

As pegadas de São Tomé: Resignificações de Sítios Rupestres¹

Thiago Leandro Vieira Cavalcante²

Resumo

Neste trabalho analiso as ressignificações de sítios rupestres produzidas na América do Sul a partir do mito colonial de que o apóstolo Tomé teria em época remota pregado aos povos indígenas. Ele teria deixando vários vestígios materiais, que passaram a ser utilizados como provas da veracidade de sua passagem pelo continente. O trabalho não se restringe, porém, ao período colonial, aborda também ressignificações atuais de sítios rupestres, especialmente sobre aqueles em que se encontram “pisadas”.

Palavras Chave: Arte rupestre, São Tomé – ressignificações.

THE FOOTPRINTS OF SAINT THOMAS:
ROCK SITES RESIGNIFICATIONS

Abstract

This is an analysis of rock sites resignifications produced in South America based on the colonial myth that the apostle Thomas could have preached to the Indians in a remote time. He would leave left many material traces that are

¹ Este artigo foi extraído do segundo capítulo de minha dissertação de mestrado, sofreu apenas algumas adequações formais. No capítulo citado, que é mais amplo, também abordo outras expressões da cultura material ligadas ao mito de São Tomé, como o caminho do Peabiru e supostos templos Amazônicos. A dissertação contou com a orientação do Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira, a quem agradeço.

² Mestre em História pela Universidade Federal da Grande Dourados. Rua Ciro Melo, 3880, Jd. Paulista, CEP 79830-050, Dourados – MS. Durante parte do desenvolvimento deste trabalho o autor contou com bolsa da CAPES. E-mail: thiago_cavalcante@hotmail.com

used as evidence of his passage throughout the continent. This paper does not focus only on the colonial period, but also looks at current resignifications of rock sites, especially those where footprints are found.

Keywords: Rock art, Saint Thomas, Resignifications

Introdução

Nos dois primeiros séculos da colonização da América, tanto na porção portuguesa quanto na espanhola era corrente a idéia de que o apóstolo cristão Tomé, em tempos imemoriáveis havia passado pela região e pregado o evangelho aos indígenas. Com sua suposta atuação ele foi caracterizado pelos jesuítas como uma espécie de precursor das ordens religiosas que então se incumbiam da tarefa “civilizatória” frente aos povos indígenas. A maioria dos cronistas que se dedicaram a escrever a hagiografia do São Tomé americano teve a preocupação de apresentar algum indício material que pudesse servir de prova para suas afirmações. Um dos argumentos mais utilizados foi a afirmação de que ele deixou várias “pegadas” estampadas em rochas. Segundo os defensores da idéia, isso era verificável na maioria dos locais por onde ele supostamente passou. Essas observações produziram grande quantidade de referências textuais que pretendiam dar conta da localização e da veracidade de tais vestígios materiais (ver Cavalcante, 2008: Anexo 1).

De fato existem inúmeras referências a ocorrências de pinturas e gravuras com formato de pés humanos em sítios rupestres sul-americanos, especialmente no Brasil. Em sua maioria são fruto da ação antrópica em períodos pré-históricos. Assim sendo, por meio de um diálogo interdisciplinar, este artigo se concentrará na apresentação e análise das apropriações e associações mitológicas que alguns desses vestígios receberam, fundamentalmente de

suas ligações com o mito de São Tomé. Nesta primeira parte do trabalho, será possível perceber que é comum que diversas populações, ao longo do tempo e a partir de seus referenciais culturais, produzam apropriações e resignificações de sítios arqueológicos, sobretudo, de sítios rupestres.

Desde o século XVI os cronistas mencionam a existência de sítios rupestres no Brasil. Cita-se, por exemplo, as referências de Manoel da Nóbrega (1988: 78, 91, 101), datadas de 1549, a respeito das “pisadas” de São Tomé. Prous destaca ainda que, em 1598, Feliciano de Carvalho, governador da Paraíba, encontrou no rio Araçá gravuras rupestres. Nesse mesmo período os bandeirantes paulistas encontraram a pedra dos Martírios em Goiás, e ao longo do tempo muitos outros pontos de interesse arqueológico foram sendo localizados e descritos na literatura especializada. A bibliografia sobre o tema tornou-se vasta entre os séculos XVI e XIX; no entanto, segundo Prous, a maioria não passou de “... descrições fáceis e das interpretações gratuitas...” (Prous, 1992: 509).

De acordo com as descrições de cada uma das tradições mencionadas por Prous (1992), a ocorrência de petroglifos em formato de pegadas humanas é bastante freqüente. Essas representações são encontradas nas tradições “Meridional”, “Itacoatiara” e “São Francisco”, além de outras, descritas por Martin (1996: 268). Sem esgotar o assunto, pode-se citar também a ocorrência em sítios estratificados do Pantanal, em Mato Grosso do Sul (Schmitz, 2005: 08), e ainda no nordeste de Mato Grosso do Sul, na região do Alto Sucuriú (Beber, 1994: 15, 73). Na região do Pantanal sul-mato-grossense, há referências sobre sítios rupestres classificados como pertencentes ao estilo “Alto Paraguai”, nele predominam as figuras geométricas, há também figuras antropomorfas, incluindo pegadas humanas. Não constam dados etno-históricos que permitam ligar esses sítios a nenhum

grupo historicamente conhecido, tampouco os Guató, habitantes da região, se identificam aos “letreiros” (Eremites de Oliveira, 2002: 224-225). Em uma pesquisa mais aprofundada, é muito provável que os registros arqueológicos encontrados com o tema “pisadas” sejam muito mais abundantes. Outro fato a ressaltar é que eles não estão restritos a uma única região ou tradição arqueológica. André Prous escrevendo sobre o caráter ainda insatisfatório das classificações existentes afirma que

... Independentemente dos conjuntos estilísticos, a difusão de certos temas bem determinados talvez seja também um indicador não desprezível: temas do “pé”, da “cobra”, da meia-lua (ou canoa) [...] são alguns destes que não respeitam as “fronteiras” entre as grandes tradições mas se integram a várias delas, seguindo-se durante milhares de quilômetros... (Prous, 1992: 530) (Negrito meu).

