


Índios (maravilhosamente) assombrosos na América Portuguesa do século XVI

(Marvelously) terrifying Indigenous in Portuguese America in the 16th Century



SILVA, Kelvin Oliveira da *

 <https://orcid.org/0000-0002-2750-3594>

RESUMO: O propósito deste artigo é analisar descrições de diversos cronistas da América Portuguesa dos quinhentos sobre o outro indígena, mais especificamente aquelas que, referindo-se a situações de assombro e/ou perigo, mobilizaram imagens maravilhosas mais ou menos familiares em relatos de viajantes medievais. Para tanto, introduzimos mais detidamente o tema do maravilhoso no contexto colonial e discorremos sobre a historiografia disponível sobre o tema. Ao analisar as fontes, as articulamos quando necessário com o conceito de “retórica da alteridade” de François Hartog. Na conclusão, abordamos a dinâmica entre continuidades e rupturas do imaginário maravilhoso medieval, além de analisarmos a alteridade dos cronistas utilizando-nos das reflexões de Pedro Martínez García, Tzvetan Todorov e Klaas Woortmann.

PALAVRAS-CHAVE: Maravilhoso; América Portuguesa; Indígenas.

ABSTRACT: The purpose of this paper is to analyze chroniclers’ descriptions from Portuguese America of the 16th Century about the indigenous Other, more specifically the ones who, referring to terrifying and/or dangerous situations, mobilized marvelous images more or less known in the reports of medieval travelers. Therefore, we will more closely introduce the subject of the marvelous in the colonial context and analyze the available historiography on the subject. When analyzing the sources, we will articulate them with the concept of “rhetoric of otherness” by François Hartog. In the conclusion, we will approach the dynamics between continuities and ruptures of the marvelous medieval imagination, besides analyzing the chroniclers’ alterity using the considerations of Pedro Martínez García, Tzvetan Todorov and Klaas Woortmann.

KEYWORDS: Marvelous; Portuguese America; Indigenous.

Recebido em: 07/07/2020
Aprovado em: 09/10/2020

* Graduado em História pela PUCRS, Porto Alegre-RS, mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS, Porto Alegre-RS. Bolsista CNPq. E-mail: kelvin.silva95@edu.pucrs.br



Introdução

Ao longo do período medieval, especialmente entre os séculos XIII e XVI, o contato de viajantes europeus com o Oriente¹ suscitou visões maravilhosas de monstros, criaturas sobrenaturais, gentes extraordinárias, riquezas exuberantes e outros "excessos". Esse imaginário, milenarmente gestado, perdeu força nas mentes dos cronistas, viajantes e demais agentes europeus no contexto da colonização da América na medida que a modernidade avançava e a valorização da experiência empírica se impunha. Ainda assim, visões do maravilhoso persistiram, encontrando novas formas específicas de expressão numa complexa dinâmica entre continuidades, rupturas e ressignificações.

Essa persistência do maravilhoso na modernidade não deve gerar estranhamento. O historiador Pedro Martínez García analisa, dentre outras problemáticas, as diferenças entre as descrições dos viajantes medievais e as dos primeiros exploradores atlânticos. Sua conclusão é a seguinte:

Não há diferença evidente entre o que geralmente foi considerado um relato medieval e relato do início do período atlântico. Como já foi comprovado, os textos e as relações dos viajantes se retroalimentam. Além disso, é muito comum que os viajantes estejam informados de outras crônicas anteriores antes de empreenderem uma viagem. De fato, existem em alguns momentos verdadeiras redes de informação entre alguns dos indivíduos estudados, como se vê no cenário da Europa Ocidental na segunda metade do século XV. (GARCÍA, 2015, p. 319, tradução nossa).²

As fronteiras móveis entre “moderno” e “medieval” também podem se aplicar à definição do que seria o maravilhoso, dada sua característica polimórfica e dependente do contexto histórico no qual se insere. Para o caso do maravilhoso medieval, Jacques Le Goff se destacou por seus vários escritos sobre o tema, esclarecendo:

[...] o domínio do maravilhoso é a estupefação dos homens e mulheres da Idade Média. Ele suscita o maravilhamento e depende do mais bem exercitado e exaltado sentido do homem medieval: a visão. O maravilhoso fazia os olhos dos homens e mulheres da Idade Média arregalarem-se ao mesmo tempo em que estimulava o intelecto deles. (LE GOFF, 2011, p. 20).

¹ Isto é, o que se compreendia então como sendo o Oriente, região polimórfica que se constituía como horizonte onírico, imaginário. Ver LE GOFF, Jacques. O Ocidente medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico. In: LE GOFF, Jacques. *Para uma Outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 357-381.

² [No original] No existe una diferencia evidente entre lo que habitualmente se ha considerado relato medieval y el relato a comienzos de la etapa atlántica. Como se ha comprobado, los textos y las relaciones de los viajeros se retroalimentan entre sí. Además es muy común que los viajeros estén informados de otras crónicas anteriores antes de emprender un viaje. Existen de hecho en algunos momentos verdaderas redes de información entre algunos de los individuos estudiados, como se ha visto en el escenario de Europa occidental en la segunda mitad del siglo XV. (GARCÍA, 2015, p. 319).

Por conta de sua natureza surpreendente, o maravilhoso facilmente confundia-se com o sobrenatural, podendo guardar relações com o milagre, de natureza divina, ou com o mágico, de natureza diabólica (LE GOFF, 2017). Porém, Le Goff discute e define o maravilhoso medieval por meio de definições ocorridas entre os séculos XII e XIII por eruditos que tentam afastar o cristianismo de heranças incômodas e, com efeito, distinguem o maravilhoso do mágico (de origem geralmente diabólica) e do miraculoso (de origem divina). Não obstante, o grande medievalista confessa que “há toda uma dialéctica do maravilhoso ‘popular’ e do maravilhoso ‘erudito’, e tanto mais complexa quanto mais móveis são as fronteiras entre ambas. A muito grosseira periodização que propus aplica-se, essencialmente, ao maravilhoso erudito.” (LE GOFF, 1994, p. 63). Para uma definição mais abrangente, pode-se ter em vista as reflexões da historiadora estadunidense Michelle Karnes, estudiosa do maravilhoso na imaginação medieval:

