ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

KELVIN OLIVEIRA DA SILVA

# **“VI COISAS TÃO PRODIGIOSAS QUANTO TANTAS OUTRAS TIDAS POR IMPOSSÍVEIS”:** O MARAVILHOSO ENTRE O NATURAL E O SOBRENATURAL NA AMÉRICA PORTUGUESA (SÉCULO XVI)

Porto Alegre
2021

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*

Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

ESCOLA DE HUMANIDADES

KELVIN OLIVEIRA DA SILVA

# “VI COISAS TÃO PRODIGIOSAS QUANTO TANTAS OUTRAS TIDAS POR IMPOSSÍVEIS”: O MARAVILHOSO ENTRE O NATURAL E O SOBRENATURAL NA AMÉRICA PORTUGUESA (SÉCULO XVI)

PORTO ALEGRE

2021

KELVIN OLIVEIRA DA SILVA

# “VI COISAS TÃO PRODIGIOSAS QUANTO TANTAS OUTRAS TIDAS POR IMPOSSÍVEIS”: O MARAVILHOSO ENTRE O NATURAL E O SOBRENATURAL NA AMÉRICA PORTUGUESA (SÉCULO XVI)

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: História das Sociedades Ibéricas e Americanas

Orientadora: Profª Drª Luciana Murari

Coorientadora: Profª Drª Eliane Cristina Deckmann Fleck

Porto Alegre

2021

## Ficha Catalográfica

S586v Silva, Kelvin Oliveira da

"Vi coisas tão prodigiosas quanto tantas outras tidas por impossíveis" : O maravilhoso entre o natural e o sobrenatural na América portuguesa (século XVI) / Kelvin Oliveira da Silva. – 2021.

240.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, PUCRS.

Orientadora: Profa. Dra. Luciana Murari.
Co-orientadora: Profa. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck.

1. Maravilhoso. 2. Mitos. 3. Imaginário. 4. Sobrenatural. 5. Natureza. I. Murari, Luciana. II. Fleck, Eliane Cristina Deckmann. III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

KELVIN OLIVEIRA DA SILVA

# “VI COISAS TÃO PRODIGIOSAS QUANTO TANTAS OUTRAS TIDAS POR IMPOSSÍVEIS”: O MARAVILHOSO ENTRE O NATURAL E O SOBRENATURAL NA AMÉRICA PORTUGUESA (SÉCULO XVI)

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: História das Sociedades Ibéricas e Americanas

Aprovado em: _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

_____

Profa. Dra. Luciana Murari (PUCRS) – Orientadora

_____

Profa. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck (UNISINOS) – Coorientadora

_____

Profa. Dra. Sheila Moura Hue (UERJ)

_____

Prof. Dr. Guilherme Galhegos Felippe (UFGD)

Porto Alegre

2021

Dedico a todos aqueles que, neste difícil momento histórico, se voltam ao passado em busca de sonhos.

## AGRADECIMENTOS

Não seria possível começar sem minha eterna mentora acadêmica e da vida, Profa. Dra. Eliana Ávila Silveira. Esta dissertação é o retorno de seu incansável trabalho, o qual tive o privilégio de conhecer já no primeiro semestre da graduação em História, em meados de 2014. Sua erudição e amor pelo mundo medieval desde sempre me despertou admiração, mas também sua infalível sensibilidade no trato com seus alunos. A Profa. Eliana me abriu os olhos, maravilhados, para as sensibilidades na História – primeiro as mentalidades e, enfim, o imaginário. Graças a ela, conheci os textos dos admiráveis Jacques Le Goff, Georges Duby, Johan Huizinga e Hilário Franco Jr., além de ter o primeiro contato com Marco Polo e Jean de Mandeville, tão mencionados neste trabalho. A segunda abertura de olhos maravilhados veio com o PIBID, o Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência, coordenado por ela. Aprendi valores e práticas humanistas na docência e a pensar todos os dias que tipo de professor pretendo ser. Enfim, nenhum agradecimento será suficiente. Sem ela, não haveria esta dissertação e este historiador seria irreconhecível.

Também agradeço a Profa. Dra. Maria Cristina dos Santos, mais conhecida pela alcunha de "Tita". Apesar de seu estilo curioso, é bem verdade que, sem ela, a história medieval teria o monopólio de minha atenção. Que inesquecível foi descobrir autores como Jean Delumeau, Carlo Ginzburg, Peter Burke e Tzvetan Todorov! Que deleitosas foram as aulas sobre a controversa personagem de Cristóvão Colombo... Foi nessas aulas, aliás, que comecei a descobrir um estranho fascínio pelo maravilhoso. A profa. Tita proporcionou o início de minha vida como pesquisador através de uma bolsa de Iniciação Científica, onde pude estudar cartas manuscritas de jesuítas que mal conseguia ler.

Agradeço ao Prof. Dr. Guilherme Galhegos Felippe por sua inabalável paciência. Só Deus sabe quantas vezes o visitei em seu gabinete pedindo orientações para um estranho desejo que parecia irreconciliável. Queria pesquisar sobre o maravilhoso medieval, mas também sobre o maravilhoso moderno. O que fazer? Na verdade, na época nem sabia o que era o "maravilhoso". Em grande medida, esta dissertação é resultado de sua paciência. Foi com ele, devo dizer, que passei a dar maior atenção à história indígena. Conheci autores como Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro.

Com as ideias um pouco mais claras sobre a pesquisa, as apresentei para a Profa. Dra. Luciana Murari. Sua reação me impressionou: ela não apenas se interessou, como

posteriormente aceitou ser minha orientadora. Que sorte eu tive! A profa. Luciana me deu autonomia de ideias, mas soube me puxar de volta à realidade nas horas certas, notadamente quando eu me perdia no terreno do maravilhoso. Acreditou em meu potencial e investiu em minhas propostas. Fez inúmeros apontamentos relevantes e me instigou muitas vezes à reflexão. Sempre teve um ouvido muito atento e sensível. Na graduação, foi ela quem me apresentou textos de Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Lilia M. Schwarcz e Mary del Priore. Todo agradecimento é pouco! Minha maior decepção foi nunca ter podido ver suas aulas de história da arte...

Agradeço a Profa. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck, que também me espantou ao aceitar a coorientação deste trabalho, justo quando minhas ideias ainda estavam em fase preliminar. Seus inúmeros, atenciosos e gentis apontamentos foram de grande importância. Sua impressionante habilidade de ser ao mesmo tempo afetuosa e "rigorosa", no melhor dos sentidos, me despertou admiração. Penso que quero ser um professor muito parecido com ela: rigoroso na observância da pesquisa historiográfica e exemplar no trato sensível e atento com os alunos. Também, todo agradecimento é pouco! O irônico é que nunca tive o privilégio de conhecê-la pessoalmente. Particularidade destes tristes tempos de pandemia de Covid-19.

Agradeço a Profa. Dra. Sheila Moura Hue pelo aceite em fazer parte da banca avaliadora, o que muito me honra! Devo agradecê-la também pelas belíssimas publicações recentes do livro de Antonhy Knivet, Pero de Magalhães Gândavo e das primeiras cartas do Brasil.

Para além de minha vida acadêmica, resta agradecer aos que me fazem viver com alegria. Primeiro, é claro, minha incomparável mãe Fernanda, a mulher dentre as mulheres! Criou um filho sozinho e investiu tudo o que pôde em sua formação. Como no caso de tantas mulheres, é injusto que ela tenha tido de carregar sozinha em suas costas o peso da formação de um filho, mas, mesmo assim, desempenhou sua tarefa com absoluta dedicação e brilhantismo. Sem ela, nada teria sido possível e sei que jamais conseguirei retribuir à altura. O que é um mestrado diante de seu esforço?

Agradeço minha afetuosa avó Izaura, que me ajudou em diversos momentos sensíveis da pesquisa. Me ajudou, por exemplo, ao cuidar de meu cão na maior parte do tempo. O Napoleão, apesar de baixinho, como é típico dos Dachshund, possui a energia de um cavalo e

requisita a minha atenção incessantemente, sobretudo para brincar com sua amada bolinha. Sem a ajuda de minha avó, teria sido muito mais difícil escrever.

Agradeço meu caro tio Fernando pelas divertidas conversas sobre os mais variados e jocosos temas, o que me proporcionou um escape cômico à tensão da pesquisa. Suas opiniões políticas são uma lástima, mas nunca perderei a esperança.

Agradeço minha amada companheira Laura, que tanto contribuiu para dar leveza à escrita deste trabalho. Afetuosa, sempre me deu todo o apoio, o entendimento e o espaço necessário para meus estudos. Sinto que a Laura é aquele tipo de pessoa que se encontra uma vez na vida, para quem tem a sorte de encontrar. Meu agradecimento se estende aos meus queridos sogros, Marise e Rui. A doçura de ambos sempre me admirou. Reconheço muito a contribuição e compreensão que deram aos meus estudos.

Por fim, mas não menos importante, agradeço ao meu grande amigo Gabriel Giacomazzi. Difícil dizer sua contribuição a esta pesquisa. Ela começou quando, juntos, saímos do ensino médio para cursar História. Desde então, sempre pude dispor em nossas discussões de seu encorajamento para que eu seguisse meus interesses, por mais absurdos que parecessem. Juntos, no mestrado, fizemos muitas “maravilhas”. Certamente faremos outras num vindouro doutorado. Tenho verdadeiro fascínio pela inteligência e perspicácia de meu amigo/colega, que sempre me será uma inspiração.