Com os dados apresentados, preliminarmente se pode concluir que as pegadas avistadas pelos cronistas e/ou missionários são, ao menos em sua maioria, “reais”. Todavia, evidentemente não se tratavam de sinais do apóstolo e sim de um tipo de gravura ou pintura rupestre comum na América do Sul. Provavelmente os missionários fizeram tal associação motivados por descrições indígenas, que por sua vez também não eram mais do que tentativas de interpretação daqueles sinais. Sinais que em sua maioria, provavelmente são muito mais antigos do que as populações indígenas contemporâneas ao processo de conquista e colonização da América. No Brasil tais pegadas ainda são encontradas, por exemplo, no estado do Piauí, em Domingos Mourão, Brasileira, Inhuma, Piripiri, Pimenteiras, Oeiras e outros locais. No Amazonas, encontra-se em São Gabriel da Cachoeira, no estado de Minas Gerais, em São Thomé das Letras, na Paraíba, em Ingá, no Pernambuco,

em Altinho e no Maranhão, em Carolina, entre outros (Coutinho, 2007).

A tradição Itacoatiara

Como já exposto, a presença de pisadas humanas e de pisadas zoomorfas diversas na arte rupestre ameríndia não se restringe a uma única tradição. Apesar de ter plena consciência disso, penso caber uma atenção especial à tradição “Itacoatiara”, pois como Gabriela Martin destacou, suas representações foram “... de todas as manifestações rupestres pré-históricas do Brasil, aquelas que mais se têm prestado a interpretações fantásticas...” (Martin, 1996: 266). Gabriela Martin considera que as “Itacoatiaras” (pedra pintada na língua Tupi) estão espalhadas por várias regiões do país. São petroglifos de tamanhos e feições diferentes que têm em comum a sua profunda ligação com a água, estão grafadas, sobretudo, em margens de rios (Martin, 1996: 266-267).

No nordeste brasileiro, predominam grafismos puros, mas também se registram antropomorfos, pés, lagartos e pássaros nos seus grandes paredões, sempre próximos a cursos d’água. A autora destaca que sem dúvida é a tradição mais “enigmática” da arte rupestre brasileira (Martin, 1996: 268).

Martin reconhece que é difícil relacionar tal tradição a algum grupo humano específico, mas coloca como evidente que esta tradição está ligada ao culto das águas. Muitos foram os curiosos que procuram a Pedra do Ingá, o mais famoso sítio dessa tradição, localizada na Paraíba. Ela já foi alvo de muitas explicações fantásticas. Por exemplo, a de José Antero Pereira Jr., que achava que aquelas representações tinham sua origem na escrita da Ilha de Páscoa (Martin, 1996: 269-270). Francisco C. Pessoa Faria acredita que as inscrições da pedra do Ingá estão ligadas ao conhecimento astronômico pré-histórico, os grafismos seriam representações estilizadas de constelações zodiacais (Faria, 1987).

As “interpretações fantasiosas” de que Martin trata provavelmente são herdeiras de outras ainda mais antigas. Manoel da Nóbrega, por exemplo, no século XVI, cita vestígios de São Tomé que se enquadram perfeitamente, no que tange à ligação com as águas, nas características descritas para esta tradição, “... suas pisadas estão sinaladas juncto de um rio; as quaes eu fui ver por mais certeza da verdade e vi com os proprios olhos, quatro pisadas mui sinaladas com seus dedos, a quaes algumas vezes cobre o rio...” (Nóbrega, 1988:101). Além disso, os grafismos puros, certamente podem ter sido interpretados como as letras atribuídas ao apóstolo e citadas por Simão de Vasconcelos (1977: 126-127).

Iris Kantor destacou que no século XVIII o cirurgião-mor do Rio de Janeiro que era sócio da Academia dos Renascidos e membro da Academia dos Felizes do Rio de Janeiro, estudou as inscrições Lavradas na Serra de Itaguatiara, na comarca de Rio das Mortes, Minas Gerais. Posteriormente suas análises foram apresentadas na Academia Real de História Portuguesa em Lisboa, por Mendonça de Pina e Proença. Tais análises confirmavam que “as inscrições constituíam documentos arqueológicos da passagem de São Tomé pela América” (Kantor, 2006: 55). Fica claro que a relação entre algumas das ditas pegadas de São Tomé e a água é grande, aproximando, portanto, esses vestígios à hoje denominada tradição Itacoatiara.

Tais interpretações, hoje duvidosas, vão além da tradição Itacoatiara. Nos primeiros anos do século XX estudiosos do nordeste brasileiro ainda produziam interpretações que atribuíam os registros aos fenícios, gregos, à interpretação de textos bíblicos ou ao mito de Atlântida (Martin, 1966: 19-22). Na tentativa de se buscar um passado mais nobre para o

Brasil, várias interpretações semelhantes foram cunhadas no âmbito do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) durante o período imperial (Langer, 2001; Ferreira, 2007: 67). Evidentemente que cada uma dessas interpretações citadas precisa ser lida e compreendida a luz de seu tempo.

As pegadas do Santo

Relatos sobre as pegadas de São Tomé aparecem desde “A Nova Gazeta da Terra do Brasil”, primeiro documento que versa sobre São Tomé na América (1515). Isso continua nas cartas dos jesuítas do Brasil de meados do século XVI e permanece até os escritos de Montoya, já no século XVII³.

Em eventos científicos nos quais expus as primeiras notas desta pesquisa, foi grande o interesse de profissionais e estudantes acerca das apropriações e crenças cultivadas a respeito ou em torno de sítios arqueológicos. Apesar disso, ainda são diminutas as pesquisas específicas sobre esse tema. Silva (2002) tratou da interpretação dos índios Asurini do Xingu no Parque indígena Kuatinemu, no estado do Pará, a respeito dos sítios arqueológicos ali encontrados. São sítios líticos e cerâmicos que segundo a autora, para os Asurini eram testemunhos de vários acontecimentos míticos atribuídos a diferentes seres sobrenaturais, que além de povoarem o cosmo fazem parte do cotidiano e dos rituais daquela sociedade (Silva, 2002: 175-176). Além de seu próprio trabalho a autora destacou outras duas iniciativas semelhantes que estavam sendo desenvolvidas, uma na Reserva Indígena do Uaçá, no Amapá, e outra no alto Rio Negro (Silva, 2002: 185). Todavia, a autora lembra que esse tipo de relação é comum no mundo todo, e que em alguns casos são componentes políticos para a manutenção da terra. Os aspectos

³ Ver citações textuais em: (Cavalcante, 2008: Anexo 1).

políticos e cosmológicos, em alguns casos, têm gerado polêmicas entre arqueólogos e populações indígenas que são contrárias à retirada de vestígios arqueológicos de suas áreas (Silva, 2002: 185). Situações como essas indicam a importância das pesquisas a respeito das interpretações que as populações desenvolvem sobre os vestígios encontrados em suas terras. Tais estudos, além de preencherem uma lacuna que existe nas Ciências Humanas, podem evitar constrangimentos e “agressões científicas”, por vezes desnecessárias e inoportunas à cosmologia das populações envolvidas, sejam elas indígenas ou não.