O termo latino *mirabilia*, tipicamente traduzido por "marvels" ou "wonders" [no idioma original do texto], envolve uma grande variedade de eventos incomuns que resistem à explicação. Entre eles estão produtos de magia, como ilusões e transmutações, bem como propriedades especiais de coisas naturais, como ervas curativas e pedras incomuns. Eles são definidos em parte pela maravilha que criam. (KARNES, 2015, p. 327, tradução nossa).³

Para uma melhor compreensão do maravilhoso no contexto colonial faremos uma breve discussão historiográfica sobre o tema, abarcando algumas análises importantes acerca da América Portuguesa e Espanhola. Após, prestaremos maiores esclarecimentos quanto ao tipo específico de maravilhoso que perseguiremos aqui, definido por situações assombrosas frequentemente acompanhadas de alguma intervenção diabólica. Seguiremos então com a análise desse maravilhoso em nossas fontes que trata de descrições sobre indígenas⁴ a partir das perspectivas de jesuítas (Antonio Blasquez, Fernão Cardim, Leonardo Nunes e Antônio de Sá), navegadores (Pero Vaz de Caminha e Américo Vespúcio) e outros agentes coloniais (Pero de Magalhães Gândavo e Gabriel Soares de Sousa). O uso amplo de autores pertencentes a lugares sociais distintos em

³ [No original] The Latin term *mirabilia*, typically translated as “marvels” or “wonders,” encompasses a great variety of unusual events that resist explanation. Among them are products of magic, like illusions and transmutations, as well as the special properties of natural things, like curative herbs and unusual stones. They are defined in part by the wonder they create. (KARNES, 2015, p. 327).

⁴ O autor deste artigo reconhece as problemáticas que envolvem o termo “índio”. Como ressaltaram, dentre outros autores, Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva (2009, p. 222), trata-se de uma construção de europeus que não se preocuparam em distinguir a diversidade étnica dos povos que encontraram. Para escapar do estereótipo, os autores recomendam o uso do nome que os próprios povos utilizavam para designar a si mesmos (SILVA; SILVA; 2009). Entretanto, optou-se pelo termo “índio” por duas questões. Algumas das fontes que analisaremos não especificam sobre qual grupo étnico que falavam, o que nos impõe dificuldades de nomeação. Também, como estamos preocupados em analisar aspectos do imaginário Europeu, o uso da designação generalista que empregavam pode ser útil, visto que diversas categorias imaginárias do maravilhoso, como veremos, eram aplicadas indistintamente.

temporalidades distintas nos servirá para uma análise mais ampla do imaginário e da alteridade europeia na América Portuguesa, sem desprezarmos a heterogeneidade dos discursos.

Operamos nossas fontes sob o prisma de uma “retórica da alteridade”, tal como desenvolvida por François Hartog em *O Espelho de Heródoto* (2014). Primeiramente serão postos à luz os meandros de uma “retórica da alteridade”, de modo que possamos identificar a forma específica do maravilhoso nos discursos, havendo a preocupação em demonstrar como nossas fontes compuseram seus discursos sobre o outro indígena. Dito de outro modo, os discursos serão decompostos de maneira a identificar seus procedimentos e encontrar sua forma:

Se a narrativa se desenvolve justamente entre um narrador e um destinatário implicitamente presente no próprio texto, a questão é então perceber como ela ‘traduz’ o outro e como faz com que o destinatário creia no outro que ela constrói. Em outros termos tratar-se-á de descobrir uma retórica da alteridade em ação no texto, de capturar algumas de suas figuras e de desmontar alguns de seus procedimentos — em resumo, de reunir as regras através das quais se opera a fabricação do outro. (HARTOG, 2014, p. 242).

Por fim, concluiremos nossa análise discutindo a problemática entre continuidades e rupturas medievais do maravilhoso, além de relacionarmos o tema com a alteridade. Para o último caso, utilizaremos reflexões de três autores que analisaram aspectos da alteridade europeia no contexto colonial, a saber: Tzvetan Todorov em *A Conquista da América: a questão do outro* (1993), Klaas Woortmann no artigo *O selvagem na “Gesta Dei” história e alteridade no pensamento medieval* (2005) e, enfim, Pedro Martínez García em *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje* (2015).

O maravilhoso na América portuguesa

A historiografia sobre o maravilhoso no contexto colonial é vasta,⁵ em especial no caso da América Espanhola. No caso do Brasil, todavia, o tema não teve o mesmo sucesso pelo menos até o final da década de 80 e início dos anos 90. Em parte, pode-se considerar o peso que as opiniões de Sérgio Buarque de Holanda exerceram não apenas na historiografia, mas no pensamento intelectual brasileiro como um todo. Em *Visão do Paraíso* (1969), Holanda compara diversas vezes o contexto colonial de portugueses e espanhóis, reiterando que os primeiros eram mais realistas e empiristas que os segundos, estes propensos “a ver tudo maravilhas” (HOLANDA, 1969, p. 22). Apesar

⁵ Destacam-se as pesquisas de O’Gorman (1958), Todorov (1993), Greenblatt (1989) e Giucci (1992).

disso, o autor reconhece que os portugueses “podiam admitir o maravilhoso, e admitiam-no até de bom grado, mas só enquanto se achasse além da órbita de seu saber empírico.” (HOLANDA, 1969, p. 05).

Tal concepção, que privilegia o pensamento empírico português, começou a ser questionada por alguns autores, dentre eles a historiadora Laura de Mello e Souza em *O Diabo na Terra de Santa Cruz*. A autora (2009, p. 27) afirma que, ao incorporar a lenda maravilhosa do Preste João,⁶ “inscreveram-na os portugueses na gênese da empresa de devassamento do mundo.” Charles Boxer (2002), um dos maiores especialistas no ultramar lusitano, chega mesmo a considerar a busca por Preste João um dos fatores principais que impulsionaram Portugal às grandes navegações. O historiador mexicano Luis Weckmann, em *La Herencia Medieval del Brasil*, admite o maior ceticismo dos portugueses se comparado aos espanhóis, mas:

não por isso se pode dizer que abandonaram essa indagação do maravilhoso em ambos os lados do Atlântico, inclusive no Extremo Oriente. Não se pode apoiar sem reservas a opinião de S. Buarque de Holanda no sentido de que o mundo lendário que rodeava os espanhóis tendia a empalidecer ao penetrarem na América lusitana. (WECKMANN, 1993, p. 58, tradução nossa).⁷

