas novas e puras. Essa atitude parece, então, oposta à anterior, já que se baseia no respeito ao outro e não em sua dominação. Devemos a Lévi-Strauss o reconhecimento da alteridade nas relações sociais, mas podemos nos perguntar hoje se a atitude de se sentir responsável pela morte de uma cultura não seria também outra forma de poder: o poder de salvar e o poder de matar. Paradoxalmente, aqueles que pensam que salvavam, matariam, enquanto o que pensa que mata, salvaria, na medida em que volta seu olhar para o outro. Observe-se que, no entanto, a situação não é tão diversa: o sujeito da ação é sempre ele, o viajante. O outro é objeto, de catequização, de civilização ou de contaminação.

Quando na “Lição de escrita” (Lévi-Strauss, 1986), o índio nambikwara finge escrever, manifestando seu poder frente ao antropólogo e frente a seus iguais, ele busca se identificar, não apenas com o modelo ocidental, mas identificar-se como pessoa e povo. No processo de construção de identidade, mais que afirmar sua diferença, precisa exibir sua semelhança àquele que vê como superior. Lévi-Strauss qualifica esse acontecimento de comédia e mistificação, tal qual várias pessoas fazem hoje em relação aos pataxó:

Ele próprio é meio levado pela sua comédia; cada vez que a sua mão acaba um linha, examina-a ansiosamente como se o significado devesse irromper dela e a mesma desilusão se pinta sempre no seu rosto. (Lévi-Strauss, 1986, p. 293, grifos acrescentados)

(...) Que esperava ele? Enganar-se a si próprio, talvez; mas ainda mais espantar os seus companheiros, persuadi-los de que as mercadorias passavam por seu intermédio, de que tinha obtido a aliança do branco e participava dos seus segredos.

(...) esta estada falhada, a mistificação de que eu acabava de ser instrumento, independentemente da minha vontade, criara um clima irritante; (...) (p.293, grifos acrescentados)

Por sua vez, a jovem antropóloga, mesmo que tenha confessado uma certa desilusão, não se irritou ao ver a cena do ônibus e o teatro montado pelos índios para atrair os turistas e vender seus artesanatos:

Logo nas primeiras visitas à Reserva fui convidada a comparecer a uma dança, ou awê, que seria apresentada a uma grupo de estudantes de Itabira, cidade próxima. Haveria dança com música e em algumas bancas seria exposto o artesanato. Quando cheguei, havia uma ou outra criança vestida com trajes indígenas, tais como saias, pinturas corporais e cocares; quanto aos adultos que estavam confeccionando o artesanato – situação que não havia ainda presenciado – usavam seus trajes costumeiros – vestidos, shorts, camisetas. Quando os ônibus dos visitantes foram avistados, houve uma mudança completa de comportamento: gritos, correria e o desaparecimento dos adultos. Alguns instantes depois, pouco antes da chegada do ônibus à área onde deveriam estacionar, os adultos reapareceram vestidos a caráter, ou seja, com saias de embira, cocares, pinturas corporais e colares. (Cardoso, 2000, p. 68)

Refletindo sobre a situação, Juliana Cardoso acrescenta:

*Na realidade, nada havia de surpreendente: para que pudessem vender seu artesanato indígena, era necessário que se parecessem como tais, e assim o fizeram. Esta situação reflete, pois, tudo o que vivenciam a cada instante, uma necessidade absoluta de se parecerem e serem identificados como **índios para garantir que a comunidade envolvente aceite sua identidade indígena** e, com isso, possam ter direito à sua terra e ao sustento pela venda de artesanato, sua principal fonte de renda.* (p. 68; grifos acrescentados)

Observe-se que o teatro faz parte da construção da identidade: o que mudou foi o modelo. No discurso de Japi-açu, relatado por D’Abeville, o ideal a ser alcançado é o francês, que se quer mesmo como modelo; na cena descrita por Lévi-Strauss, o ideal é ainda o francês, mas este não se quer como modelo, antes se irrita com o jogo do índio. Na cena descrita pela jovem antropóloga, o modelo não é mais o “branco”, mas é ditado por ele que, na busca da manutenção da diferença, exige do índio que se mantenha índio. O que, aliás, é uma atitude bem comum no Brasil e em relação ao Brasil.