## RESUMO

No primeiro século de colonização do Brasil, relatos de viagens, cartas jesuíticas, tratados, relações e outros escritos de agentes coloniais, além de iconografias de diversos tipos, produzidos tanto na colônia quanto na Europa, nos legaram abundantes impressões espontosamente belas e horríveis sobre os mais diversos aspectos da terra. A conjugação dessas impressões oportunizou a investigação do maravilhoso – componente essencial do imaginário europeu sobre a América Portuguesa do quinhentos. A investigação se desdobrou nas amplas manifestações desse imaginário, englobando tanto o terreno do que chamamos com alguma imprecisão de "sobrenatural" quanto o terreno do "natural". No caso do primeiro, abordamos as presenças de Deus e do diabo, além de nos atentarmos às descrições sobre povos monstruosos e míticos. Quanto ao segundo terreno, discorremos sobre a natureza propriamente dita, abarcando visões sobre aspectos gerais da natureza do Brasil, bem como da flora e da fauna. Tendo elaborado um quadro geral desse imaginário, fomos capazes de observar de que modo o maravilhoso se apresentava e o que o formou, como era possível que tivesse existido, o lugar que ocupou no processo colonizatório e num imaginário sobre o Brasil. Também foi possível observar se existiram eventuais diferenças entre sujeitos de regiões distintas do Velho Mundo e de grupos sociais diversos. Além do mais, notamos a colaboração do maravilhoso na construção do Outro americano. Ao longo da pesquisa, nos mantivemos atentos à presença do medievo em nossas fontes, ainda que não a tenhamos visto necessariamente como continuidade. Foi a especificidade do maravilhoso sobre e no Brasil do século XVI, afinal, o que buscamos aqui.



**Palavras-chave:** Maravilhoso; Mitos, Imaginário; Sobrenatural; Natureza

## ABSTRACT

In the first century of colonization of Brazil, travel reports, Jesuit letters, treaties, relations and other writings of colonial agents, as well as iconography of various kinds, produced both in the colony and in Europe, bequeathed us abundant surprisingly beautiful and horrible impressions of the most diverse aspects of the earth. The combination of these impressions has occasioned the investigation of the wonderful – essential component of the European imaginary on the Portuguese America of the five hundred. The investigation unfolded in the broad manifestations of the wonderful, encompassing both the terrain of what we call with some inaccuracy of "supernatural" and the terrain of the "natural". In the case of the first terrain, we approach the presence of God and the devil, as well as to look at descriptions of monstrous and mythical peoples. As for the second terrain, we discuss nature itself, including views on general aspects of the nature of Brazil, as well as flora and fauna. Having drawn up a general picture of this imaginary, we were able to observe how the wonderful presented itself and what constituted it, how its presence was possible, the place it held in the colonizing process and in an imaginary about Brazil. It was also possible to observe if there were possible differences between people from different regions of Europe and from different social groups. Moreover, we notice the collaboration of the wonderful in the construction of the Other American. Throughout the research, we kept an eye on the presence of the medieval in our sources, even though we did not necessarily see it as continuity. It was the specificity of the wonderful about and in Brazil of the sixteenth century, after all, what we seek here.



**Keywords:** Wonderful; Myths, Imaginary; Supernatural; Nature.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES


Figura 1 - Mapa de Hereford, 1285-1300 (reprodução) ..... 37
Figura 2 - Paraíso no mapa de Hereford (detalhe) ..... 37
Figura 3 - Mapa de Fra Mauro, 1459 (reprodução) ..... 38
Figura 4 - Paraíso no mapa de Fra Mauro (detalhe) ..... 38
Figura 5 - *Figure des Brisilians* (gravura, s. XVI) ..... 44
Figura 6 - *Figure des Brisilians*: casal numa rede e dança entre indígenas (detalhe) ..... 45
Figura 7 - *Figure des Brisilians*: casal em meio às árvores 1 (detalhe) ..... 45
Figura 8 - *Figure des Brisilians*: casal em meio às árvores 2 (detalhe) ..... 46
Figura 9 - *Figure des Brisilians*: visão do paraíso (detalhe) ..... 46
Figura 10 – O túmulo de São Tomé segundo Jean de Mandeville (miniatura, s. XV) ..... 57
Figura 11 - Deus altera o clima em favor de Hans Staden (gravura, s. XVI) ..... 72
Figura 12 - *Aygnan*, espírito maligno atormentando os selvagens (gravura, s. XVI) ..... 84
Figura 13 - Aygnan, espírito maligno atormentando os selvagens (versão de Theodore de Bry) ..... 86
Figura 14 - *O Inferno* (pintura de autoria desconhecida, s. XVI). ..... 89
Figura 15 - *O Inferno* (detalhe) ..... 89
Figura 16 - Selvagens da ilha de Lamary obtendo crianças de mercadores (miniatura, s. XV) ..... 101
Figura 17 - Selvagens cornudos no reino de Preste João (miniatura, s. XV) ..... 103
Figura 18 - Gigantes antropófagos comendo carne humana (miniatura, s. XV) ..... 104
Figura 19 - Mapa de Piri Reis (1513) ..... 107
Figura 20 - Mapa de Piri Reis (detalhe) ..... 108
Figura 21 - Cinocéfalos de Lorenz Fries (xilogravura, 1525) ..... 109
Figura 22 - Canibais na Carta Marinha de Lorenz Fries (detalhe) ..... 110
Figura 23 - Imagem do Novo Mundo (xilogravura, 1505) ..... 111
Figura 24 - A condição selvagem, pintura de Jean Bourdichon (1500) ..... 112
Figura 25 - Americae sive Quartae Orbis Partis Nova et Exactissima Descriptio (mapa, s. XVI) ..... 118
Figura 26 - Os patagões no mapa Americae sive Quartae Orbis... (detalhe 1) ..... 118
Figura 27 - Os “brasileiros” no mapa Americae sive Quartae Orbis... (detalhe) ..... 122
Figura 28 - As amazonas segundo André Thevet (gravura) ..... 130

Figura 29 - Novo Mapa da Maravilhosa, Grande e Rica Terra da Guiana (1598) ..... 132
Figura 30 - Acéfalos e Amazonas no mapa de Hondius (detalhe) ..... 133
Figura 31 - Amazonas e acéfalos emolduram uma América de maravilhas (gravura, s. XVI) ..... 133
Figura 32 - Deus projeta o mundo com fundamentos matemáticos (iluminura, s.XIII)..... 140
Figura 33 - Encoberto pela floresta densa, é como se o unicórnio se escondesse do saber empírico dos viajantes (miniatura, s. XV). ..... 147
Figura 34 - A criação de Adão no paraíso (pintura de Jan Brueghel, s. XVII) ..... 157
Figura 35 - Museum Wormiani Historia, 1655 (gravura, s. XVII) ..... 159
Figura 36 - Planisfério de Cantino, 1502..... 173
Figura 37 - Planisfério de Cantino (detalhe) ..... 174
Figura 38 - Mapa de Waldseemüller, 1507 ..... 174
Figura 39 - Mapa de Waldseemüller (detalhe) ..... 175
Figura 40 - Fragmento do mapa de Atlas Miller relativo à costa do Brasil, 1519 ..... 175
Figura 41 - Fragmento do mapa de Atlas Miller relativo à costa do Brasil (detalhe 1) ..... 176
Figura 42 - Fragmento do mapa de Atlas Miller relativo à costa do Brasil (detalhe 2) ..... 176
Figura 43 - O ananás, fruto de maravilhoso sabor (gravura, s. XVI) ..... 185
Figura 44 - Museum Wormiani Historia, 1655 (detalhe) ..... 191
Figura 45 - *haüthi*, criatura monstruosa em *Singularidades da França Antártica* (gravura, s. XVI)..... 198
Figura 46 - *Hay*, criatura monstruosa em Viagem à terra do Brasil (detalhe)..... 199
Figura 47 - O Hay por Theodore de bry (detalhe)..... 199
Figura 48 - O monstruoso tucano de Thevet (gravura, s. XVI)..... 200
Figura 49 - O *Ipupiara* em *História da província de Santa Cruz* (gravura, s. XVI)..... 205
Figura 50 - Anthony Knivet enfrenta a serpente (gravura, s. XVIII) ..... 209

**SUMÁRIO**

1 INTRODUÇÃO ..... 8
2 O MARAVILHOSO “SOBRENATURAL” ..... 31
**2.1 “Visão do paraíso” ..... 36**
**2.2 O mito de São Tomé, milagres e intervenções divinas ..... 56**
**2.3 “Guerra ao demônio”, indígenas e colonos ..... 74**
**2.4 Selvagens, monstros e povos míticos ..... 97**
3 O MARAVILHOSO “NATURAL” ..... 137
**3.1 A natureza medieval e do Renascimento ..... 139**
**3.2 A natureza maravilhosa do Brasil Colonial ..... 163**
**3.3 A flora e a fauna maravilhosa ..... 179**
4 CONCLUSÃO ..... 214
REFERÊNCIAS ..... 222

# 1 INTRODUÇÃO

> E, em verdade, depois de minha viagem à América, a qual, pelo que aí se vê (costumes dos habitantes, formas dos animais e produtos da terra em geral, tão diferentes dos da Europa) pode ser chamada Novo Mundo, devo confessar que, embora não aceitando como verdadeiras as fábulas encontradiças em vários autores, reconsiderei minha opinião antiga acerca do que escreveram Plínio e outros mais sobre os países exóticos, pois vi coisas tão prodigiosas quanto tantas outras tidas por impossíveis, de que fazem menção (LÉRY, 1980, p. 50).