Diante dos vários campos do polimórfico maravilhoso, a questão maior no caso de Sérgio Buarque de Holanda (1969) é de que maravilhoso falava exatamente o historiador. Encontramos a resposta imediatamente no início de *Visão do Paraíso*:

a verdade é que não os inquietam, aqui, os extraordinários portentos, nem a esperança deles. E o próprio sonho de riquezas fabulosas, que no resto do hemisfério há de guiar tantas vezes os passos do conquistador europeu, é em seu caso constantemente cerceado por uma noção mais nítida, porventura, das limitações humanas e terrenas. (HOLANDA, 1969, p. 01)

É possível que Holanda, ao comparar os ibéricos, tenha reduzido as manifestações do maravilhoso aos anseios por portentos. Se assim foi, então o historiador português Luís Adão da Fonseca concordaria com Holanda, uma vez que considera o maravilhoso da riqueza não ter tido tanto espaço quanto o maravilhoso do fantástico e do monstruoso (FONSECA, 1992). Exemplo dessa concepção é dado por Mary Del Priore em *Esquecidos por Deus* (2000), onde se analisa a presença de monstros no relato de

⁶ Rei imaginário de um maravilhoso “potentado mítico” cristão, há muito conhecido na Idade Média, que alimentou os sonhos cruzadistas dos europeus em busca de um poderoso aliado indiano contra os infiéis (BOXER, 2002., p. 36).

⁷ [No original] no por ello puede decirse que hayan abandonado esa indagación de lo maravilloso en ambos lados del Atlántico e incluso en el Lejano Oriente. No se puede suscribir sin reservas la opinión de S. Buarque de Holanda en el sentido de que el mundo legendario que rodeaba a los españoles tendió a palidecer al penetrar en la América lusitana. (WECKMANN, 1993, p. 58).

viajantes do Brasil do século XVI ao XVIII. Ainda na esteira dessas renovações, mesmo o pressuposto de Holanda de que os extraordinários portentos não inquietavam os portugueses começou a ser questionado recentemente, caso da dissertação de mestrado de Marcelo Motta Delvaux: *As Minas Imaginárias: o maravilhoso geográfico nas representações sobre o sertão da América Portuguesa – séculos XVI a XIX* (2009) que analisa mitos sobre exuberantes riquezas ocultas do sertão.

A tendência de análises que privilegiam o maravilhoso portentoso no Novo Mundo é compreensível. Como bem analisado por Giucci (1992), Colombo (re)inaugura uma série de imagens de um mundo exuberantemente rico. Nem seria preciso lembrar como, por exemplo, um *El Dorado* posteriormente mobilizou conquistadores ávidos por maravilhosas riquezas. Também é compreensível pensarmos na existência de um empirismo português, como quis Sérgio Buarque de Holanda. A maioria das fontes lusitanas sobre o Brasil no século XVI, afinal, são marcadas por uma notável objetividade, caso de Gabriel Soares de Sousa, utilizado aqui para tratar dos assombros maravilhosos.

Gabriel Soares escreve um tratado, forma literária que “correspondia a uma dissertação, lançada em papel, a respeito de um determinado assunto.” (LUCIANI, 2010, p. 19). Os assuntos de Gabriel Soares são descrições da terra, clima, fauna, flora, populações ameríndias e europeias, descrições essencialmente utilitárias, já que escreve o *tratado* no intuito de mostrar a El Rei “as qualidades e estranhezas” da terra “para que lhe ponha os olhos e bafeje com o seu poder” (SOUSA, 2010, p. 33). Seu texto, segundo Fernanda Trindade Luciani (2010, p. 14), guarda relações com outros textos da época na medida que possui uma função político-social comum: “a Coroa se valia desses escritos, que, junto das correspondências coloniais, a aparelhavam para uma administração mais eficiente de suas distantes possessões ultramarinas.” Porém, mesmo em textos de vocação utilitária, o maravilhoso consegue encontrar espaço para além do mero utilitarismo — se bem que, para Le Goff (2017, p. 131), a viagem serve justamente para satisfazer a curiosidade e o anseio por maravilhar-se. O jesuíta Fernão Cardim é significativo a esse respeito. No capítulo em que descreve a fauna brasílica, alonga-se na descrição de um beija-flor. Considera ele “o mais fino pássaro que se pode imaginar”, cujo “barrete” possui “cores todas muito finas e resplandecentes”, com um papo “tão formoso” mostra “todas as cores, principalmente um amarelo mais fino que ouro”. O compara a abelhas em sua “ligeireza” e alimentação. Cardim finaliza sua descrição admirada:

[...] têm dois princípios de sua geração; uns se geram de ovos como outros pássaros, outros de borboletas, e é cousa para ver, uma borboleta começar-se a converter neste passarinho, porque juntamente é borboleta e pássaro, e assim se vai convertendo até ficar neste formosíssimo passarinho; *cousa maravilhosa, e ignota aos filósofos* pois um vivente sem corrupção se converte noutra. (CARDIM, 2009, p. 102, grifo nosso).

A princípio, parece surpreendente um padre jesuíta como Fernão Cardim, respeitado intelectual, tendo sido provincial da Companhia de Jesus, pudesse formular visão tão distante do português de Sérgio Buarque de Holanda (2014, p. 110), que “se prende antes a um realismo fundamental, que renuncia a transfigurar a realidade por meio de imaginações delirantes ou códigos de postura e regras formais [...]”. Mas Cardim não é uma exceção. O próprio Gabriel Soares (2010, p. 258) descreve um bicho “mui estranho”, cuja natureza “parece encantamento” semelhante a um rubi “mui resplandecente”. O bicho é capaz de reviver mesmo se feito em pedaços, já que unem-se como antes, chegando a relatar que “se viu por vezes em diferentes partes” o corte do animal em migalhas tornam-se a juntar mesmo após terem sido embrulhados em papel “por sete ou oito dias.” Ainda, Gabriel Soares dedica espaço aos homens marinhos: “já aconteceu tomar um monstro destes dois índios pescadores de uma jangada e levarem um, e salvar-se outro tão assombrado que esteve para morrer; e alguns morrem disto” (SOUSA, 2010, p. 266).