Dentre os vários tipos de vestígios materiais apropriados, a maior ênfase dos missionários coloniais recaiu sobre as “pegadas do apóstolo”. Percebe-se também que muitos grafismos ou pinturas sem formas identificadas foram considerados como letras ou até escritos em línguas antigas, como a grega ou a hebraica, supostamente de autoria apostólica (Montoya, 1985: 93). Encontrou-se lugar até mesmo para as gravuras zoomorfas: eram animaizinhos que haviam se aproximado do santo para ouvir sua pregação (Lozano, 1873: 461-462).

Essa opinião a respeito dos grafismos era bastante difundida, mas não unânime. Houve, mesmo entre os religiosos, quem não compactuasse com tais idéias. Frei Gaspar da Madre de Deus foi um dos que não concordaram com as evidências apresentadas por seus colegas. Segundo ele, as pegadas de São Tomé nada mais eram do que fósseis vegetais (Kantor, 2006: 55). No entanto, a grande maioria utilizou-se das pegadas como prova da passagem de São Tomé pela América.

As explicações sobre sítios rupestres, que atualmente, aos olhos acadêmicos, podem ser consideradas “fantasiosas”, já começaram a encontrar resistência durante o século XIX. Souza (1991: 56) destacou, por exemplo, que Aires de Casal, em 1817, estudou as pinturas

Rupestres de São Thomé das Letras, Minas Gerais, e concluiu que “... ‘as pretendidas letras não passam de traços e ilegíveis jeróglícos (*sic*), a que a ignorância do povo atribue (*sic*) à mão do Apóstolo São Thomé, devem seu princípio a partículas ferruginosas’, retirando qualquer significado à arte rupestre...”.

Essa mudança de atitude não se deu simplesmente por uma opção teórica qualquer, mas pela constatação de que é praticamente impossível se ter uma interpretação fiel dos significados de pinturas e gravuras pré-históricas. Isso passa a ser pensado a partir do momento em que comparações etnográficas passaram a fornecer materiais de reflexão que levam a conclusões como a que afirma que diferentes grupos indígenas atribuem aos seus desenhos, por vezes semelhantes ou até mesmo iguais, significados completamente diferentes (Martin, 1996: 220). Transpondo essa análise para o plano macro, chega-se à conclusão de que cada signo pode ter um sentido diferente nas diferentes culturas. Especialmente as “coisas” materiais estão submetidas à possibilidade da mudança de significado, tendo em vista que em sua realidade elas são mais livres para assumir sentidos completamente diferentes dos originais (Sahlins, 2003: 09-10). Assim sendo, só há um modo para decodificar tais vestígios, que é conhecer tais significados nas culturas diferentes, como é praticamente impossível conhecer a fundo a maioria dos códigos culturais dos povos pré-históricos também é muito difícil decifrar o significado da arte rupestre.

Todavia, a curiosidade é uma característica da maioria dos grupos humanos. Isso faz com que ao longo do tempo grupos que entram em contato com tais representações provavelmente produzam explicações novas para elas, isso vale inclusive para a sociedade moderna. Provavelmente os indígenas americanos, contemporâneos aos primeiros contatos com os europeus, também produziram suas in-

terpretações a respeito dos sítios rupestres que encontraram. Muito embora a temporalidade dos registros rupestres seja outro aspecto complicado em sua análise arqueológica, pois nem sempre a datação é fácil (Martín, 1996: 221), parece claro que pelo menos a grande maioria dos registros é muito anterior ao período colonial da América. Logo se pode inferir que a maior parte dos indígenas que habitavam as mais diversas regiões onde se localizavam as “pegadas” no momento inicial da colonização não tenham sido seus autores. O mais provável é que eles também tenham interpretado essas inscrições que já estavam nos locais onde seus grupos encontram assentamento. Essas interpretações evidentemente foram promovidas a partir de seus próprios códigos culturais e repassadas aos europeus que por sua vez produziram uma nova resignificação atribuindo a autoria das pegadas rupestres a São Tomé.

É provável que no período colonial, ao menos alguns dos povos indígenas do grupo lingüístico Tupi-Guarani possuíam em suas culturas a figura dos heróis civilizadores que foram pesquisados e descritos, no caso Tupinambá, por Alfred Métraux (1979), e no Guarani, por Egon Schaden (1959, 1974) e Curt Nimuendaju (1978). Logo, é possível que algum desses grupos tenha associado as “pegadas” de sítios rupestres com marcas deixadas por um de seus heróis civilizadores, quiçá por Sumé⁴. Ao entrar em contato com os europeus tal interpretação deve ter sido repassada e o europeu tratou de enquadrá-la em sua cultura.

Schaden (1949:35) demonstrou que é comum a associação de pegadas a entes míticos ou históricos. Para demonstrar a universalidade da presença dessas associações o autor se reportou à obra “Globus”, na qual, Richard Andree cita vários exemplos. Um deles afirma que no México há entre os indígenas a lenda

de que um homem branco teria pregado uma nova religião. Perseguido pelos naturais, ele teria fugido e se refugiado no cume da montanha *Zempualtepec*. Diz o relato que ele desapareceu em tal montanha, todavia antes da partida teria deixado gravadas suas pegadas. Percebe-se grande semelhança entre esse relato e o mito de São Tomé na América, pois nos relatos sobre o apóstolo, sempre sua saída é descrita como uma fuga de indígenas agressores (Por exemplo: Nóbrega, 1988: 101; Vasconcelos: 1977: 125). No período colonial, na região do atual México também foram encontrados supostos vestígios de São Tomé (Durán, 2005), por isso é possível que Andree, embora não cite o nome do apóstolo, também tenha relatado o mito de São Tomé ou o mito que serviu de base para Durán identificar a presença de Tomé na região. Schaden destaca ainda a existência de muitas pegadas atribuídas a Buda, sendo que a mais conhecida é a chamada “Sripada”, cravada no cume do pico de Adão, no Ceilão, supostamente o último lugar no qual Buda pisou antes de entrar no Nirvana. Haveria ainda em Damasco uma pegada do profeta Maomé, segundo o relato, em certa ocasião o profeta já havia descido parcialmente de seu camelo na cidade, quando lhe apareceu o anjo Gabriel e advertiu-o de que não entraria no paraíso celeste se entrasse no terreno (Damasco). Ainda segundo o relato, Maomé montou no camelo, deixando, porém estampada a marca de um de seus pés em solo pedregoso. Haveria ainda outras tradições desse tipo na África, na Grécia Clássica e entre os cristãos medievais. No mundo cristão a mais significativa é a que fala da pegada de Jesus, deixada no alto do Monte das Oliveiras, supostamente, o último lugar em que Cristo pisou antes de subir aos céus (Schaden, 1949: 35-36).