Pergunto-me, então, se se pode tomar o processo de construção de identidade pataxó como um tipo de caricatura do processo de construção de identidade de qualquer indivíduo ou de qualquer povo, na medida em que evidencia a negociação constante entre o eu e o outro, envolvendo artimanha e logro, conscientes ou não.

Digo caricatura porque o povo Pataxó, como já se disse, seria daqueles indígenas que mais perderam no processo de “aculturação”, até mesmo a língua eles estão “recriando”. Lembro-me de um depoimento de Kanátyo, líder pataxó, em que afirma que os espíritos estariam lhes reensinando a língua e que, logo, logo, eles a teriam de volta. Digo, pois, caricatura, pensando que esta é a arte que evidencia as características mais expressivas de um rosto ou de um corpo. Assim o jogo teatral encenado por Kanátyo e seu povo evidenciaria os traços fortes do processo de construção da identidade: representação e negociação. Primeiramente, ele quer ser como o branco para que este o aceite; agora ele quer ser índio porque só assim obterá seus direitos, sendo respeitado por aquele e só assim entrará no mercado com a venda de seus produtos. Ora se a cultura “branca” destruiu a cultura indígena, só na cultura “branca”, com sua mediação, o índio pode encontrar vestígios dessa cultura, mesmo que ela venha transmutada, travestida. Bhabha preconiza que:

É na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação (nationness), o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. (Bhabha, 1999, p. 20)

Pode-se perguntar, pois, se o espaço indígena, território físico e político-social, seria um desses espaços intersticiais, lugar de negociação com aqueles que

foram elementos de opressão, exclusão e quase extermínio, numa quebra das hierarquias, num deslocamento de valores; se nossa sociedade reconhece o índio como um agente no mercado de trocas simbólicas, ou se ele segue sendo um objeto de disputa entre grupos.

O discurso indígena, aqui exemplificado pelo discurso dos pataxó, seria, por excelência, o espaço híbrido de que nos fala Canclini (1989), na medida em que, mais do que receber elementos do mundo moderno, ele se pauta por seus modelos ao mesmo tempo em que quer ter raízes na tradição indígena. É, pelo menos, paradoxal que o discurso indígena, cuja enunciação se dá, em princípio, numa sociedade dada como tradicional, possa justamente ilustrar o descentramento da sociedade contemporânea, marcada pela heterogeneidade temporal. Tal paradoxo fica muito evidente nas falas dos índios, em que o verbo ser é conjugado reiteradamente, como no texto Kanátyo: “Eu sou índio...”, um tipo de poema, a que se poderia chamar “Profissão de identidade”, cuja estrutura é construída com paralelismos, com a repetição de versos iniciados com “eu sou índio” (9 vezes):

*Eu nasci índio, e quero morrer índio.
 Eu sou índio, porque sei dançar o ritual do awê.
 Eu sou índio, porque sei contar a história do meu povo.
 Eu sou índio, porque nasci na aldeia.
 Eu sou índio, porque meu sistema de viver, de pensar,
 de trabalhar e de olhar o mundo é diferente do homem branco.
 Eu sou índio, porque sempre penso o bem para meu povo
 e todas as nações indígenas.
 Eu sou índio, Pataxó, sou brasileiro, sou caçador, pescador,
 agricultor, artesão e poeta, enfim, sou um lutador
 que sempre procura a paz.
 Sou índio, porque sou unido com meus parentes
 e todos aqueles que se aproximam de mim.
 Sou índio, e tenho orgulho de ser índio. (...)*
 (Kanátyio, 1997, p. 44)

Estas e outras ocorrências do verbo ser acentuam o aspecto ontológico da identidade que, ademais, se mostra híbrida e precária, o que se reforça em outras falas, com a presença de vocabulário altamente acadêmico, de valores cristãos, de preconceitos incorporados etc. Nesse sentido, chamaria atenção para a incorporação, inclusive, de uma sintaxe bastante política da atualidade,² que indicia um discurso inspirado pela esquerda: “a gente tá levando eles com carinho prá tá repassando prá nós, prá gente tá repassando pros filhos”. Aliás, muitas vezes, o próprio índio tem consciência da necessidade de ser híbrido, plural, mesmo que procure mostrar-se

¹ Observe-se que, embora a construção tenha se originado por força da tradução literal do inglês na informática, sua divulgação foi iniciada por movimentos políticos.