Quinze séculos separam a *História Natural* de Plínio, o Velho, da *Viagem à terra do Brasil*, de Jean de Léry.[1] Apesar do longo tempo, o faustoso compilado que reunia os saberes científicos do mundo antigo manteve-se vigorosamente influente, fazendo de Plínio uma *auctorita*[2] indispensável no mundo medieval e no alvorecer da modernidade. O prolongado sucesso deu-se em parte pela vastidão da obra, que abarca numerosas temáticas relacionadas à cosmologia, astronomia, geografia, antropologia, zoologia, botânica e mineralogia. Ciências que não se constrangiam em dividir espaço com toda a sorte de elementos maravilhosos, evidentes em diversos momentos da obra. Inseridos nesse extenso domínio do maravilhoso, há, por exemplo, estranhos seres de um longínquo e imaginário Oriente, como homens com cabeça de cão, que ladram ao invés de falar (cinocéfalos), homens sem cabeça, porém com olhos nos ombros (blêmias), além de sujeitos sem boca e cobertos de pelos, que alimentavam-se do ar e do odor das plantas. (PRIORE, 2000; LINDBERG, 2002).

---

[1] Nascido em 1534, em La Margelle, Léry se converteu ao calvinismo e estudou teologia em Genebra, recebendo a missão de viajar em 1557 à França Antártica, empreendimento colonizador francês no Rio de Janeiro. Após 10 meses observando os indígenas, a fauna e flora da terra, retorna ao Velho Mundo, descrevendo suas experiências apenas 20 anos depois. Em 1578, na cidade de La Rochelle, lança sua *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, descrevendo as particularidades da terra e contando sua própria versão de como teria sido o empreendimento francês, apontando as fracassadas ações de Nicolas Durand de Villegagnon e as mentiras de André Thevet (VAINFAS, 2001). Ainda no século XVI, o livro recebeu 5 novas edições, além de ter sido traduzido em latim e em alemão. (FRANÇA, 2012, p. 90). Também foi publicada na famosa coletânea de Theodore de Bry (ver nota 46).

[2] No pensamento erudito medieval, a designação *auctoritas* conferia a determinados sujeitos um status de verdadeiro e confiável, o que se estendia a seus escritos (GONÇALVES, 2016). A própria escolástica foi um "método de autoridade", cujo perigo foi "a repetição, o psitacismo, a imitação servil" (LE GOFF, 2018, p. 118). Partia-se sempre da *auctoritas* com o exercício da *lectio*, isto é, a leitura cuidadosa, comentada e exegética de sua obra, que era seguida com a *quaestio*, a discussão das questões levantadas que poderia mesmo distanciar-se do texto e existir por elas próprias, sendo, para Le Goff (2018, p. 120), o momento em que nascia o intelectual universitário, passagem do exegeta para o pensador. Mas o texto da *auctorita* continua uma base, um ponto de partida. A respeito de Plínio, afirma Klaas Woortmann (2005, p. 304), com certo exagero, que "a ditadura teológica inibia o pensamento inovador e Plínio, Solinus e outros reinavam incontestes, reforçando as fantasias com a aceitação sem dúvidas da autoridade. Estimular a dúvida quanto à geografia ou quanto à etnografia maravilhosa poderia resultar em estimular a dúvida quanto à verdade das Escrituras."

Os monstros da antiguidade são espetaculares exemplos de maravilhas que, mesmo parecendo fabulosas para os nossos dias, suscitaram vivas discussões no seio da intelectualidade medieval. Santo Agostinho foi um dos que se dispuseram a refletir sobre a existência dos monstros e mesmo sobre sua condição ontológica. Como, afinal, poderiam fazer parte da ordem natural arquitetada pelo Senhor? Em *A cidade de Deus* (século V), o influente teólogo até põe em questão a existência deles, mas assevera que, se existem, não são humanos, mas caso sejam, então descendem de Adão. Sua conclusão é de que Deus criou os seres monstruosos para que ensinassem aos homens uma lição moral, para auxiliá-los à compreensão de si mesmos e seu lugar no cosmos (ROSSI-REDER, 1993). Os comentários um tanto hesitantes de Agostinho acerca da existência dos monstros certamente facilitaram a jornada da teratologia no imaginário da cristandade.

Poderíamos ainda tratar de algumas considerações intelectuais sobre os prodígios monstruosos realizadas por outras autoridades, como Santo Isidoro de Sevilha em seu *Etimologias* (século VII), ou das maravilhosas informações contidas nos bestiários, obras comuns no baixo medievo que reuniam o saber zoológico da época, lugar do unicórnio, da lendária ave fênix e da mantícora.[3] Mas o essencial é observarmos que as antigas maravilhas, monstruosas ou não, puderam resistir ao tempo, sendo ratificadas — ou menos frequentemente contestadas — pelos viajantes sobretudo da baixa Idade Média. Dentre eles, os mais célebres são os "*bestsellers*" Marco Polo e Jean de Mandeville.

Em 1295, Marco Polo[4] retorna a Veneza, sua cidade natal, após um périplo de mais de vinte anos no Oriente, tendo servido por décadas na corte do grande Khan Kublai. Em seu retorno, foi levado à prisão por dissidências políticas e dita suas memórias de viagem ao seu companheiro de cela, o romancista Rusticiano de Pisa. Nas suas viagens, vê unicórnios e cinocéfalos, mas põe em xeque a existência das salamandras, consagradas, na lenda, com o poder de resistirem ao fogo: "é certo que nenhum animal pode viver no fogo, porque por sua

[3] As duas primeiras criaturas são bem conhecidas, a terceira nem tanto. Tratam-se de bestas "que têm três fileiras de dentes, olhos verdes, rosto e orelhas de homem, cor de sangue, corpo de leão, rabo de escorpião, voz que lembra um concerto de flauta e trombeta, grande velocidade e se alimenta preferencialmente de carne humana." (KAPPLER, 1993, p. 205).

[4] Sob diversos títulos (*Il milione*, *O livro das maravilhas* ou ainda *A descrição do mundo*), a obra de Polo, escrita em francês por Rusticiano de Pisa entre 1298 e 1299 na prisão veneziana, recebeu versões em latim, toscano, veneziano e traduções diversas, tendo-nos sido transmitidos 143 manuscritos (DRÉGE, 2002, p. 87). Entre 1477 e 1533, teria recebido nove edições em alemão, português, espanhol, latim e dialeto vêneto, algumas reimpressas seguidamente. De 1579 a 1750, a obra receberia ainda mais onze edições nas línguas citadas, além de inglês e francês. (BUSANELLO, 2001, p. 29).

natureza está feito para os quatro elementos, e não apenas para um." (POLO, 1985, p. 87). Curiosamente, o livro de viagens de Polo foi desacreditado justamente pelas constatações realizadas através da experiência, como veremos adiante.

Ao contrário de Marco Polo e sua longuíssima jornada, Jean de Mandeville[5] (século XIV) sequer saiu de casa. Há quem diga que nem existiu, sendo antes um pseudônimo de algum escritor desconhecido (FRANÇA, 2007). Suas descrições trazem as velhas receitas: unicórnios, cinocéfalos, blêmias, a ave fênix, mantícoras e outras maravilhas, por vezes, com leves modificações. Seu livro de viagens, entretanto, possui o mérito de ter sintetizado os relatos de outros viajantes, levando "ao extremo o uso da compilação, entrelaçando contextos, textos e autores diversos, sem dá-los a conhecer." (FRANÇA, 2011, p. 364-365). Mesmo assim, e justamente por isso, o crédito dado aos leitores pela viagem de Mandeville parece ter sido maior que o crédito dado a Marco Polo:

> O realismo árido que ganhou espaço no século XVI não era bem-aceito entre aqueles que apreciavam as convenções fabulosas sobre o Oriente, vindas de longa data [...]. Esse recurso às verdades consolidadas pela tradição era a base da erudição medieval, portanto, mais verdadeiros não pareciam ser os realistas, mas aqueles que melhor dosavam as referências antigas, as expectativas dos homens do seu tempo e a experiência pessoal de viagem. Mesmo em períodos posteriores aos séculos XIII e XIV, lembra Jean Paul Duviols, "o contato com o que é 'estranho' não serve senão para confirmar o fundamento do pensamento inicial dos europeus viajantes". Portanto, ainda que os contemporâneos de Mandeville tivessem tido acesso aos livros usados por ele direta ou indiretamente, em latim ou línguas vulgares, não teriam considerado problemáticas as apropriações, já que eram bem aceitas e valorizadas. Mas certamente eles não conheceram esses livros e assimilaram parte do seu conteúdo apenas na forma oral e com muitas mediações. (FRANÇA, 2011, p. 367)