Correia (1992) apresentou a visão de

⁴ Suposto mito indígena que os missionários identificaram como sendo São Tomé.

alguns autores que em momentos distintos abordaram a questão do mito de São Tomé relacionado a vestígios arqueológicos. Segundo a autora, Renato Castelo Branco em sua “Pré-História brasileira” (1971) fez a seguinte análise: as tradições cristãs que circulavam entre os índios eram atribuídas a São Tomé e os Jesuítas utilizavam as pegadas para comprovar tal afirmação (Correia, 1992: 52).

Em 1909, Alfredo de Carvalho em artigo intitulado “Pré-História sul-americana” publicado na Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco, informou sobre a serra das Letras de Minas Gerais. O local teria sido habitado por São Tomé, que perseguido teria gravado caracteres desconhecidos (Correia, 1992:52). Percebe-se que mesmo no princípio do século XX ainda havia autores que defendiam a ligação de vestígios rupestres ao Apóstolo.

A obra de Angyone Costa “Introdução à Arqueologia Brasileira” (1934), discordou dos argumentos jesuítas a respeito da presença previa do apóstolo Tomé. O que chama a atenção nessa obra, no entanto, é que apesar de seu título o autor não cita em nenhum momento a questão dos vestígios arqueológicos associados ao mito cristão. Em muitos momentos, e certamente até na atualidade, no que tange ao senso comum, os registros rupestres foram e são traduzidos por pessoas que com a ansiedade gerada pela curiosidade atribuíram as mais variadas explicações para tais registros. No entanto, como já destaquei, ainda são poucos os trabalhos que têm por objeto as apropriações feitas e as conseqüentes ressignificações oferecidas para a arte rupestre ao longo do tempo por diversos grupos humanos culturalmente distintos. No âmbito desta pesquisa não foram encontrados trabalhos de fôlego que façam essa análise perante as religiosidades populares alimentadas por semelhantes apropriações.

Esse seria um promissor campo de pesquisas, sobretudo, para historiadores, antropólogos e etnoarqueólogos. O trabalho de Ana Clélia Barradas Correia (1992) representa um ensaio nesse sentido, visto que a autora realizou pesquisas de campo e procurou problematizar tais abordagens no contexto contemporâneo do nordeste brasileiro.

Diante da constatação de que as interpretações da arte rupestre são das mais variadas possíveis, e que entre essas está incluída a que mais particularmente me interessa, o caso de São Tomé, passarei a analisar agora as místicas construídas em torno dessa arte rupestre e que perduram até a atualidade em alguns sítios. Essa análise se baseará em boa medida no trabalho de Correia. Todavia, o assunto não se fecha, pelo contrário, abre-se a possibilidade de outras abordagens especialmente referentes a sítios paraguaios.

Permanências contemporâneas

Na contemporaneidade ainda existem permanências de cultos associados a vestígios materiais. Farei menções a algumas ocorrências que encontrei na bibliografia a respeito desta temática. Vale a pena citar possíveis reminiscências que aqui, devido aos limites desse artigo, não serão abordadas de forma intensa. Há, por exemplo, referências à associação de vestígios arqueológicos com o apóstolo na região de São Thomé das Letras no estado de Minas Gerais e no município de Sumé, no estado da Paraíba. Antes de sua emancipação tal município era chamado de São Tomé. Na região de Assunção, capital do Paraguai, fica a cidade de *Yaguaron*, lá existe um morro chamado de *Santo Tomás* (Tomé) onde a mística popular diz haver pegadas do santo. O local dista cerca de cinquenta e cinco quilômetros da capital, e fica muito próximo de *Paraguari* que foi uma estância jesuítica.

Nesse local, ainda hoje, desenvolvem-se cultos populares ligados a São Tomé⁵.

Correia (1992) procurou fazer análises a respeito da mística popular construída e alimentada em torno de pegadas na região nordeste do Brasil. Sua pesquisa ficou limitada àquela região geográfica devido às dificuldades que surgem quando se propõe uma pesquisa de campo para analisar um tema tão abrangente geograficamente.

No município de Jaboatão dos Guararapes em Pernambuco, ela foi procurar a pegada descrita por Frei Jaboatão. No entanto, não conseguiu localizá-la. Na fazenda que supostamente seria o local da pegada havia depósitos de bagaços de cana sobre os lajedos, o que a fez pensar que talvez as pegadas tenham sido encobertas e com o tempo acabaram esquecidas pela população (Correia, 1992: 71).

Em Jericoacoara no Ceará, a autora soube da existência de um sítio com gravuras de pegadas humanas as quais supostamente a população atribuía a um rei e uma rainha. No entanto, também não conseguiu localizar este sítio e constatou que a população local afirmava nada saber a respeito. Conseguiu ainda informações pouco precisas sobre a suposta passagem de São Tomé pelo Maranhão. Segundo tais informes, nesse estado havia um rio chamado “Maracassumé”, que seria uma possível referência à passagem do Santo (Correia, 1992: 71).

Ela visitou ainda outros locais, nos quais supostamente os sinais teriam sido destruídos. Os sinais de São Tomé do Paripe, em Salvador, segundo ela, teriam sido destruídos pela obra que construiu uma estrada de rodagem em 1927, restando nas proximidades do local apenas uma capela dedicada ao Santo (Correia, 1992: 72). Todavia, Gumercindo da Rocha Dorea, nas “orelhas” do livro de Hernâni Donato

(1997) afirmou ter visto recentemente as pegadas em São Tomé do Paripe. É possível que estejam se referindo a sítios diferentes, tendo em vista que as fontes são bastante imprecisas ao citar os locais das pegadas.