Seja como for, descrições tributárias do maravilhoso, ainda que comuns, são geralmente sutis nas fontes. Como sustentaremos a seguir, a maravilha, ou uma aproximação dela, pode se constituir tendo o sobrenatural como suporte. Iniciamos com o exemplo de um viajante medieval, cuja descrição demonstra como a maravilha se erige no assombro suscitado pelo sobrenatural diabólico. Passaremos, finalmente, a analisar essas formulações possíveis do mirífico no caso da América Portuguesa nas fontes já delimitadas.

Assombros Maravilhosos

Dentre a extensa coleção de objetos e fenômenos admirados pelos europeus medievais e modernos, há aqueles que provocaram, antes de tudo, medo e assombro. Vejamos como exemplo o caso de um suposto viajante do século XIV que publicou suas aventuras no Oriente em *as Viagens de Jean de Mandeville*. A obra obteve estrondoso sucesso de vendas no mundo medieval e moderno, chegando a ser traduzida para 10 línguas (KAPPLER, 1994). Exemplo de literatura de viagem do período, carrega em suas costas uma antiga tradição, herdada da antiguidade, consagrando ao relato de maravilhas

elemento indispensável nos escritos de viajantes.⁸ Dentre os diversos relatos de Mandeville em suas *Viagens*, vale reproduzir o *Da Cabeça do Demônio no Vale Perigoso*:

Perto da ilha de Milstorak, à margem esquerda do Rio *Fison*, há uma coisa maravilhosa. Trata-se de um vale entre as montanhas que tem uma longitude aproximada de quatro milhas. [...]. Nesse vale, ouvem-se frequentemente tormentas, grandes murmúrios e ruídos, tanto de dia como de noite. Grandes barulhos e ruídos como o soar de tambores, bombos e trombetas, tais como os de uma grande festa. Esse vale está, e sempre esteve, cheio de demônios. A gente diz que é uma das entradas do inferno. Nele, há muito ouro e muita prata, daí que muitos infiéis e também muitos cristãos entrem nele em busca do tesouro que ali se encontra, todavia, poucos regressam, principalmente os infiéis e os cristãos que vão por cobiça de possuir, porque são rapidamente estrangulados pelo demônio. No centro desse vale, sob uma rocha, há uma cabeça com cara de demônio, terrificante e horrível à vista, só podendo ser vista até os ombros. Contudo, não houve ninguém no mundo que fosse tão corajoso, cristão ou não, que ao olhá-la não tivesse pavor e a impressão de que ia morrer, de tão horrenda a cabeça. (MANDEVILLE, 2007, p. 235-236).

Tormentas e grandes ruídos, entrada do inferno, estrangulamento de cobiçosos, cabeça que de tão pavorosa gera uma impressão macabra: o diabo (ou os diabos), por seus efeitos assombrosos, ganha espaço nas narrativas maravilhosas de Mandeville. Narrativa composta de muitos superlativos e, como é típico nas descrições do maravilhoso, “magnifica o que toca, forjando frequentemente, por meia da interposição sistemática de um ouropel de excessos, uma imagem empobrecedora da alteridade.” (GIUCCI, 1992, p.16).

Essa categoria do maravilhoso que une o horror ao espanto ainda é encontrada de maneira contundente na primeira viagem de Colombo (2013, p. 59): “Entendeu também que longe dali havia homens de um olho só e outros com cara de cachorro, que eram antropófagos e que, quando capturavam alguém, degolavam, bebendo-lhe o sangue e decepando as partes pudendas”. Além do mais, vimos há pouco como Gabriel Soares de Sousa descreve o horror causado pelos homens marinhos, responsáveis por mortes de assombro (“e salvar-se outro tão assombrado que esteve para morrer...”).

Ao pesquisar concordâncias do verbete “assombro” num dicionário do final do século XVII, encontram-se as seguintes associações: “A maravilha, o milagre, o prodígio, o assombro.” (MIRACULUM, 1697). Isto porque, ao viver uma experiência pavorosa, espantosa, especialmente incompreensível ou que resiste à explicação, o viajante facilmente pode elaborar o ocorrido em termos de maravilha. Nessa via, se considerarmos o repertório de medos que perturbaram a imaginação dos homens e

⁸ Além de tantos outros autores, podemos citar Claude Kappler em *Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média* (1994) e Guillermo Giucci em *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo* (1992), que fornecem informações relevantes sobre as relações entre viagens e maravilhas.

mulheres da baixa idade média e primeiros séculos da era moderna, facilmente destacaríamos o medo do diabo. Jean Delumeau, em *História do medo no Ocidente* (2009), mostra como o satanismo e a crença no fim do mundo iminente, somado ao advento da imprensa e a conseqüente difusão de textos e panfletos que reconheciam o poder enorme de satã, o tornará ainda mais temido do que fora outrora:

A emergência da modernidade em nossa Europa Ocidental foi acompanhada de um inacreditável medo do diabo. A Renascença herdava seguramente conceitos e imagens demoníacos que haviam se definido e multiplicado no decorrer da Idade Média. Mas conferiu-lhes uma coerência, um relevo e uma difusão jamais atingidos anteriormente. (DELUMEAU, 2009, p. 354).

O autor analisa detidamente como se deu a perseguição aos “agentes de satã”, quais sejam, bruxas, muçulmanos, judeus, mulheres e índios. Sobre os últimos, Delumeau (2009, p. 386) afirma que satã “reinava como mestre absoluto” na América, tendo os europeus constatados que o império do maligno “é muito mais vasto do que haviam imaginado antes de 1492.” Daí que o Diabo se faz tão presente em nossas fontes de diversas maneiras. Vejamos os casos.