Foi assim que "todo um arquivo internamente estruturado", para falarmos nos termos de Edward Said (2007, p. 96), foi gerado através das experiências de incontáveis viajantes, reais ou imaginários, que se aventuraram num Oriente caracterizado por ser o "horizonte onírico do Ocidente medieval" (LE GOFF, 2014a). Daí que um rol de imagens condensadas nessas experiências, quais sejam, "a viagem, a história, a fábula, o estereótipo, o confronto polêmico" (SAID, 2007, p. 96), acabaram conspirando para tornar familiar o novo e o estranho, para apresentar novas coisas como versões de coisas velhas, conhecidas. Decompondo o bem-sucedido argumento de Said sobre a invenção do Oriente pelo Ocidente, extraímos um elemento que nos parece essencial, isto é, o que o autor compreendeu como sendo "um método de

[5] Finalizado em 1356-1357, o livro do cavalheiro inglês John Mandeville alcançou um sucesso muito maior que o do veneziano Marco Polo. São conhecidos 250 manuscritos em diversas línguas e impressionantes 80 edições realizadas a partir do final do século XV. (FRANÇA, 2007).

controlar o que parece ser uma ameaça a alguma visão estabelecida das coisas", e do qual, como vimos, as fábulas são cúmplices. É que o maravilhoso, "forjando frequentemente, por meio da interposição sistemática de um ouropel de excessos, uma imagem empobrecedora da alteridade" (GIUCCI, 1992, p. 16), se tornou elemento esperado na literatura de viagens, uma espécie de tradição que apreende e reduz o Outro em formulações maravilhosas e espantosas, sendo, portanto, conservadora no sentido de não alterar substancialmente a maneira de compreensão do diferente.

Isso não significa – importante ressalva – que a persistência do maravilhoso deva ser compreendida como simples reprodução de longas tradições atuantes na manutenção de uma cultura com problemas para compreender o diferente. O outro voltar ao próprio não dirime o potencial do maravilhoso em dilatar "o mundo e a psique até as fronteiras do risco e do desconhecido" (LE GOFF, 2017, p. 136). Lembremos que o simples moleiro de Ginzburg, Menocchio, elaborou sua célebre cosmogonia com o livro de Mandeville em mãos, dentre outros (GINZBURG, 2006).[6] O maravilhoso, assim, satisfaz a *vontade de conhecer*, tão fundamental no espírito dos viajantes (MOLLAT, 1990). No século XIII, Marco Polo (1985, p. 33-34) dita seu livro de maravilhas para que "todos vós que desejais conhecer as diferentes raças e as variedades das diversas regiões do globo" possam encontrar "todas as imensas maravilhas e curiosidades" dos lugares que visitou, seja presencialmente ou pela boca de alguém. Seria, afinal, "grande desventura não ficarem escritas todas as preciosas maravilhas que viu e ouviu, para que os povos que não as viram nem conheceram delas tomem conhecimento através deste livro." O essencial não se altera no alvorecer da modernidade.

O mesmo mecanismo que faz com que os homens se deleitem e sintam prazer em "ouvir falar sobre coisas estranhas", parafraseando o livro de Mandeville (2007, p. 51),[7] exerce

---

[6] Através de arquivos inquisitoriais, Carlo Ginzburg analisa o famoso caso do moleiro Domenico Scandella, também conhecido por Menocchio, que formulou e propagou uma herética cosmogonia própria a partir de diversos textos que leu, dentre eles o de Mandeville. Experienciando através da escrita uma série de povos longínquos, costumes estranhos e seres monstruosos, o moleiro acabou dilatando seu universo mental: "A diversidade das crenças e dos costumes registrados por Mandeville levou-o a se interrogar sobre o fundamento de suas próprias crenças, de seu comportamento. Aquelas ilhas, em grande parte imaginárias, lhe deram um ponto de apoio a partir do qual passou a olhar o mundo em que nascera e crescera. 'Tantas raças, e [...] tão diversas leis', 'muitas ilhas, cada uma vivendo à sua maneira', 'muitos e diversos tipos de nações, uns acreditando de um modo, outros de outro' – durante o processo, Menocchio insistiu nesse ponto, retornando sempre a ele." (GINZBURG, 2006, p. 87).

[7] Relatando sua jornada a Jerusalém, Mandeville faz uma digressão para tratar da Grécia, caminho de passagem, onde residiria o túmulo de São João Evangelista e a filha de Hipócrates, transformada num enorme dragão. É nesse contexto que o viajante justifica-se pela digressão: "E posto que este primeiro – Grécia – é diferente e discordante

pressão para que André Thevet,[8] na segunda metade dos quinhentos, escreva suas *Singularidades da França Antártica*. Ao lançar-se em longas descrições sobre animais "raros e desconhecidos" do Brasil, por exemplo, o autor se justifica ao pretender "satisfazer ao leitor, amante das coisas raras e singulares, as quais a natureza não aprouve distribuir igualmente por todas as partes." (Thevet, 1944, p. 307). Não por acaso livros de viagem como os de Thevet alcançaram grande sucesso editorial no século XVI – assunto ao qual retornaremos oportunamente –, e mesmo Marco Polo e Jean de Mandeville mantiveram-se populares (ADAMS, 1983).

Se a vontade de conhecer persiste, é, todavia, evidente que as exigências da modernidade não seriam inteiramente as mesmas de outrora. Se é bem verdade que os homens cultos do Renascimento admiravam os antigos, isso não os impedia, entretanto, de desrespeitá-los quando a experiência oferecesse a oportunidade. Na realidade, a pretensão dos primeiros era justamente a de superar os últimos, "inspirar-se neles para fazer coisas novas" (DELUMEAU, 2018, p. 101). Em seu *Mundus Novus*,[9] Vespúcio (2013, p. 03) anuncia bem a nova consciência que se estava produzindo, ao afirmar que nenhuma das regiões que encontrou "era conhecida dos nossos maiores; porque é coisa novíssima para todos os que ouviram [falar] delas; e porque isso excede a opinião de nossos antepassados". Vespúcio era partícipe de um movimento que, ao desbravar o desconhecido e superar as dificuldades impostas pela terra e pelo mar, gerou progressos "que obrigaram o homem ocidental a um esforço de realismo sem precedentes" (DELUMEAU, 2018, p. 279), o que acabou contribuindo com o progressivo "desvanecimento dos maravilhosos países que, como miragens, tinham atraído os europeus para fora da Europa" (Ibid, p. 279). Se formava, então, uma maior exigência pela experiência realista

---

do nosso país na fé e nas leis, eu o mencionei aqui para que soubessem a peculiaridade que há entre nossa crença e a deles, pois muitos homens se deleitam e sentem prazer em ouvir falar sobre coisas estranhas." (MANDEVILLE, 2007, p. 51).

[8] O frei André Thevet, francês nascido no início do século XVI, embarcou em 1555 ao Rio de Janeiro sob o comando de Nicolas Durand de Villegagnon, fundador da França Antártica. Finalizada a viagem, lança em 1557 sua *Singularidades*, descrevendo a fauna, flora e os povos indígenas que encontrou (VAINFAS, 2001). A obra rendeu cinco edições em meio século, tendo sido traduzida para diversas línguas (FRANÇA, 2012, p. 108). As experiências na França Antártica (o que também inclui a obra de Jean de Léry e Nicolas Barré) talvez renderam as obras mais consistentes, amplas e divulgadas sobre o Novo Mundo que circularam pela Europa na segunda metade do século XVI, como pontua Jean Marcel Carvalho França (2012, p. 47).

[9] É difícil mensurar o impacto e a circulação da obra de Américo Vespúcio. Lembra França (2012) que seus relatos de viagem auxiliaram na constituição de um vocabulário sobre a América e sobre a própria Europa. Além do mais, personagens como Thomas More, Erasmo de Roterdam, Gómara e tantos outros referenciaram o périplo do navegador. Publicado em latim, na cidade de Paris, em 1503, *Mundus Novus* teve pelo menos 22 edições entre 1503 e 1506, e até 1510 já havia sido traduzida para o italiano, o francês, o holandês e o alemão. (FRANÇA, 2012, p. 44-45; 100).

como forma de verificação do real, o que, com o passar do tempo, punha em xeque a veracidade das próprias novidades propagadas pelos viajantes.