Correia localizou dois locais com formações rochosas aparentemente naturais, livres da ação humana, que coincidentemente tinham o formato parecido com o de pés humanos. Um deles fica em Salvador, em um local chamado de Unhão, no início da praia de Itapoã. No local, a autora encontrou marcas profundas, desiguais e pouco torneadas, restos de vela no local indicavam a existência de algum tipo de culto. Um informante haveria atribuído as marcas a São Lázaro. Em outro local chamado Engenho da Floresta, em Moreno, Pernambuco, haveria outra marca semelhante a essa, ali, no entanto, segundo informações não havia nenhum tipo de culto em especial (Correia, 1992: 72).

Em três sítios a autora encontrou fortes manifestações da mística popular associados aos petroglifos. Inicialmente ela tratou do sítio localizado na praia de Piatã que dista cerca de 20km da cidade de Salvador, Bahia. Neste local há, segundo Correia, um grande cruzeiro dedicado a São Tomé que conta com uma cobertura de palha e fica à beira-mar, mas longe do alcance das marés. Mais precisamente o cruzeiro estaria próximo ao calçadão da Avenida Otávio Mangabeira. Atrás do cruzeiro, na areia, existiria uma pedra, na qual estariam as gravuras de pegadas humanas. Este local aparece diversas vezes em citações de cronistas e historiadores coloniais, entre outros (Nóbrega, 1988: 91; Lozano, 1876: 453). Seria um local muito popular onde anualmente realizava-se uma festa em louvor a São Tomé. No dia 20 de dezembro de 1990 a autora esteve no local para acompanhar os festejos. Segundo sua descrição, havia uma

⁵ E-mail pessoal de Adelina Pusineri, diretora do Museo Etnográfico “Andrés Barbero” Assunção - Paraguai, de 25/02/2008.

placa que dava informações a quem interessasse saber do que se tratava aquele cruzeiro no meio da praia, tal placa dava a informação de que a tradição da festa se estendia por trezentos e oitenta e oito anos.

Correia não conseguiu ver a pedra com as pegadas. Localizada à beira-mar, o suposto artefato ficaria a maior parte do tempo encoberto pela água ou pela areia. A população oferecia para esse fato várias explicações místicas. Segundo uma delas, a pedra só aparecia de sete em sete anos. Segundo os informantes, quando isso ocorria, rapidamente a notícia se espalhava atraindo grande quantidade de pessoas. Havia ainda quem acreditasse que a pedra aparecia cada vez em um local diferente. Outra possibilidade era a que dizia que as pegadas é que mudavam de pedra, embora essa questão da mobilidade das pegadas não fosse consenso entre os participantes, ninguém sabia exatamente onde é que as pegadas apareciam (Correia, 1992: 81-82).

A descrição que a autora colheu do local seria a seguinte:

... a marca de pé humano, esquerdo, “perfeitíssimo”, com o calcanhar para a terra e os dedos para a água, é atribuída ao apóstolo São Tomé. A pata de animal, segundo eles, seria o rastro de um cachorro. As depressões circulares são vistas como marcas do cajado do santo. Faria parte ainda do conjunto uma figura identificada com uma cruz cristã, símbolo da religiosidade do autor das pegadas (Correia, 1992: 82).

Apesar de ter a possibilidade de realizar uma sondagem para tentar localizar a pedra, a autora sabiamente preferiu não o fazê-lo, em respeito ao local turístico da capital baiana e principalmente à religiosidade popular que ali se desenvolve. Tal atitude poderia ser uma intervenção complicada nessa mística que previa certos espaços de tempo em que por motivos

sobrenaturais as pegadas viriam à tona.

Segundo Correia, dizia a tradição colhida na local que em 1602 aquele sítio, com as características já descritas, teria sido encontrado por um pescador. Essa descoberta teria ocorrido justamente no dia em que oficialmente a Igreja comemora o dia de São Tomé. A partir disso os moradores começaram a acreditar que as pegadas eram de São Tomé e que ele teria passado por ali em tempos imemoriáveis realizando milagres. Segundo Correia que cita Calasans:

“a coincidência da data da descoberta da pedra com o dia dedicado ao santo, segundo Calasans (1970), autor de um estudo sobre o culto às pegadas de São Tomé na Bahia, indicaria “a influência que a igreja, decerto através dos padres da Companhia de Jesus, teria tido na determinação da data”. Na realidade, as pegadas eram conhecidas pelos jesuítas ainda no século XVI, quando esses realizavam romarias ao local, que inclusive já era chamado de “São Tomé” [...]. A data de 21 de dezembro de 1602, ainda de acordo com Calasans, “valeria apenas para oficializar o culto popular” (Correia, 1992: 83).

Esta referência citada pela autora é muito vaga de significado. Como já demonstrei em outro trabalho (Cavalcante, 2008) as ressignificações aparecem nas fontes textuais desde 1515, data provável da “Nova Gazeta da Terra do Brasil” (Schuller, 1911), primeiro documento a mencionar a suposta passagem de Tomé pelo continente e também a existência de suas supostas pegadas. Os jesuítas a partir de sua chegada no Brasil (1549) e depois no Paraguai (1586) se apropriaram desse relato e o reproduziram em cartas e publicações atribuindo-lhe novos significados ao longo do tempo. Todavia, pelo menos até 1639, quando foi publicada a “Conquista Espiritual” do padre Antonio Ruiz

de Montoya, não desvincularam a suposta presença de São Tomé na América da missão de pregação do evangelho aos povos indígenas. Por isso é pouco provável que em 1602, os jesuítas inventassem ou reinventassem a tradição de São Tomé, desvinculando-a da tradição indígena. Isso porque durante esse período o mito ainda estava em processo de ressignificação por parte dos jesuítas, que em momento algum o desvincularam do elemento indígena. É mais provável que tal desvinculação tenha ocorrido bem depois dessa data, e que mesmo assim não tenha tido participação específica dos jesuítas. Com o passar do tempo, dos séculos, a história transmitida oralmente pode ter sofrido pequenas modificações, que podem ter sido motivadas inclusive por aspectos ideológicos que permearam a sociedade durante seus diferentes momentos históricos. Pode ter sido, por exemplo, durante o Segundo Reinado, em pleno século XIX, quando se iniciou um movimento de construção da identidade nacional no qual o índio passou para o segundo plano, dada à opção de europeização da identidade nacional, fato que levou à desvalorização de tudo o que estivesse relacionado à cultura indígena (Mota, 2006). Desvalorização que perdura trazendo, por exemplo, além do preconceito inerente, dificuldades para a conservação e exploração turística de nossos sítios arqueológicos (Morais, 2005: 99) e mesmo de valorização da própria ciência arqueológica no Brasil (Funari, 2003: 80).