Gabriel Soares de Sousa inicia suas descrições acerca dos “povoadores e possuidores” da terra da Bahia afirmando sobre eles que “*se tem dito tantas maravilhas*” (2010, p. 288. grifo nosso). Começa pelos “tão nomeados” Tupinambás, declarando noutro momento como estes “se fazem bizarros”:

Para se os Tupinambas fazerem bizarros usam de muitas bestialidades mui estranhas, como é fazerem depois de homens três a quatro buracos nos beiços de baixo, onde metem pedras com grandes pontas para fora; e outros furam os beiços de cima, também como os de baixo, onde também metem pedras como nos de baixo; também alguns furam as ventas, em que metem outras pedras com pontas para fora; e outros furam as faces, onde metem umas pedras redondas, verdes e pardas, que ficam inseridas nas faces, como espelhos de borracha; em as quais há alguns que têm nas faces dois e três buracos, em que metem pedras com pontas para fora; e há alguns que têm todos estes buracos, que, com as pedras neles, parecem os demônios; os quais sofrem estas dores por parecerem temerosos a seus contrários. (Sousa, 2010, p. 266).

Numa primeira leitura, a descrição do cronista não parece corresponder ao terreno do maravilhoso. No entanto, detendo-nos mais vagarosamente no texto, podemos considerar algumas aproximações. Segundo Hartog (2014, p. 246), “na narrativa de viagem, funcionando como tradução, a comparação estabelece semelhanças e diferenças entre ‘além’ e ‘aquém’, esboçando classificações.” Parecendo demônios, os tupinambás são digeridos no imaginário europeu de tal maneira que se tornam facilmente inteligíveis. Essa inteligibilidade confere ao enunciatário a certeza de que os índios fazem parte da cosmogonia europeia: são demoníacos! Se, como vimos, o demônio é motivo de

terror para os europeus, especialmente nos séculos XVI e XVII, então podemos supor que Gabriel Soares também estivesse aterrorizado pelos Tupinambá, e/ou incitou produzir tal efeito em seus leitores. Não por acaso o cronista já começa inserindo seu texto numa tradição (“*se tem dito tantas maravilhas*”) e, no caso dos Tupinambá, acaba codificando sua experiência em termos de comparação com o diabólico, o que nos sugere uma proximidade com o maravilhoso — este, afinal, alude ao sobrenatural e ao inexplicável.

Na realidade, a longa descrição dos adereços Tupinambá em Gabriel Soares é parte de toda uma tradição que remonta desde o princípio da colonização. As descrições oscilam entre o desprezo, o medo e até mesmo a sátira. Em sua *Carta*, Pero Vaz de Caminha diz o seguinte a respeito de um “velho” que sobe à nau de Pedro Álvares Cabral:

Trazia este velho o beijo tão furado, que lhe caberia pelo furo um grande dedo polegar, e metida nele uma pedra verde, ruim, que cerrava por fora esse buraco. O Capitão lha fez tirar. E ele não sei que diabo falava e ia com ela direito ao Capitão, para lha meter na boca. Estivemos sobre isso rindo um pouco; e então enfadou-se o Capitão e deixou-o. E um dos nossos deu-lhe pela pedra um sombreiro velho, não por ela valer alguma coisa, mas por amostra. Depois houve-a o Capitão, seguro creio, para, com as outras coisas, a mandar a Vossa Alteza. (CAMINHA, 2019, p. 28)

Despida de suas significações culturais originais e transformada em objeto de exotismo, a pedra teria como destino o rei Dom Manuel, indicando o grande espanto dos europeus diante de tão diverso costume, acompanhado do desprezo que se manifesta num espontâneo riso, gerado pela simples imaginação de partilhar dos costumes indígenas. Mas o relato de Caminha é muito mais desapassionado que a média. Para ficarmos num exemplo próximo ao dito “descobrimento”, vejamos o modo “admirado”⁹ que Américo Vesúpcio, em *Mundus Novus*, descreve esses adereços indígenas quando passa pelo litoral brasileiro:

Ficarias *admirado* se visses coisa tão insólita, *semelhante a monstro*, a saber: um homem com sete pedras – das quais algumas são do tamanho de meio palmo – nas maçãs do rosto ou somente nos maxilares e nos lábios. Com efeito, muitas vezes considerei e julguei que tais sete pedras pesariam 16 onças. Além de que, em cada orelha têm perfurado três buracos com outras pedras pendentes em anéis. Esse costume é só dos homens. Realmente, as mulheres não perfuram o seu rosto mas somente as orelhas. (VESPUCCI, 2013 [1501-1502], p. 07, grifos nossos).

⁹ *Admirabilis* (admirável) e *mirabilis* (maravilha) guardam íntima relação: “Da maravilha medieval originou-se o verbo *merveiller* (desde o século XII), ‘espantar-se, maravilhar-se, admirar’, relacionado a *miroir*, que substituí, na língua vernácula, a partir do século XII, o latim *speculum* (‘espelho’).” (LE GOFF, 1999, p. 122)

A figura do monstro mobilizada por Vespúcio é significativa para compreendermos o espanto causado pelos adereços. Dentre o extenso repertório de monstruosidades descritas pelos viajantes medievais há aquelas que, como apontou Leonardo Meliani Velloso (2017, p. 86), são constituídas por homens com particularidades físicas: “são homens que possuem características físicas variadas, como um pé ou orelhas muito grandes [...]” Velloso (2017, p. 89-90) traz o exemplo da *Crônica de Nuremberg*, enciclopédia histórica de 1493 abundante em iconografia, que representa alguns desses monstros, como um monstro com uma imensa orelha e outro com um lábio igualmente imenso. Não é estranho, portanto, que os botoques utilizados pelos indígenas, que acabavam por alargar seus lábios e orelhas, pudessem evocar as figuras monstruosas para os europeus, pouco desejosos de compreender o diferente.

Mas há outras situações que evocaram medo e espanto. Em carta à Companhia de Jesus, o padre Leonardo Nunes, integrante da primeira missão jesuítica no Brasil, relata em 1551 uma situação na qual se viu encurralado por índios de identidade não revelada. Estando em desvantagem numérica e sofrendo de tantas flechas que “parecia que chovia”, Leonardo Nunes afirma ser

certo que pareciam diabos, todos andavam desnudos, como é costume de todos, alguns pintados de negro, outro de vermelho, outro cobertos de penas, e não cessavam de atirar flechas com grande gritaria, e outros traziam uns búzios com que fazem alarido em suas guerras, que pareciam mesmo o inferno, e assim nos perseguiram por três horas. (NUNES, 2006, p. 93).