Na segunda metade do século XVI, Johann Dryander, prefaciador e revisor do livro de Hans Staden, se investiu contra os mentirosos que corrompiam a confiança nas palavras de viajantes, preocupado que estava com a recepção que poderiam ter as descrições de Staden:

> Primeiro, os vagabundos, com suas mentiras absurdas, com suas falsificações e seus relatos inventados, levaram a que se desse pouco crédito às pessoas dignas e amantes da verdade que retornam de terras distantes, e sobre os quais o povo costuma dizer: 'Quem quiser mentir que fale de coisas distantes. Pois ninguém irá até lá para conferir. A se dar ao trabalho, preferirá naquilo acreditar'. (DRYANDER, 2019, p. 21)

Mas esse processo de "desencantamento do mundo", usando despropositadamente o conceito de Max Weber,[10] não ocorre de forma tão linear. A enorme complexidade do Renascimento levou Delumeau (2018, p. 12) a defini-lo como um "oceano de contradições", tempo em que a credulidade e a crítica se conjugavam: não devemos afirmar que dois tipos de homens disputavam o palco do Renascimento, uns que aspiravam ao racional e os outros ao irracional. Os mesmos espíritos eram muitas vezes críticos e crédulos." (ibid, p. 395). Seria então uma gafe se repelíssemos o maravilhoso inteiramente para os medievais, procurando no século XVI simples continuidades de uma mentalidade afeita ao sobrenatural, consideração que nos levaria ao limiar do anacronismo. Não estamos ainda nos tempos de John Locke, René Descartes e Isaac Newton, autoridades profundamente influentes no pensamento intelectual de sua época e que fundamentaram pressupostos científicos mais próximos dos nossos, mas em meio ao auge da caça às bruxas, de um medo sem precedentes do diabo, dos tratados demonológicos, das iracundas guerras religiosas, das concepções astrológicas e alquímicas que inspiraram a lenda de Fausto, da busca pela fonte da juventude por Juan Ponce de León: "Quem abrir o arquivo do fantástico convence-se facilmente de que o Renascimento foi um tempo de procura e de inquietude, repleto de virtualidades múltiplas e de desejos contraditórios, mas que ainda não fizeram a sua escolha nem encontrara o seu equilíbrio." (ibid, p. 289). O historiador francês admite que, mesmo em processo de desvanecimento do maravilhoso, "a América podia

[10] Em sua análise sobre a ética protestante, Max Weber utiliza o conceito como sinônimo de uma "desmagificação" que o protestantismo teria alcançado em relação ao catolicismo: "O desencantamento do mundo: a eliminação da *magia* como meio de salvação, não foi realizado na piedade católica com as mesmas consequências que na religiosidade puritana (e, antes dela, somente na judaica)." (WEBER, 2004, p. 106). Utilizamos o termo como sinônimo de desvanecimento do maravilhoso, que perde seu vigor com o surgimento de uma epistemologia menos afeita aos magismos e mais empírica – o que inclui o protestantismo em alguma medida sem, todavia, se esgotar nele.

fazer sonhar." (Ibid, p. 280). Daí que voltamos a Jean de Léry que, mesmo não encontrando as lendárias monstruosidades descritas por Plínio e outras autoridades, maravilhou-se com novidades tão prodigiosas quanto aquelas da antiga tradição. Serão essas novidades – responsáveis por arregalar olhos europeus e provocar sua alteridade –, seu lugar e sentido nas primeiras descrições sobre o Brasil, que iremos investigar aqui.

Devemos prestar esclarecimentos quanto à razão da escolha de nosso palco, razão indissociável dos temas e problemas suscitados pelas discussões realizadas na historiografia disponível sobre o tema do maravilhoso no contexto americano. Para adiantarmos a questão, as análises feitas sobre o maravilhoso no Brasil, como veremos, dão margem ao preenchimento de certos espaços mais ou menos vagos, além de possibilitar a revisão e enriquecimento de certas problemáticas. Assim, e de modo a alcançarmos maior amplitude e compreensão sobre o tema, começaremos pelas análises que principiaram o tema do maravilhoso no contexto da América espanhola e finalizaremos com suas correspondências no contexto da América lusitana. A maioria das obras, como veremos, concentram suas análises no século XVI e princípios do XVII.

O maravilhoso na América nasceu no próprio ato do "descobrimento", incorporado que foi pela complexa personagem de Cristóvão Colombo. Em seu clássico *A Invenção da América*, publicado originalmente em 1958, Edmundo O'Gorman, preocupado em revisar criticamente a ideia de descoberta, realiza uma cuidadosa análise da empresa de Colombo, de sua ascensão à ruína, observando os embates teóricos e as formulações imaginárias que se seguiram após 1492. O'Gorman, contudo, não trata diretamente das significações que o maravilhoso possuiu nas formulações colombianas. Considera a hipótese do almirante, que pensava ter chegado ao Oriente de Marco Polo, como uma crença totalmente desconectada de sua experiência, chegando a dizer que esteve apaixonado por suas ideias tal como um amante em relação ao objeto amado (O'GORMAN, 1992, p. 107). Sua análise atribui a Colombo uma "exaltada imaginação" (Ibid., p. 121) sem, contudo, evidenciar o que a possibilitou e constituiu. De qualquer modo, o autor logrou êxito em demonstrar como os sonhos de Colombo contribuíram numa ou noutra medida para o processo de "invenção" da América enquanto construção ontológica.

Após O'Gorman, uma vez mais o almirante e suas maravilhas retornam como importantes elementos de análise, desta vez para que se investigue processos de alteridade entre

espanhóis e nativos. Em *A Conquista da América: a questão do Outro* (1982), Tzvetan Todorov considera que o maior objetivo de Colombo era providencialista: intentava retomar as cruzadas de modo a recuperar a Terra Santa, sendo sua busca pelo ouro apenas um meio para cumprir sua sagrada missão (TODOROV, 1993, p. 09). Todorov reconhece todo um pano de fundo medieval que torna o navegador "um Dom Quixote atrasado de vários séculos em relação a seu tempo" (Ibid., p. 10). Percebe, entretanto, que sua credulidade não comporta apenas a experiência religiosa: "acredita também (e não é o único na época) em ciclopes e sereias, em amazonas e homens com caudas, e sua crença [...] permite que ele os encontre" (Ibid., p. 16). Assim, conclui que Colombo possui uma visão finalista, de maneira que a experiência é apenas um fim, e não um meio, para se encontrar uma verdade preestabelecida:

> Ele não se preocupa em entender melhor as palavras dos que se dirigem a ele, pois já sabe que encontrará ciclopes, homens com cauda e amazonas. Ele vê que as 'sereias' não são, como se disse, belas mulheres; no entanto, em vez de concluir pela inexistência das sereias, troca um preconceito por outro e corrige: as sereias não são tão belas quanto se pensa. (TODOROV, 1993, p. 17)

Diferente, portanto, de O'Gorman, Todorov dá maior atenção às experiências maravilhosas de Colombo e vê nelas um fim último, isto é, o reconhecimento da verdade que determinadas *auctoritas* lhe conferiram e, portanto, a certeza de que chegou ao Oriente descrito por Marco Polo, cumprindo, assim, divinos desígnios cruzadistas. Mas, o maravilhoso em Colombo não aparece apenas para confirmar verdades. O almirante também admira-se imensamente com a natureza que encontra, indicando aí outro caminho que percorre sua alteridade. Ele maravilha-se sem utilidade alguma: "a admiração intransitiva da natureza, a submissão absoluta à beleza, onde gosta-se de uma árvore porque é bela, porque *é*, e não porque poderia ser utilizada como mastro de um navio, ou porque sua presença promete riquezas" (Ibid, p. 25). Esse maravilhoso, então, surge de maneira mais autônoma e espontânea do que aquele dependente da tradição.

Um pouco depois de Todorov, no início da década de 1990, dois autores lançam aqueles que, provavelmente, são os mais famosos estudos sobre o maravilhoso americano, singulares ao discorrerem mais direta e detidamente sobre o tema. Primeiro, Stephen Greenblatt, em *Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo* (1991). Tratando das atitudes representacionais dos europeus no Novo Mundo, preocupa-se com as consequências práticas dessas representações que, segundo ele, foram fundadas na imaginação. O maravilhoso, assim, entra já em Colombo como "um suplemento redentor e estetizante para

um ritual legal de apropriação profundamente falho" (GREENBLATT, 1996, p. 42), isto é, a linguagem das maravilhas serve estrategicamente no sentido de realizar a posse das novidades encontradas. Crítico literário que é, Greenblatt conduz sua argumentação para um estudo linguístico cuja riqueza e complexidade extrapola os objetivos desta revisão. Basta atentarmos ao seu propósito essencial, do maravilhoso enquanto discurso de apreensão e posse do outro.

O segundo autor é Guillermo Giucci e seu *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo* (1992). Giucci (1996, p. 18) se propôs a discutir "o processo de anulação do valor do discurso do maravilhoso americano". Trata-se de uma análise minuciosa sobre o desgaste que sofrem as visões maravilhosas ao longo do século XVI na América Espanhola e sua progressiva substituição pela categoria do exótico, o que o autor chama de "conquista do maravilhoso". Começa, claro, com Colombo, analisando a discordância, tímida em seus discursos, acerca do que esperava e do que experimentava, ao que denomina "conflitos do maravilhoso", primeira etapa do desgaste. Mas Giucci vai muito além e analisa os textos de viajantes como Álvar Nuñez Cabeza de Vaca, Pánfilo de Narváez, Francisco Pizarro, Luís Ramirez, Fernández de Oviedo e outros que, de uma maneira ou de outra, estão unidos pela busca de portentos remotos. Assim, Giucci (1996, p. 13) considera que "o ouro e a prata foram seu componente irredutível: na América o maravilhoso e a imagem das riquezas coincidiram. O fundo do maravilhoso americano foi, quase exclusivamente, econômico." Esta importante afirmativa sintetiza bem a maneira como o autor reduz o tema do maravilhoso, explicando-o pela simples revitalização de imagens medievais produzidas pelo anseio de riquezas fabulosas, como aquelas projetadas por Marco Polo sobre os portentos do grande Khan, só que agora animadas pelo novo contexto socioeconômico em formação. Trata-se de uma interpretação que nos faz lembrar daquela velha assertiva de que o econômico determina o mental, relegando a segundo plano fenômenos que não se relacionam bem com a "infraestrutura".