Em relação aos festejos, ela destaca que antes da tarde de 20 de dezembro o local já havia recebido os preparativos iniciais. O cruzeiro teria sido pintado recentemente na cor azul e branca. Na tarde do dia da festa o local foi enfeitado com flores de papel colorido, fitas, folhagens e bandeirinhas. Antes de tudo, os populares já haviam pedido donativos aos barraqueiros para financiar as bebidas que regariam a parte “profana” da festa. Após a decoração, ao

entardecer a imagem do santo chegou de carro ao local, conduzida por duas senhoras de setenta e cinco anos. A imagem foi colocada sobre uma mesa em frente à cruz, teria aproximadamente 45 cm de altura, de madeira, em estado de conservação precário, à mão o santo teria um cajado, cajado do qual em vários locais, inclusive lá, se identificaram supostas marcas junto às pegadas (Correia, 1922: 84-85).

Logo em seguida, os organizadores teriam aguardado a chegada de outras mulheres, as “rezadeiras”. Elas chegaram em grupo cantando e tocando pandeiro, o refrão era o seguinte: “São Tomé meu amor, o povo da farra chegou” (Correia, 1992: 85). As participantes em geral eram mulheres, simples, negras em sua maioria, e moradoras das imediações. Vinham com os cabelos enfeitados com flores e folhagens. Elas teriam levado flores, toalha e incenso para concluir a decoração do Santo. Cerca de quarenta devotos participaram dos festejos, em sua maioria mulheres. As orações eram cantadas, uma delas seria esta ladainha: “Glorioso São Tomé refúgio dos pecadores rogai por nós que recorremos a vós” (Correia, 1992: 86). Aos homens reservaram-se apenas atividades aparentemente não religiosas como acender a fogueira e cuidar dos fogos de artifício.

No final da parte religiosa da festa cantou-se o hino de nosso senhor do Bonfim. Todos aplaudiram e deram vivas a São Tomé. Logo em seguida os homens soltaram os fogos que anunciaram o final das rezas (Correia, 1992: 86). Após o fim das orações, as pessoas foram se acomodando em banquinhos, formando uma roda, deu-se início ao que a autora chamou de parte “profana” da festa, com uma roda de samba e batidas de facas no fundo de pratos. A participação contemplou a todos os presentes que alegremente festejaram animados pela bebida fartamente distribuída. Correia afirma ter ouvido uma conversa saudosista entre as senhoras mais idosas. Elas recordavam os anos



Figura 1 - Altar de São Tomé, Salvador/BA, foto de Ana Clélia Barradas Correia (1992: 80)

anteriores nos quais a festa era mais bonita e prestigiada (Correia, 1992: 87-88).

Após o término dos festejos, uma das mulheres levou a imagem para a sua casa e na manhã seguinte para a igreja. Nas festas contemporâneas, não há a participação oficial da Igreja. O pároco da época não comparecia ao cruzeiro da praia. A celebração do dia 21, data oficial de comemoração do santo, foi simples e rápida, bastante criticada pelas devotas. Segundo uma das informantes, o padre em ocasiões anteriores já havia inclusive dificultado a saída da imagem do santo, possivelmente em represaria à parte “profana” da festa (Correia, 1992: 88).

Segundo Dona Badu, informante de Correia, no passado a organização da festa era diferente, muito mais pomposa e importante. Segundo ela, havia a celebração de missa campal sobre um grande palanque armado na praia. Havia até o acompanhamento da banda de música do Corpo de Bombeiros. A imagem chegava conduzida pelos fiéis, em procissão. Nos “primeiros tempos” a procissão era naval, sendo ao final da celebração, a imagem conduzida por terra até a igreja matriz. Não há, segundo Correia, ninguém que se recorde a época exata em que supostamente o culto começou a sofrer modificações, com aparente perda de importância no âmbito eclesiástico oficial (Correia, 1992: 88).

A autora apresentou dois trechos de documentação da primeira metade do século XX, que descrevem a realização da cerimônia, não sendo, todavia, tão pomposa quanto a descrita pela informante acima citada, mas com maior esplendor do que a observada por Correia. Cito uma parte do artigo “Herança do fetichismo. A adoração da ‘Pedra de São Tomé’. É crença que São Tomé deixou-lhes o rastro”, publicado pelo jornal “A tarde”, de Salvador em 14 de fevereiro de 1916. Tratar-se-ia de um artigo de autoria desconhecida.

“os fiéis, humildes pescadores, ergueram [...] uma palhoça encimada por uma cruz, dando-lhes as honras e o privilégio de templo de devoção. Para ali são constantes as romarias de devotos conduzindo velas e outras oferendas ao milagroso pé. Todos os anos, nos primeiros dias de fevereiro, é a festa maior. Os moradores circunvizinhos eromeiros de mais longe cantam com acompanhamento de harmônicas, violas, cavaquinbos e pandeiros, e rezam. De quando em quando a farra é interrompida para serem entoadas ladainhas, de Joelhos, ao pé da cruz, em cujo pedestal crepitam velas acesas. E essa espécie de culto pagão misto de coisas profanas e sagradas dura oito dias” (Apud Correia, 1992: 89).

O texto trata de uma festa de proporções aparentemente bem maiores do que a presenciada por Correia, além disso, destaca a participação de pescadores, fato que não foi observado pela autora. Outras questões que diferenciam a festa descrita da que foi observada são a época do ano em que seria realizada e a duração. Os informantes asseguraram que a festa sempre se realizou no mês de dezembro, sendo assim a autora não encontrou explicação para tal diferenciação de datas. Todavia, a descrição da maior duração e de uma adesão também maior indicam que provavelmente os festejos fossem mais abrangentes. Na mesma linha vai um texto de 1930 do folclorista e historiador João da Silva Campos, citado pela autora, sem se referir à época do ano em que os festejos eram realizados, o texto ratifica a intensa participação popular e até de “... cavalheiros de gravata lavada...” (Correia, 1992: 90).