Diferente de Gabriel Soares de Sousa, Leonardo Nunes nem espera levantar a diferença e já torna imediatamente inteligível sua experiência em termos de comparação com o diabo. Vai ainda mais longe: os outros são tão pavorosos “que parecia mesmo o inferno”. A “grande gritaria” e o alarido produzido, inclusive, lembra o *Vale Perigoso* de Mandeville e seus “grandes barulhos e ruídos” que faziam os viajantes pensarem ser ali uma das entradas do inferno. Um inferno que, afinal, é prenhe de maravilhas.¹⁰

O espanto também pode ser traduzido em termos de inversão, no qual “a alteridade se transcreve como um antipróprio” (HARTOG, 2014, p. 243). Ao tratar dos Tapuias, Pero de Magalhães Gândavo (2008, p. 150) diz serem eles adversos dos que comem carne humana de seus inimigos, “porém pelo contrário têm outro rito muito mais feio e diabólico, contra a natureza, e digno de maior espanto” (grifo nosso). Gândavo relata que quando alguém fica doente, de modo que se pensa que o sujeito irá morrer, sua mãe, pai, irmãos ou familiares “mais chegados” o matam “com suas próprias mãos”

¹⁰ Basta lembrar das maravilhosas imagens infernais que circulavam na idade média. Sobre o tema, ver (PARMEGIANI, 2011, p. 117-132)

ao invés de aceitarem naturalmente a morte, no que é compreendido como um ato de piedade. “E o pior que é que depois disso o assam e cozem” para evitar que a terra o consuma, demonstrando absoluto amor ao “agasalhá-lo para sempre em suas entranhas.” Ora, no mundo cristão é costume que os entes queridos cuidem do sujeito doente, ainda que moribundo, na esperança de salvação ou de auxiliá-lo para uma boa morte (Ariès, 2017). Se o sujeito morre, deve ser enterrado num cemitério com os outros mortos para aguardar a ressurreição no dia do Juízo Final. O inverso disso, ou seja, os entes queridos matando o desafortunado ao invés de assisti-lo e, pior, enterrando seus restos em suas entranhas ao invés das entranhas da terra, deve mesmo ser uma visão *digna de maior espanto*, diabólica de tão assombrosa. Mais uma vez, o extremo espanto é traduzido em termos diabólicos e, conseqüentemente, sugerindo uma proximidade com o maravilhoso.

Mas há casos em que o espanto e a figura da comparação com o diabólico não se encerram no maravilhoso. Vejamos o jesuíta Antônio Blasquez (1931, p. 173-174) que, em sua experiência, percorre o purgatório e acaba descendo ao inferno, mas finaliza sem saber exatamente onde está. Blasquez visita uma aldeia não identificada com outros portugueses. Mal chegam e já decidem sair, em parte pelo “fedor de suas casas”. Relata que “diziam quasi todos que estar ali era estar em o purgatório, e na verdade: eu não tenho visto cousa que melhor o represente.” Continuando suas indelicadas descrições, descreve as redes onde os índios dormiam como:

podres com a ourina, porque são tão preguiçosos que ao que demanda a natureza se não querem levantar. E dado caso que isto bastara para imaginar em o inferno, todavia ficou-se-nos mais imprimido com uma invenção que vimos sahindo d'esta, a qual é esta: Vinham seis mulheres nuas pelo terreiro, cantando a seu modo, e fazendo taes gestos e meneios que pareciam os mesmos diabos. [...] Com estes trajos andavam ladrando como cães, e contrafazendo a falia com tantos momos que não sei a que os possam comparar; (BLASQUEZ, 1931, p. 173-174).

Antônio Blasquez enfrenta dificuldades de encontrar referentes na mobilização de seu imaginário. Esgotando as imagens diabólicas e infernais, o jesuíta já não sabe mais como traduzir a diferença. Parece que “imaginar” o inferno na aldeia e projetar o diabo nas figuras femininas (tão ameaçadoras no mundo cristão, especialmente aos religiosos) não basta para explicar sua experiência que, neste caso, é de pavoroso asco, repulsa, desprezo mesmo. Destarte, tenta quase desesperadamente recorrer à figura canina, mas logo desiste de tornar o outro inteligível. O exemplo demonstra como a presença de elementos diabólicos não necessariamente irá bastar para tornar inteligível a experiência espantosa, isto é, diante de um contexto novo, o viajante pode esgotar imagens previamente conhecidas em descrições do maravilhoso.

Por fim, um caso-limite onde o sobrenatural diabólico produz diretos efeitos assombrosamente maravilhosos sobre o mundo. Em 1557, diz o padre Antônio de Sá: “não deixarei de contar uma cousa mui digna de admiração, pela qual se verá claramente como o Demônio, inimigo dos homens, anda muito raivoso e indignado” (SÁ, 1931, p. 214). Conta ele a história de Manemoacu, índio aldeado que se encontrava muito doente. Numa noite de forte tempestade, Manemoacu teve seu corpo tomado por demônios possesores, que “com grande estrondo o levaram arrastando e maltratando.” Os outros da aldeia foram com tochas atrás do miserável e seguiram seu rastro até o porto de Manoel Ramalho, para então se darem conta de que o perderam. Três dias depois, apareceu Manemoacu e contou aos padres o ocorrido:

o levaram a Santo Antônio com tanto ímpeto e clamor que a si mesmo não se podia ouvir nem entender; daqui o pozeram no porto de Jaravaia e por concluir diz que o pozeram entre muitos outros onde se fizera muito mal. Aqui vio muitos fogos e mui horriveis. Finalmente, depois de todos estes martyrios, o arrojarão entre uns mangues, onde se maltratara muito e ficara fora de si com tantos tormentos como passara, que por isso não conhecia aos seus quando deram sobre elle e fugia delles como si foram demônios. Tudo isto permite o Senhor para que venham a conhecimento da sua Lei, considerando perverso o dominio do Demônio. (SÁ, 1931, p. 214).

Diabos que estrondosamente arrastam um sujeito possesso para um local infernal, com “muitos fogos e mui horriveis”, “onde se fizera muito mal”, atormentando-o de modo que nem pôde reconhecer seus semelhantes. Não é preciso imaginar muito o efeito maravilhosamente assombroso de uma cena como essa na sensibilidade dos homens e mulheres do XVI.