“autenticamente” índio. E, nesse sentido, evidencia o processo de transculturação, termo emprestado por Angel Rama de Fernando Ortiz, e tão utilizado nos estudos latino-americanos.

Dessa maneira, estudar o percurso indígena seria estudar o percurso de nossa sociedade, pois, como quer De Certeau, “tudo retorna nas franjas do discurso”. E, como bem mostra Silviano Santiago, é De Certeau que retoma o conceito de bricolagem usado por Lévi-Strauss para falar da reemergência daquilo que é excluído das malhas do sistema (cf. De Certeau, 1994). Eu chamaria atenção para o fato de que, para De Certeau, os agentes da contaminação são os excluídos, eles é que voltam e “sujam” o tecido social. É que, como o *bricoleur*, constroem seus produtos culturais com os retalhos da malha social, que estão disponíveis para eles.

O discurso dos pataxó é feito de cacos de outros discursos: da tradição indígena, da religião católica e protestante, do texto televisivo, da ciência médica, da orientação política, da dicção antropológica e muito mais. É, então, o discurso bricolado que lhe é possível construir, tal como sua identidade múltipla e frágil.

Não seria, pois, uma caricatura, de todo e qualquer processo de construção identitária, a exhibir-se em sua multiplicidade e fragilidade? Por isso mesmo, importa encará-lo em sua complexidade, observando sobretudo as relações de poder que se instauram nessa intrincada rede cultural, sem esquecer de que também os pesquisadores, os estudiosos se situam nessa rede.

Nos tempos atuais, o intelectual sabe que não pode falar pelo outro, não pode empunhar bandeiras por ele, vê-se assim mais como um companheiro, alguém que caminha ao lado do outro. Também ele um viajante, que se pergunta se de fato está contribuindo para o crescimento e autonomia do outro, ou se o está vampirizando quando faz dele objeto de estudo. Não é sem razão que De Certeau afirma:

Os Bororo vão descendo lentamente para a morte coletiva, enquanto Lévi-Strauss veste o fardão da Academia. Mesmo que ele não se console com essa injustiça, isto não muda em nada o fato. E esta é também a nossa própria história, não apenas a dele. (1994, p. 87)

Mas esta história está escrita, também ela, com retalhos de culturas diversas. Como as cidades velhas e tradicionais, ou novas e decrépitas, a escrita de D’Abeville, Thevét, Léry, Bounganville ou Lévi-Strauss trazem em si uma contrapartida: a possibilidade de releitura através dos tempos. Tal releitura permite-nos, para usar palavras de Sharon Zukin (1996), “mapear cultura e poder”, decifrando paisagens, que se referem “tanto à chancela especial de instituições dominantes na topografia natural como ao terreno social e ao conjunto inteiro do ambiente construído, gerenciado ou reagrupado de algum outro modo.” Nesse contexto, “a paisagem dos poderosos se opõe claramente à chancela dos sem poder” (p. 207).

Silviano Santiago, relendo Lévi-Strauss ou viajando com Artaud, também decifra tal mapa e, evidenciando a contaminação entre engenheiros e *bricoleurs*, como os pataxó, exhibe o caráter teatral da história social. A leitura de *Viagem ao México* (1996) reitera essa proposta porque reconstrói o percurso da colonização, mas em duas vias. Não por acaso, exhibe sua escrita como monstros de viagem:

Tenho as feições de um polvo anfíbio. Uma só cabeça e vários tentáculos, várias pernas-tentáculos que se assentam em terras diversas e variados nomes, deles sugando o que podem oferecer e ofertando o produto à cabeça de um olho ciclópico, montada em um dorso gigantesco de onde saem braços, de onde saem mãos que seleciona caminhos pelas teclas do computador. A cabeça vive dilacerada pelos tentáculos que se distanciam em busca de novos apoios. Cada novo apoio, se não for uma caravela, é uma terra, se não for uma terra, é uma caravela. Se não for uma caravela ou terra, é uma nuvem passageira. Se não for uma nuvem passageira, é uma tela de computador a ser preenchida. (1996, p. 20)