Segundo a autora, “... a partir dos relatos acima comparados entre si e com a observação da festa nos dias atuais, podemos comprovar o enfraquecimento da tradição reclamado pelas ‘rezadeiras’ presentes nos festejos...” (Correia, 1992: 90). Penso ser pouco cautelosa uma afir-

mação direta nesse sentido. É fato que pelas evidências a festa diminuiu, perdeu adesão, mas em se tratando de uma tradição mística os parâmetros de medida para dizer se ela está mais fortalecida ou enfraquecida, não são necessariamente os observados. A importância da significação que isso representa na vida das pessoas que dela participam, pode ter maior importância do que o quantitativo de participantes. Tal afirmação da autora seria menos perigosa se a observação etnográfica tivesse sido feita por um período mais longo e não apenas durante o dia da festa. Ao que parece o dia da festa é apenas o ápice de um processo devocional contínuo. Os critérios são muito subjetivos o que prejudica a afirmação da autora.

A curta duração de parte considerável das observações de campo dos trabalhos etnográficos e etnoarqueológicos é hoje um mal muito presente no Brasil e torna a qualidade dos trabalhos vulneráveis a dúvidas. Esse problema certamente de modo geral não é causado pela “incompetência” dos pesquisadores, mas principalmente, pelas limitações de financiamento das pesquisas, além da dificuldade que a maioria encontra para se ausentar por períodos longos das instituições em que trabalham, visto que a maioria divide o tempo entre o ensino e a pesquisa. São desafios que as Ciências Humanas precisam enfrentar, pois seu objeto de estudo nem sempre pode ser levado para um laboratório de Universidade.

No caso de Correia, talvez o mais aconselhável e possível não seja pensar se a tradição está mais forte ou fraca, mas apenas constatar que ela sofreu mudanças ao longo do tempo, a adjetivação é perigosa. A partir daí, na impossibilidade plena de analisar sua significância em todo o período histórico, teriam sido mais interessantes análises sobre os significados que os

eventos têm no presente, questão sobre a qual a autora não se aprofundou. Um estudo mais profundo precisaria ir além da data em que a festa se realizou, expandindo-se aos preparativos, tanto materiais, quanto devocionais ou rituais, que eventualmente poderiam ter significados tão ou mais complexos do que a festa em si.

No município de Oeiras, que foi a primeira capital do estado do Piauí, há um sítio arqueológico composto por gravuras em formato de pegadas. Lá não há uma associação direta a São Tomé, mas há uma ressignificação que atribui um dos petroglifos a Deus e o outro ao diabo. Penso ser interessante referenciar os estudos realizados por Correia (1992) neste local, pois embora a ressignificação atual seja outra, há grande similaridade no campo simbólico entre esse caso e o objeto de minha pesquisa.

A autora esteve no local em 1989 e em 1991; os petroglifos estão localizados na zona urbana, no Bairro do Rosário. O lajedo fica à margem de um riacho não perene denominado “Pouca Vergonha”. As gravuras estariam a uma distância de cerca de quinze metros do leito, não sendo, portanto, inundadas nos períodos de cheias (Correia, 1992: 92). O sítio se comporia exatamente por dois petroglifos em formato de pegadas, um deles visível com formato de pé humano é atribuído a Deus e outro que se encontra totalmente coberto por pedras atiradas pelos populares é atribuído ao demônio. Segundo a autora o sítio é vítima da deterioração produzida pelos moradores e visitantes que por ali passam, muitos deles deixam seus nomes registrados no lajedo. Ao que parece, já houve no local pelo menos três cruzeiros que identificavam simbolicamente o lugar. Uma primeira de madeira teria sido quebrada por “crentes”⁶. Seguinte a essa, teria sido colocada uma de pedra que

⁶ Evangélicos, protestantes.

também veio a ser quebra e na data das visitas da autora havia uma cruz “tosca” em madeira. Naquele momento havia interesse por parte do poder público em revitalizar e preservar o local, sobretudo, para a exploração por meio do turismo religioso (Correia, 1992: 93-94).

Nos séculos XVII e XVIII os jesuítas estiveram presentes em Oeiras. Os prédios construídos e utilizados naquele período pelos religiosos ficam no Bairro do Rosário, nas proximidades dos petroglifos. Com esse quadro a autora especulou que possivelmente os jesuítas tivessem identificado os registros rupestres a São Tomé e que após a expulsão desses religiosos do Brasil a população teria cunhado a nova explicação que atribui as marcas a Deus e ao diabo (Correia, 1992: 95). Essa dedução, embora não seja sustentada firmemente por in-

dícios documentais ou orais, é provável, tendo em vista que ainda no século XVII escritos jesuítas, principalmente da província paraguaia demonstravam que a idéia da passagem de São Tomé ainda estava muito viva entre os inácianos (Montoya, 1985).

As diversas pessoas com quem a autora conversou, deram informações que em linhas gerais convergem para o seguinte: Cristo estaria sendo perseguido pelo demônio que procurava tentá-lo ao pecado a todo o custo (alusão aos quarenta dias em que, segundo a Bíblia, Jesus teria passado no deserto sofrendo diversas tentações do demônio, Mc. 1, 12-13). O local das marcas, em semelhança às narrações sobre São Tomé, seria o lugar do fim de uma perseguição. Cristo teria parado ali e como a pedra supostamente estava mole, sua pegada



Figura 2 – Em detalhe a “Pegada de Deus”, Riacho Pouca Vergonha, Oeiras/PI. Foto: Ana Clélia Barradas Correia (1992: 94).

ficou o gravada. O mesmo teria ocorrido para a formação da pegada do “Cão”⁷. Percebe-se que a pegada que fica exposta tem o formato mais próximo ao de um pé humano e que segundo relatos a pegada recoberta por pedras teria mais a aparência de pegada de animal ou algo mais feio do que a primeira. Assim sendo associou-se o “feio” ao “mal”, ou seja, ao demônio e o “belo” ao “bem”, no caso a Deus (Correia, 1992: 97-98).

As práticas devocionais, segundo a pesquisa de Correia, foram mais intensas em épocas passadas. Até 1938, pelo menos, se encontra registro sobre grandes romarias, como o deixado por Elias Magalhães no “Almanaque da Paraíba” (Coutinho, 2007). Muitas pessoas credi-

tavam que o pó, fruto de raspagens que faziam na pedra, poderia curar várias enfermidades, o mesmo ocorreu, segundo Vasconcelos (1977: 113) com as pegadas de Tomé. Em períodos anteriores teriam ocorrido ainda diversas peregrinações ao local. Pela tradição as pessoas depositavam flores sobre o pé de Deus e espinhos sobre o pé do “Cão”. Com o passar do tempo passou-se a depositar pedras sobre a marca do diabo, isso fez com que na atualidade haja um grande monte de pedras que esconde totalmente o petroglifo atribuído ao demônio. Embora a tradição esteja supostamente enfraquecida ainda se observa que certas pessoas que visitam o local fazem orações e acendem velas (Correia, 1992: 99-103; Coutinho, 2007).