Além desta, há outra concepção levantada na obra que, na realidade, é tributária de importantes escritos sobre o maravilhoso na América Portuguesa:

> [...] a colonização do Brasil durante o século XVI, embora possua semelhanças estruturais com a empresa castelhana, não gerou reações análogas por parte dos colonos portugueses. Nem as promessas do oculto, nem os relatos fantásticos dos indígenas, nem sequer a referência mágica aos tesouros do Peru, deram lugar, neste caso, à vertigem conquistadora. Pelo contrário, o expansionismo lusitano, dignificado com a denominação "epopéia dos litorais", caracterizou-se na América por seu realismo esmagador. (GIUCCI, 1996, p. 19)

Realismo esmagador: é com essa premissa que passamos a tratar da historiografia sobre o maravilhoso no primeiro século de colonização portuguesa no Brasil. É que o "realismo lusitano" foi reconhecido desde há muito e manteve sua vitalidade por longo tempo, impondo cautela àqueles desejosos de analisar aspectos da vida mental dos colonizadores portugueses. Em *Raízes do Brasil* (1936), Sérgio Buarque de Holanda considera que o "desleixo" lusitano na construção de suas cidades

> 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 (salvo nos casos onde estas regras já se tenham estereotipado em convenções e dispensem, assim, qualquer esforço ou artifício). Que aceita a vida, em suma, como a vida é, sem cerimônias, sem ilusões, sem impaciências, sem malícia e, muitas vezes, sem alegria. (HOLANDA, 2014, p. 131-132)

Holanda volta com o mesmo ponto de vista em 1959 na influente e pioneira obra *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. No decorrer de sua análise, ele compara diversas vezes portugueses a espanhóis, reiterando que os primeiros eram mais realistas e empíricos que os segundos, estes propensos "a ver tudo maravilhas" (HOLANDA, 2010, p. 63). Apesar 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." (Ibid., p. 41). O autor levanta algumas hipóteses para explicar a preferência lusitana pela empiria:

> Ou porque a longa prática das navegações do Mar Oceano e o assíduo trato das terras e gentes estranhas já tivessem amortecido nêles a sensibilidade para o exótico, ou porque o fascínio do Oriente ainda absorvesse em demasia os seus cuidados, sem deixar margem a maiores surpresas, 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 vêzes os passos do conquistador europeu, é em seu caso constantemente cerceado por uma noção mais nítida, porventura, das limitações humanas e terrenas. (HOLANDA, 2010, p. 35)

Ainda que o autor não reduza o fenômeno do maravilhoso à inebriante busca por espetaculares tesouros, reconhece esse aspecto como importante elemento de distinção entre os dois países ibéricos. O problema da distinção entre concepções imaginárias advindas de agentes coloniais de diferentes origens é uma relevante questão que trataremos oportunamente. Enfim, quase no mesmo ano que O'Gorman, o historiador desenvolveu enfoques e metodologias que só voltariam à baila com a chamada *História das mentalidades*. No essencial, o livro pretendeu demonstrar — e o fez com admirável erudição e perspicácia — como o imaginário sobre o paraíso terreal influiu no esforço colonizador do Novo Mundo, constituindo-se como uma biografia das ideias migratórias sobre o paraíso. Determinado em seu empreendimento,

Holanda analisa a constituição desses mitos ao longo da Idade Média, a maneira como foram transplantados no contexto das navegações, sua forma de expressão na América e no Brasil, as diferenças entre América hispânica e lusitana, entre outros esforços analíticos. Desta forma, *Visão do Paraíso* é inescapável quando se quer tratar de mitos maravilhosos que encontraram fertilidade no novo contexto colonial.

Apesar dos inquestionáveis méritos obtidos pela análise de um historiador como Sérgio Buarque de Holanda, o tema do maravilhoso no Brasil só volta a aparecer com mais força em meados da década de 1980 e 1990, impulsionado possivelmente pelas reflexões geradas no seio da *Nova História* e da importante efeméride que se avizinhava — os 500 anos do "descobrimento". Em 1986, Laura de Mello e Souza lança sua tese de doutorado, pesquisa ainda valiosa para quem empreende estudos sobre feitiçaria e práticas mágicas no Brasil. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial* se propõe a analisar o sentido que assumiu a feitiçaria na peculiaridade do contexto colonial, formado pelo complexo entrelaçamento de tradições europeias, americanas e africanas. Para tanto, inicia com um longo capítulo, *O Novo Mundo entre Deus e o Diabo,* que, num primeiro momento, põe em evidência todo o pano de fundo mental dos primeiros viajantes modernos. Após tratar do lugar fabuloso que o Oriente ocupou no imaginário medieval, considera ter o Atlântico preenchido papel análogo ao Índico no imaginário europeu do quatrocentos, onde "o maravilhoso estaria fadado a ocupar sempre as fímbrias do mundo conhecido pelo Ocidentais: o mundo colonial americano seria, pois, a sua última fronteira." (SOUZA, 2009, p. 40-41). Daí a persistência do maravilhoso no caso do Brasil, que após a descoberta ocupará "posição análoga à ocupada anteriormente por terras longínquas e misteriosas que, uma vez conhecidas e devassadas, se desencantaram." (Ibid., p. 46).

Num segundo momento, a historiadora trata da formulação de imagens opostas àquelas analisadas por Sérgio Buarque de Holanda, isto é, de um Brasil infernal, gerado pelo intolerante olhar europeu à "outra humanidade" indígena e africana: "infernalizou-se o mundo dos homens em proporções jamais sonhadas por toda a teratologia européia — lugar imaginário das visões ocidentais de uma humanidade inviável." (ibid., p. 47). O Brasil, então, sustentaria um jogo de opostos onde o inferno e o paraíso, este associado exclusivamente à natureza, disputavam espaço.

As concepções da autora sobre o Brasil infernal ganhariam melhor acabamento em seu *Inferno Atlântico — demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*, de 1993. Desta vez, contudo, a análise é ampliada para todo o mundo americano, procurando relacionar "o imaginário demonológico num sentido amplo e o mundo luso-brasileiro do Antigo Regime" (SOUZA, 1993, p. 13). Laura de Mello e Souza depara-se, dentre outras ricas problemáticas, com a diferença entre ibéricos e europeus do norte, estes mais vigorosos na perseguição às bruxas que aqueles. A autora propõe que o maior contato dos ibéricos com as distintas culturas dos povos indígenas os incitou a atribuir maior importância ao demônio, já que "o campo de ação desta criatura, por sua vez, acabou se tornando mais rico e multifacetado que no resto da Europa, e isto sobretudo pela influência das religiões americanas" (Ibid, p. 43). É assim que os europeus, diante da diferença, fizeram o maravilhoso diabólico vestir novas roupas, ressignificando suas maneiras de expressão. Isso se deu antes por um processo de circularidade cultural que de aculturação, o que equivale a dizer que não houve um simples processo de transposição imaginária, de continuidades medievais sobrepostas em novos sistemas culturais. Mas além das diferenças entre ibéricos e europeus nortenhos, há aquelas de Sérgio Buarque de Holanda a respeito do realismo lusitano. Mello e Souza considera que, de fato, os portugueses atuaram menos que os espanhóis no combate à idolatria americana, o que decorreria da "pobreza da teologia em Portugal" (ibid, p. 39), deficitária de tratados demonológicos. Contudo, o maravilhoso diabólico não deixou de aparecer nos escritos portugueses, caracterizados pela historiadora como produtores de uma demonologia assistemática em que o grande inimigo aparece disperso e fragmentado em cartas jesuíticas, tratados morais e políticos.

Após Deus e o diabo, as análises do maravilhoso na América portuguesa continuaram fragmentadas, com foco em aspectos específicos do fenômeno sem, contudo, explicá-lo em sua globalidade. Exemplo disso é o livro *Esquecidos por Deus: monstros no mundo Europeu e Ibero-americano (séculos XVI-XVIII)* de Mary Del Priore, lançado no ano 2000. A autora admite que sua pretensão foi a de tão somente realizar uma síntese da historiografia disponível sobre o tema: "não exponho teses complexas, atendo-me simplesmente a costurar, com gosto, uma sucessão de imagens a algumas questões, num quase inventário cronológico." (PRIORE, 2000, p. 14). Apesar da ausência de interpretações originais, a obra da autora serve bem ao seu propósito e nos possibilita uma boa síntese da teratologia brasílica. Também o maravilhoso da riqueza, aquele que não inquietou a alma dos lusitanos, como defenderam Holanda e Giucci, foi tema 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 procura identificar as origens do maravilhoso geográfico e "a força deste imaginário na penetração e ocupação do território." (DELVAUX, 2009, p. 03).

Há, também, toda uma série de trabalhos que, ao dar enfoque a continuidades medievais no Brasil, tocaram no tema do maravilhoso de modo mais ou menos periférico, tratando-o quase sempre como mera reminiscência de um imaginário medieval transposto a um novo contexto. Apesar disso, são meritórios ao chamar a atenção para o arcabouço mental que os primeiros colonizadores trouxeram ao Brasil. Destacam-se, nesse sentido, a obra de Luis Weckmann (1993), *La Herencia Medieval del Brasil*, o artigo do medievalista brasileiro Hilário Franco Júnior, *Raízes medievais do Brasil*, dentre outros (PALAZZO, 2007; ALVIM, 2005; BACCEGA, 2008; GIMENEZ, 2001).