Trata-se de uma viagem, uma busca identitária que trai a necessidade de transformação e mudança, como no discurso de Kanátyo, quando diz: “Pra defender o meu povo, me transformo em: pedra, fogo e fumaça, trovão e tempestade, montanhas bem altas, espinho de tucum, rios e oceanos, peixe nadador, flecha certa que mata sem dor”. (1977, p. 45)

Escrita e viagem, processos metamórficos como o da própria identidade, a exhibir-se em sua figuração móvel e fraturada, remetem-nos ainda ao conceito benjaminiano de alegoria como uma “figura organizada em torno da morte ou de transformação do vivo no morto, donde a presença obsessiva da caveira e do fragmento ou ruína” (Chauí, 1993, p. 7). Para Benjamin, a alegoria não quer simbolizar alguma coisa, mas significá-la e, para isso, arranca-a de seu contexto habitual. Silviano Santiago, relendo Lévi-Strauss, desloca-o tanto de seu lugar de criador das teorias antropológicas, que tão úteis foram aos estudos da alteridade, como de seu lugar de “contaminador” da cultura alheia, que se sente culpado por contribuir para a destruição de seu aroma.

Esse deslocamento, teorizado por Derrida, é retomado ainda pelos autores do artigo do livro “Why travel?”, em seu jogo entre viagem ao trópico, tropos e entropia e o neologismo “apotropáico”. A idéia é de afastamento, deslocamento, de movimento, de jogo entre eu e o outro, em seu desejo de arriscar aquilo que não se quer perder. “Se Lévi-Strauss retoma trópico como entrópico, então Derrida sugerirá o “apotropáico”, nunca totalmente compreendido, da *différance*. (Arschi, 1998, p. 240)

Trata-se de uma relativização de poderes, ou da consciência possível de seus mecanismos, que permitem colocá-los em causa. Isso, no entanto, não significa isenção de responsabilidades, já que, na tela do computador ou na folha em branco, estamos escrevendo histórias, construindo culturas, marcadas por relações de poder e conseqüentes benefícios ou mazelas. A viagem/escrita faz-se pelos percursos de

cartas geográficas e culturais, ao mesmo tempo em que permite a construção de outros mapas, outras paisagens que registram a assimetria do poder econômico e cultural em sua mobilidade.

ABSTRACT

With basis on Silviano Santiago's "A viagem de Lévi-Strauss aos trópicos" ("Lévi-Strauss trip to the tropics", this paper focuses on the issue of Indian identity nowadays, taking into account the Pataxó Indians, in Carmésia, Minas Gerais, Brazil. One wonders if the process of identity establishment of the Pataxós, in what concerns representation, can be considered a kind of caricature of the process of identity establishment of any individual, or any people, in so far as the constant (un)conscious negotiation between me and the other, involving artifice and swindle, becomes evident. In that sense, travelling and writing are considered two aspects of the same process of identity establishment, once they constitute trajectories of geographical and cultural charts, recording the asymmetry of the economic and cultural power in its mobility.

Referências bibliográficas

- ARSCHI, Sunpreet et al. Why travel? Tropics, en-tropics and apo-tropaics. In: ROBERTSON, George et al. (Ed). **Travellers' tales**. Narratives of home and displacement. London: Routledge, 1998. p. 225-241.
- BHABHA, H. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas**. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo, 1989.
- CARDOSO, Juliana. **O resgate da identidade como estratégia de sobrevivência entre os índios Pataxó**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000. (Dissertação de Mestrado)
- CHAUÍ, Marilena. Alegoria no reino da mercadoria. **Folha de S. Paulo**, 5/9/93, p. 6-7, (Caderno Mais).
- D'ABEVILLE, Claude. **História dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Trad. Mário G. Ferri. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.
- DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.
- KANÁTYO. Sou índio e tenho orgulho de ser índio. In: ANGTHICHAY et al. **O povo Pataxó e sua história**. Brasília: SEE-MG, MEC, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Trad. Jorge Constante Pereira. Lisboa: Edições 70, 1986.

LÉRY, Jean. **Viagem à terra do Brasil**. Trad. Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

SANTIAGO, Silviano. Por que e para que viaja o europeu? **Nas malhas da letra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 189-205.

SANTIAGO, Silviano. **Viagem ao México**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Trad. Guiomar C. Franco. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.

THEVÉT, André. **As singularidades da França Antártica**. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**. A questão do outro. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

ZUKIN, Sharon. Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 24, 1996, p. 205-219.