Conclusão

O *Vale Perigoso* de Jean de Mandeville descreve uma situação explicitamente maravilhosa, povoada de pavores infernais. Em sua descrição, há demônios barulhentos que estrangulam cobiçosos e uma horrenda cabeça sob uma rocha, de tão assombrosa que ninguém consegue observá-la sem a impressão de que irá morrer. Um leitor de Mandeville no século XIV, esperançoso que com sua leitura encontrará maravilhas, decerto se satisfará. O maravilhoso “punha em questão as relações do homem com Deus, com a natureza e com o Diabo. Ele misturava objetos de admiração e de veneração com objetos de perdição, transpondo a distinção entre o real e o verdadeiro, de um lado, e o ilusório e o falso, de outro.” (LE GOFF, 2017, p. 121).

É evidente que no Renascimento o maravilhoso não poderia se expressar da mesma maneira que em Mandeville. Jean Delumeau (2018, p. 279) fala que o século XVI sofre um “progressivo desvanecimento dos maravilhosos países que [...] tinham atraído

os europeus para fora da Europa.” O desvanecimento é dramático: o imenso espaço americano e suas inúmeras dificuldades físicas “obrigaram o homem ocidental a um esforço de realismo sem precedentes”. Américo Vespúcio golpeia fatalmente Colombo, o que colabora para que o “horizonte onírico” do Ocidente medieval se distancie do Novo Mundo. Rapidamente surgem mapas que delineiam a costa da América com certa precisão. A técnica marítima confere um discurso mais objetivo aos navegadores. O Renascimento, afinal, impõe uma visão mais racional da realidade. Visão racional que determinará uma timidez maior à descrição de maravilhas, tornando-a menos extravagante. Porém, como vimos, as tentativas de tradução do outro, em parte preocupadas com a recepção da mensagem, ainda não podem se furtar totalmente às antigas tradições. Caso contrário, poderão correr o risco de terem o mesmo destino do jesuíta Antônio Blasquez que, no final, não conseguiu comunicar bem aquilo que viu e sentiu. Deve-se lembrar que, por trás de todo enunciador, há um enunciatário, e evidentemente a expectativa deste intervia na enunciação (HARTOG, 2014).

Antiga tradição do maravilhoso, mas acompanhada das inevitáveis mudanças do tempo. Não se pode, então, considerar ter havido uma mera transposição imaginária de um antigo contexto para um novo. Como já afirmaram alguns autores (GIUCCI, 1992; LE GOFF, 2017), cada formulação do maravilhoso requer um exame mais detalhado de seu contexto específico. Estamos no controverso alvorecer da modernidade: como considera Delumeau (2018, p. 12), “o Renascimento surge como um oceano de contradições”, a um passo anticientífico e racional, e é justamente nisso que “reside o seu caráter desconcertante, a sua complexidade e a sua inesgotável riqueza.” Em meio a discursos utilitários dos cronistas, encontramos eventualmente visões maravilhosas, por vezes acompanhadas de um sobrenatural diabólico típico do repertório de medos europeus do período. Laura de Mello e Souza (2009) já demonstrou como, desde cedo, a Terra de Santa Cruz se associou intimamente ao domínio do maligno.

O domínio do diabo e as diversas comparações vistas entre indígenas e demônios não significa que os europeus estivessem se deparando com um outro radicalmente diferente e visto como completamente novo: "o outro radicalmente outro não existe. Mais que descobrir uma nova realidade ou uma nova natureza, o que o sujeito observador faz é integrar o diferente no catálogo ontológico do que já é conhecido." (GARCÍA, 2015, p. 321, tradução nossa).¹¹ É que o maravilhoso diabólico e todo o

¹¹ [No original] “el otro radicalmente otro no existe. Más que descubrir una nueva realidad o una nueva naturaleza, lo que hace el sujeto que observa es integrar lo diferente en el catálogo ontológico de lo ya conocido.” (GARCÍA, 2015, p. 321).

arcabouço metal trazido pelos europeus pressupõe, em última instância, uma visão particular de história:

A ideia de história formulada no Medievo não conseguia lidar com o particular e com o evento significativo em si mesmo. A conjunção de uma teoria transcendental da humanidade com a noção de uma Grande Cadeia do Ser criava sérios obstáculos para a apreciação do Outro em seus próprios termos. Porém, a recusa do novo impedia experienciar a alteridade. Foi armado com uma tal concepção da humanidade que boa parte do pensamento europeu iniciou seu encontro com o Novo Mundo. (WOORTMANN, 2005, p. 307).

Se as linhas divisórias entre uma mentalidade medieval e moderna é "mais uma simples construção acadêmica que uma realidade", como quis García (2015, p. 319, tradução nossa),¹² então não nos surpreenderíamos com descrições como as de Antônio de Sá e seu fabuloso relato de uma possessão, tampouco dos relatos de Américo Vespúcio, que viu um monstro nos indígenas que utilizavam botoque. Mas o exemplo de Caminha, cuja viagem é muito próxima cronologicamente da de Vespúcio, que ri do costume indígena ao invés de se lançar a apaixonadas fabulações, não deve nos embaraçar:

Seria um erro pensar que a percepção do outro ou do indígena é sempre a mesma, da mesma forma que é um equívoco dividi-la em categorias simplistas como a de "bom selvagem" ou "bárbaro comedor de homens" como se fez tantas vezes na historiografia colonial. A alteridade do outro Atlântico variará de viajante para viajante e de cronista para cronista. Da mesma forma que nos relatos de viagens medievais, a percepção do outro nos inícios da modernidade é tremendamente heterogênea. (GARCÍA, 2015, p. 193, tradução nossa).¹³

A singularidade do maravilhoso assombroso que descrevemos ao longo do artigo reside não necessariamente em sua forma, que em vários aspectos, como vimos, se assemelha àquelas de um viajante como Mandeville, mas dá razão de seus usos num novo contexto colonial. Tzvetan Todorov (1993, p. 41) em sua obra clássica sobre a questão do outro afirma ter havido dois componentes essenciais da percepção europeia acerca dos indígenas. Ou são considerados não apenas como iguais, mas também idênticos, o que iria desembocar no assimilacionismo e na projeção de valores europeus, ou são diferentes, resultando numa hierarquia entre superior e inferior. “Estas duas figuras básicas da experiência da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na

¹² [No original] “más una simple construcción académica que una realidad” (GARCÍA, 2015, p. 319).