Figura 3 – A Pegada do Diabo, Riacho Pouca Vergonha, Oeiras/PI. Foto: Ana Clélia Barradas Correia (1992: 92)

⁷ Expressão utilizada pelos populares para se referirem ao demônio.

A Igreja Católica, no final da década de 1940 e seguinte, teria demonstrado interesse pelo local, esboçando a intenção de construir um santuário para peregrinações. Isso acabou não se concretizando e o posicionamento do pároco João de Deus Carvalho Leal, entrevistado pela autora, caminhava no sentido de não incentivar as credences e místicas populares, embora ele reconheça que isso faça parte da história e da cultura, principalmente dos moradores afrodescendentes do bairro (Correia, 1992: 99-103).

Correia identificou ainda no município de Luis Correia, no Piauí, mais precisamente na colônia de pescadores de Barrinha, algumas gravuras com formato de pés humanos. Algumas dessas gravuras a autora acredita que não tenham sido fruto da ação humana, mas sim das águas da maré que atritando com a rocha teriam formado as marcas. Outras três figuras seriam de fato fruto da ação antrópica.

O que chama mais atenção nesse caso é que as pegadas eram atribuídas a Nossa Senhora, uma figura feminina. Segundo os informantes, ao fugir de Nazaré com o menino

Jesus, montada em um jumento, a virgem teria passado por aquela região e ali parado para descansar. Deixando assim as marcas dos seus pés e de seu animal. Embora haja essa tradição entre os moradores, a autora não identificou nenhum culto. Ao que parece os moradores atuais tratam as marcas mais como curiosidades do que como artefatos místicos. Todavia, segundo alguns, no passado já houve algumas senhoras que acendiam velas perto das marcas, mas ao que tudo indica o culto não teve grandes proporções numéricas em termos de participantes (Correia, 1992: 104-107).

O caso da pegada de Deus e do Diabo e o da pegada de Nossa Senhora no Piauí são exemplos de que as populações humanas frequentemente buscam dar alguma explicação para registros rupestres que encontram em seus locais de assentamento. Como esses moradores não são os autores de tais vestígios fazem ligações diretas às místicas e credences de sua própria cultura. Esses casos demonstram que esta problemática é ainda bastante carente de pesquisas mais complexas e exaustivas.

Referências Bibliográficas

- BEVER, M. V. 1994. *Arte Rupestre do Nordeste de Mato Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado em História. Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- CAVALCANTE, T. L. V. 2008. *Apropriações e resignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã*. Dissertação de Mestrado em História. Dourados, Universidade Federal da Grande Dourados.
- CORREIA, A. C. B. C. 1992. *Nos Passos do Herói-Santo: na História, na Arqueologia e na Mística Popular*. Dissertação de Mestrado em História. Recife, Universidade Federal de Pernambuco.
- COUTINHO, R. 2007. Milenares Pegadas de Deus e o Diabo. *Via Fanzine*. Disponível em: <<http://www.viafanzine.jor.br/arqueologia5.htm>> Acesso em: 05 set. 2007.
- DURÁN, D. (1867) 2005. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme*. Tomo I. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (original - México, Imp. de J.M. Andrade y F. Escalante, 1867) Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com>> Acesso em: 05 mar. 2007.
- EREMITES DE OLIVEIRA, J. 2002. *Da Pré-história à História Indígena: (re) pensando a arqueologia e os povos canoeiros do Pantanal*. Tese de Doutorado em História. Porto Alegre, PUCRS.
- FARIA, F. C. P. 1987. *Os Astrónomos Pré-históricos do Ingá*. São Paulo, Ibrasa.

- FERREIRA, L. M. 2007. Território primitivo: a institucionalização da arqueologia no Brasil (1870-1917). Tese de Doutorado em História. Campinas, UNICAMP.
- FUNARI, P. P. A. 2003. *Arqueologia*. São Paulo, Contexto.
- KANTOR, I. Do Dilúvio Universal ao Pai Sumé: A Memória do Esquecimento. In: Stols, E.; Thomas, W.; Verberckmoes, J. (Orgs.). 2006. *Naturalia, Mirabilia & Mostruosa en los Impérios ibéricos*. Lovaina, Editora da Universidade de Leuven.
- LANGER, J. 2001. *Ruínas e Mito: a Arqueologia no Brasil Imperial*. Tese de Doutorado em História. Curitiba, Universidade Federal do Paraná.
- LOZANO, P. 1873. *História de la Conquista del Paraguay* (Tomo Primeiro). Buenos Aires, Casa Editora Imprenta Popular.
- MARTIN, G. 1996. *Pré-História do Nordeste do Brasil*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco.
- MÉTRAUX, A. 1979. *A Religião dos Tupinambás*. Trad. Egon Schaden. São Paulo, Nacional, Edusp.
- MONTOYA, Pe. A. R. de. (1639) 1985. *Conquista Espiritual: feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre, Martins Livreiro.
- MORAIS, J. L. de. 2005. Arqueologia e o Turismo. In: Funari, P. P. A.; Pinski, J. *Turismo e Patrimônio Cultural*. 4ª Ed. São Paulo, Contexto.
- MOTA, L. T. A Revista do Instituto histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e as populações Indígenas no Brasil do II Reinado (1839-1889). *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 10 n. 1:117-142.
- NIMUENDAJÚ, C. (1914) 1978. *Los mitos de Creacion y de Destrucion del mundo como fundamentos de la religion de los Apapokuwa-Guarani*. Lima, Centro Amazonico de Antropología y Aplicación Practica.
- NÓBREGA, M. 1988 *Cartas Jesuíticas 1: Cartas do Brasil*. Belo Horizonte, São Paulo, Itatiaia, Edusp.
- PROUS, A. 1992. *Arqueologia Brasileira*. Brasília, Universidade de Brasília.
- SCHULLER, R. R. 1911. A Nova Gazeta da Terra do Brasil (Newen Zeytung auss Presillg Landt) e sua origem mais provável. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v. 33, p. 115-143.
- VASCONCELOS, S. de. 1977. *Crônica da Companhia de Jesus*. Volume I, 3ª edição, Petrópolis, Vozes.