Se, como vimos, a América espanhola goza de pesquisas que tratam o maravilhoso como objeto prioritário de estudo, dispondo de abordagens de conjunto que abarcam com certa amplitude suas manifestações (caso especialmente de Greenblatt), não podemos, entretanto, dizer o mesmo para o caso da América Portuguesa. Essa é a principal razão pela qual elegemos o recorte espacial proposto. Assim, nosso objetivo maior será identificar as amplas manifestações do imaginário maravilhoso na América portuguesa do século XVI. A elaboração de uma síntese, afinal, pode ser um bom ponto de partida para que possamos nos perguntar como o maravilhoso se apresentava nos relatos europeus e o que o constituiu, como era possível que se apresentasse, o lugar que ocupou no processo colonizatório e no imaginário europeu sobre o Brasil. Mas podemos ir além, atentando-nos às diferenças nas descrições de maravilhas por sujeitos de nacionalidades e grupos sociais distintos e, sobretudo, a contribuição que teve o maravilhoso na construção do Outro americano. As questões elencadas não seguirão uma ordem de análise: optou-se por abordá-las transversalmente ao longo dos capítulos para, então, desenvolvê-las direta e unificadamente na conclusão.

Para que possamos pintar um quadro geral das manifestações do maravilhoso, utilizaremos uma considerável gama de fontes que envolvem relatos de viagens, cartas jesuíticas, tratados, relações e outros escritos de agentes coloniais, além de iconografias de diversos tipos (mapas, gravuras, iluminuras, xilogravuras etc). Devido ao extenso repertório, não será possível tratar neste momento de cada fonte separadamente, o que será feito de modo oportuno ao longo dos capítulos, com informações mais detalhadas apresentadas em notas.

Cabe, entretanto, esboçar alguns aspectos gerais. Nossos escritos compreendem viajantes de diversas regiões europeias, sejam navegadores, jesuítas, funcionários reais, senhores de engenho ou quaisquer outros que legaram descrições sobre o Brasil do primeiro século de colonização. Essas descrições notadamente tratam, exclusiva ou parcialmente, de aspectos geográficos, naturais, de populações indígenas e/ou populações colonizadoras. Escreviam para a nobreza, para religiosos e/ou para a intelectualidade da época, como burgueses, universitários e outros (FRANÇA, 2012).

Por conta desses e outros aspectos que melhor clarificaremos posteriormente, relacionados à particularidade de nosso objeto, dividiremos a análise em dois domínios elementares do maravilhoso: a primeira parte tratará dos aspectos "sobrenaturais", o que envolve relatos sobre o clima e a fertilidade da terra, mas mais notadamente sobre os povos indígenas. A segunda parte irá tratar dos aspectos relativos ao mundo natural, compreendendo descrições da flora e fauna. Esses domínios (clima, fertilidade, indígenas, flora e fauna), afinal, constituem a espinha dorsal dos relatos de viagem, como ressalta Michel Mollat em sua análise sobre os exploradores do século XIII ao XVI: "El explorador, es decir, el que llega lejos, recorre mares y países, procura conocer lo nuevo, examina atentamente la naturaleza y los hombres, anota sus observaciones y las comunica, es pues, esencialmente, un testigo." (MOLLAT, 1990, p. 09). Além do mais, Jean Marcel Carvalho França (2012), ao analisar as imagens que circularam na Europa em relatos de viagem sobre o Brasil (séculos XVI ao XVIII), constatou que os temas mais recorrentes compreenderam o clima, a flora, a fauna, a fertilidade, as cidades, os indígenas, os colonos e os escravizados.

A respeito de *como foi possível* a presença do maravilhoso, será frutífero atentarmos às expectativas dos leitores de literatura de viagens e dos próprios viajantes, já que todo autor pressupõe um leitor. Abordaremos estes aspectos a partir das contribuições mais ou menos recentes da historiografia sobre o livro, preocupando-nos em medir a circulação das obras através de suas edições, das traduções recebidas e do lugar ocupado pelas obras de viagens no mercado livreiro do século XVI. Também analisaremos a presença do leitor nos próprios relatos, iniciativa facilitada pelas reflexões desenvolvidas por François Hartog, para quem

> [a] tarefa de um historiador da cultura pode, a partir daí, consistir em dar a ler esses textos, reconstruindo — para falar como a hermenêutica — a questão à qual eles respondem, redesenhando os horizontes de expectativa em que, desde seu primeiro dia até os nossos (ainda que no modo de ausência), eles vieram inscrever-se,

> recalculando as apostas que fizeram e significaram, apontando os quiproquós que sucessivamente provocaram. (HARTOG, 2014, p. 16)

Continuando em nossa busca, evidenciaremos o peso da tradição de maravilhas em relatos de viagens utilizando, quando necessário, os livros de Marco Polo e Jean de Mandeville, provavelmente os mais famosos viajantes medievais, no sentido de cotejá-los com as fontes de viagens modernas de modo a apreendermos algumas afinidades e diferenças. A tarefa nos abrirá caminho para refletirmos sobre a especificidade do maravilhoso no século XVI, portanto, seu sentido naquela sociedade em meio às transformações ocorridas no plano intelectual. Não iremos nos furtar, assim, de reconstruir aquele contexto evidenciando as transformações intelectuais no campo da ciência e da filosofia, em especial a emergência de um pensamento mais empírico. Nesse mesmo caminho, poderemos recorrer aos nossos próprios relatos de viagem quando estes revelam elementos epistemológicos daquele tempo.

Quanto ao lugar ocupado na colonização do Brasil, pensaremos no maravilhoso como uma forma de "possessão", a exemplo de Stephen Greenblatt, o que detalharemos em momento mais oportuno. Também veremos o maravilhoso como um saber que, por si só, era capaz de impulsionar os viajantes em direção ao Novo Mundo:

> A los que buscaban al misterioso Preste Juan y las vías de acceso a las especies y al oro, añadió el humanismo hombres de ciencia y espíritus curiosos de conocer el mundo y el hombre dondequiera se encuentra éste. Así pues, he aquí, en una mezcolanza, clérigos deseosos de evangelizar, guerreros furiosos de batirse con los infieles, profesionales del mar, mercaderes, diplomáticos; unos trabajando para sí mismos, otros para la gloria de Dios y la de sus príncipes. Provenientes de todos los horizontes, con temperamentos diferentes, recorriendo en tres siglos [XIII ao XVI] las regiones más diversas por tierra y por mar, ¿qué tenían en común todas estas preguntas? Una respuesta, simple pero llena de matices, salta a la vista inmediatamente: la curiosidad, una curiosidad a toda prueba. (MOLLAT, 1990, p. 86)

Há espaço, ainda, para pensarmos no maravilhoso enquanto chamariz econômico, como aquele analisado por Guillermo Giucci, e como discurso propagandístico, no qual Pero de Magalhães Gândavo é o melhor exemplo. Quanto ao lugar ocupado no imaginário europeu, voltaremos às lições da historiografia sobre o livro e sobre literatura de viagens, atentando-nos, sobretudo, à circulação e recepção das obras (DARNTON, 2011; JUNQUEIRA, 2011). Também daremos enfoque às contribuições da obra *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII* (2012) de Jean França, que trata da problemática levantada, ainda que não especificamente sobre o maravilhoso. Buscaremos os mais frequentes elementos do maravilhoso que, justamente por isso, melhor escoaram no imaginário do século XVI. Segundo o autor,

> “as narrativas de viagem — escritas por homens de países e grupos sociais variados, em estilo pouco cuidado e, na sua maioria, produzidas a partir de observações apressadas — criaram, praticamente sem qualquer concorrência, um vocabulário sobre o Brasil para os homens do Velho Mundo, um vocabulário que apresentou poucas variações ao longo dos três séculos que se seguiram à viagem cabralina e que se nutriu, em larga medida, de repetições, de dar a conhecer o conhecido, de reiterar, com pequenas variações, os mesmos temas e os mesmos personagens. (FRANÇA, 2012, p. 284)

Já sobre a questão das diferenças nas descrições de maravilhas por personagens de lugares sociais e regionais distintos, deve-se ter em mente, como ponto de partida, a subjetividade de cada autor, independente do grau de objetividade alcançado pelo texto, uma vez que o acréscimo ou a omissão de informações é prática natural de uma escrita. Essas intervenções resultam de um “leque ilimitado de fatores inter-relacionados, como as influências advindas da formação cultural do viajante, os interesses específicos envolvidos no empreendimento da viagem e da publicação do relato e até as opções e preferências do próprio autor.” (FRANCO, 2011, p. 76). Com relação às “nacionalidades” distintas, Stephen Greenblatt prefere pensar em religiosidades, já que católicos e protestantes “[...] tendiam a fazer diferentes perguntas, reparar em coisas diferentes, modelar diferentes imagens. (GREENBLATT, 1996, p. 24). Certamente devemos nos atentar às irreconciliáveis diferenças que pressupunham as guerras religiosas na Europa. Entretanto, como vimos, autores como Sérgio Buarque de Holanda minam essa homogeneidade religiosa ao ressaltar diferenças dentro do próprio universo católico ibérico. De qualquer forma, podemos pensar com Michel de Certeau, mais especificamente do que ele chama de *fazer surgir diferenças: do modelo ao desvio*, o que consiste em

> tornar pertinentes *diferenças* adequadas às unidades formais precedentemente construídas; em *descobrir o heterogêneo* que seja tecnicamente utilizável. A “interpretação” antiga se torna, em função do material produzido pela constituição de séries e de suas combinações, a evidenciação dos *desvios relativos quanto aos modelos*. (CERTEAU, 2020, p. 77)

A continuidade dessa operação consiste em tratar da relação entre os modelos e seus limites, sobretudo “transformar esses limites em problemas tecnicamente tratáveis.” (ibid, p. 77). Esses dois processos são coordenados “pois se a diferença é manifestada graças à extensão rigorosa dos modelos construídos, ela é significante graças à relação que mantém com eles a título de desvio” (CERTEAU, 2020, p. 77). Para o autor, a formalização mesma da pesquisa tem como propósito “produzir ‘erros’ – insuficiências, falhas – cientificamente utilizáveis. (ibid. p. 77).