¹³ [No original] sería un error pensar que la percepción del otro o del indígena es siempre la misma, de igual manera que es una equivocación dividirla en categorías simplistas como la de “buen salvaje” o “bárbaro come hombres” como se ha hecho tantas veces en la historiografía colonial. La alteridad del otro atlántico variará de viajero en viajero y de cronista en cronista. De la misma manera que en los relatos de viaje medievales, la percepción del otro en los inicios de la modernidad es tremendamente heterogénea. (GARCÍA, 2015, p. 193).

identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu eu com o universo; na convicção de que o mundo é um”.

No caso das fontes que analisamos, fica evidente que o medo ou o assombro suscitado pelos indígenas nos europeus pressupôs uma relação de superioridades destes para com aqueles. Contudo, essa relação não é tão automática. Na realidade, há situações como aquela de Leonardo Nunes em que o europeu está em situação inferior. Embarçado diante de tantas flechas que “parecia que chovia”, Leonardo Nunes precisa recorrer às figuras diabólicas para manter sua pretensa superioridade. A potência indígena e a sensação de inferioridade sentida por Nunes deve ser apagada no texto através dos usos do maravilhoso demoníaco.

Mas a construção desse imaginário diabólico e maravilhoso não foi produto unilateral da “mentalidade” europeia. Se pensarmos com Mary Louise Pratt (1999, p. 27) nas zonas de contato, “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação” (caso de contextos coloniais e escravistas), podemos destacar o papel ativo do índio na produção do imaginário europeu. Não era, afinal, justamente a intenção de determinados grupos assustar um Gabriel Soares de Sousa ou um Leonardo Nunes? Há casos ainda mais evidentes da intervenção indígena nessas zonas de contato, como as várias descrições de monstros marinhos, que possuem correspondência em algumas crenças indígenas, ou de Aygnan, entidade nativa que foi compreendida pelos colonizadores como sendo o próprio diabo. Assim, o novo contexto colonial traria novas fronteiras ideológicas “na percepção do outro e ao mesmo tempo forma um espaço renovado de contato transcultural, que com o tempo significará uma mudança gradual na forma de ver e descrever a cultura estrangeira.” (GARCÍA, 2015, p. 320, tradução nossa).¹⁴

O maravilhoso que perseguimos, produzido por assombros diabólicos, é produto da mobilização de diversos elementos imaginários tanto internos quanto externos à cultura europeia, gestado na especificidade colonial e detentor de importantes funções na construção do outro indígena.

Referências

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

¹⁴ [No original] “en la percepción del otro y forma a la vez un renovado espacio de contacto transcultural, lo que con el tiempo supondrá un gradual cambio en la forma de ver y de describir la cultura ajena.” (GARCÍA, 2015, p. 320).

BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português: 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 2018.

DELVAUX, Marcelo M. *As Minas Imaginárias: o maravilhoso geográfico nas representações sobre o sertão da América Portuguesa – séculos XVI a XIX*. 2009. 258 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

FONSECA, Luís Adão da. O Imaginário dos Navegantes Portugueses dos Séculos XV e XVI. *Estudos Avançados*, v. 06, n. 16, p. 35-51. 1992.

GARCÍA, Pedro Martínez. *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2015.

GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2014.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 2.Ed. São Paulo: Edusp, 1969.

KAPPLER, Claude. *Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KARNES, Michelle. Marvels in the Medieval Imagination. *Speculum*, [s.l.], v. 90, n. 2, p. 327-365, abr. 2015.

LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. Maravilhoso. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (Orgs.). *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval: volume 2*. São Paulo: UNESP, 2017. p. 120-138.

LE GOFF, Jacques. *Heróis e Maravilhas da Idade Média*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

LUCIANI, Fernanda T. Introdução. In: SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587 de Gabriel Soares de Sousa*. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2010.

MIRACULUM. In: PEREIRA, Bento. *Prosodia in vocabularium bilingue, Latinum, et Lusitanum digesta...* Septima editio auctior, et locupletior ab Academia Eborensi. Évora: Tipografia da Academia, 1697. Disponível em: <http://clp.dlc.ua.pt/Inicio.aspx>. Acesso em: 01 dez. 2019.

PRATT, Mary Louise. *Os Olhos Do Império: Relatos de Viagem e Transculturização*. Bauru SP: EDUSC, 1999.

PRIORE, Mary Del. *Esquecidos por Deus: Monstros no Mundo Europeu e Ibero-americano (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SILVA, Kalina Vanderlei e SILVA, Maciel Henrique. Índios. In: SILVA, Kalina Vanderlei e SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Editora Contexto, 2009. p. 221-225.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VELLOSO, Leonardo Meliani. *Um Maravilhoso Imaginário: cartografia e literatura na baixa Idade Média e no Renascimento*. Jundiaí - SP: Paco Editorial, 2017.

WECKMANN, Luis. *La Herencia Medieval del Brasil*. 1. ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

WOORTMANN, Klaas. O selvagem na “Gesta Dei”: história e alteridade no pensamento medieval. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 25, n. 50, p. 259-314, 2005.

Fontes

BLASQUEZ, Antonio. Summa de algumas cousas que iam em a não que se perdeu do bispo pera o nosso padre Ignacio. In: PEIXOTO, Afrânio (org.). *Cartas Jesuíticas II: Cartas avulsas (1550-1568)*. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1931.

CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Petrópolis: Vozes, 2019.

CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2009.

COLOMBO, Cristóvão. *Diários da Descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Porto Alegre: L&PM, 2013.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2008.

MANDEVILLE, Jean de. *Viagens de Jean de Mandeville*. Bauru: EDUSC, 2007.

NUNES, Leonardo. Outra enviada do porto de são vicente. In: HUE, Sheila Moura (org.). *Primeiras cartas do Brasil (1551-1555)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SÁ, Antônio de. Cópia de uma carta do irmão Antônio de Sá que escreveu aos irmãos, do Espírito Santo a 13 de junho de 1559. In: PEIXOTO, Afrânio (org.). *Cartas Jesuíticas II: Cartas avulsas (1550-1568)*. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1931.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587 de Gabriel Soares de Sousa*. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2010.

VESPUCCI, Amerigo. Novo Mundo: as cartas que batizaram a América. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.