Enfim, para que possamos compreender o papel do maravilhoso na construção do Outro, iremos nos atentar, ao longo desta pesquisa, à relação entre maravilha e alteridade. Neste esforço, estarão pressupostas as reflexões sobre alteridade realizadas por três autores. São eles Tzvetan Todorov, em seu já referenciado *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 sua tese *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). Articulando suas considerações com as informações obtidas em nossas fontes, observarmos suas potencialidades para discutirmos o problema em questão.

Mas não poderíamos realizar nosso percurso sem que antes seja contido, ainda que provisoriamente, o fugidio conceito de maravilhoso. Em primeiro lugar, o tratamos, é claro, como um imaginário, uma vez que nos propomos a investigar mormente imagens mentais e verbais produzidas em relatos de viagem e outros escritos descritivos, circuladas especialmente pelos homens cultos do Renascimento. Sendo o imaginário social composto por "imagens colectivas, amassadas pelas vicissitudes da história" que "formam-se, modificam-se, transformam-se" (LE GOFF, 1994, p. 16), podemos nos permitir pensar, afinal, na tradição que o moldou (medieval sobretudo) e nas transformações sofridas através do novo contexto colonial. Além do mais, poderemos nos afastar da improdutiva atividade de dissociar ilusoriamente a fantasia da realidade em nossas fontes, já que o imaginário é "constituído pelo conjunto das representações que exorbitam do limite colocado pelas constatações da experiência e pelos encadeamentos dedutivos que estas autorizam." (PATLAGEAN, 1990, p. 291). Por fim, ao concordarmos que "o imaginário alimenta o homem e fá-lo agir" (LE GOFF, 1994, p. 16), somos levados a reconhecer a potencialidade do maravilhoso em mobilizar os sujeitos para fins diversos, como no choque de um leitor moderno de literatura de viagens cuja alteridade é convidada ao desafio, ou através do expedicionário que se arrisca desbravando terras inóspitas para alcançar portentos mitificados. Pensar no maravilhoso como um imaginário é reconhecer sua importância no processo colonizatório de toda a América.

Em segundo lugar, o maravilhoso é um fenômeno do imaginário que compreende diversos sentidos indissociáveis do momento histórico em que se inserem. Isso nos impõe certas dificuldades na delimitação conceitual de nosso objeto, já que "cada formulação histórica do mirífico exige uma análise detalhada de suas formas específicas e, principalmente, da função que estas desempenham no contexto significativo ao qual se integram." (GIUCCI, 1992, p. 16).

Por conta disso, não seria nada infértil evidenciarmos os esforços de Jacques Le Goff e Stephen Greenblatt em delimitar, respectivamente, o maravilhoso medieval e moderno, o que nos dará maior segurança para melhor localizarmos sua presença no Brasil do século XVI.

Comecemos por Jacques Le Goff, que diante de inumeráveis produções sobre a sociedade medieval, dedicou considerável espaço aos estudos sobre o maravilhoso daqueles tempos. Em *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval* (publicado originalmente em 1983), o medievalista faz um primeiro esforço de sistematização cujo resultado foi identificar um maravilhoso cristão, produto da relação com um maravilhoso anterior, pré-cristão, que o pressionou e, com o tempo, o levou a uma tomada de posição. Assim, o autor distingue três períodos essenciais dos modos como o Ocidente medieval se colocou em relação ao maravilhoso: um primeiro período seria entre os séculos V ao XI, onde houve um esforço da Igreja no sentido de transformar, ocultar ou reprimir o maravilhoso de modo a oportunizar o esforço de cristianização. O segundo momento seria entre os séculos XII e XIII, época de um livre florescimento do maravilhoso, facilitado por um maior relaxamento repressivo da Igreja, que já teria conseguido domesticá-lo e recuperá-lo, irrompendo nos romances de cavalaria. O terceiro período, enfim, seria entre os séculos XIV e XV em que se configura uma estetização do maravilhoso, agora mais literário que religioso, mas sobre o qual o autor presta escassas informações (LE GOFF, 2017b). Um pouco depois, em *O imaginário medieval* (1985), Le Goff retoma seu texto de modo quase inalterado, mas trazendo uma ressalva importante a respeito do modo como distintos grupos sociais viam o maravilhoso: 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).

Mas o que era, afinal, o maravilhoso medieval, ou, mais adequadamente, o maravilhoso medieval erudito? Passaremos a apreciar a definição de nosso autor no verbete “maravilhoso”, escrito por ele no *Dicionário analítico do Ocidente Medieval* (1999). Apesar de manter o essencial com relação ao que já escreveu, é aqui que Le Goff dá um último acabamento a sua investigação, tratando mais extensa e organizadamente do tema.

De início, chama a atenção para a grande maleabilidade do conceito, cujas fronteiras disputam o terreno do sobrenatural com o milagre, associado ao divino, e com o mágico, associado ao diabólico. Um dos mais famosos episódios do Novo Testamento, as curas

milagrosas operadas pelo filho de Deus, atesta a ambivalência dos termos: “O povo ficou maravilhado ao ver que os mudos falavam, os aleijados recuperavam a saúde, os coxos andavam e os cegos viam. E glorificavam o Deus de Israel.” (BÍBLIA..., 2017, Mt 15:31). Mas o diabo, através de seus sequazes, também era capaz de operar maravilhas, como nos assegura o teólogo jesuíta e demonólogo Martín Del Río: “[...] por alteração ou mutação das coisas, eles fazem muitas vezes maravilhas cujas causas são naturais, mas desconhecidas por nós.” (DEL RÍO, 1611, p. 145-146 apud Delumeau, 2009, p. 374).[11] Essa plasticidade do maravilhoso, capaz de abrigar fenômenos distintos e opostos, é atenuada por Le Goff através dos apontamentos que faz acerca de considerações intelectuais ocorridas naquele segundo período do maravilhoso (séculos XII e XIII), que fazem emergir “o sistema medieval do extraordinário, discernindo entre o miraculoso de origem divina e o mágico de natureza diabólica, um intermediário propriamente terreal, o maravilhoso propriamente dito.” (LE GOFF, 2017b, p. 123). Dito de outro modo, é nesse período que o *magicus* e o *miraculosus* ganham uma distinção mais acentuada entre eles e entre a *mirabilia*, esta agora mais ligada a fenômenos que, ainda que surpreendentes, não constrangem a ordem da natureza. De todo modo, mantém-se alguma referência ambígua ao sobrenatural, seja positiva ou negativa (LE GOFF, 2017b).

Mas Le Goff vai além, trazendo outros apontamentos relevantes. O maravilhoso não se define exatamente pela estranheza que suscita, mas pelo caráter inexplicável de algum objeto raro e espantoso, que, em geral, provoca admiração. Ademais, sua própria constituição etimológica faz uma importante alusão ao *olhar*:

> Ele afeta primariamente o olhar e implica qualquer coisa de visual, posto que deriva da raiz *mir*, a mesma que se encontra nos termos latinos *miror*, *mirari* ("surpreender-se") e *mirus* ("surpreendente"). Da maravilha medieval originou-se o verbo *merveiller* (desde o século XII), "espantar-se, maravilhar-se, admirar", relacionado a *miroir*, que substitui, na língua vernácula, a partir do século XII, o latim *speculum* ("espelho"). (LE GOFF, 2017b, p. 122)

Tais considerações sobre a etimologia da palavra trazem relevantes questões, uma vez que há toda uma constelação de termos que orbitam o maravilhoso e que contribuem para a ambivalência do conceito. Por exemplo, a despeito dos questionamentos de Le Goff em cambiar o mesmo sentido de *mirabilis* a *admirabilis* (LE GOFF, 1994), há quem não faça distinção entre eles, caso do também medievalista e estudioso do maravilhoso medieval Claude Lecouteux: “Si

[11] Apesar de o diabo ser uma criatura comumente tida por sobrenatural, os limites de suas ações no mundo terreno não ultrapassavam a órbita da natureza, não sendo considerados pelos teólogos e demonólogos medievais e modernos como propriamente “sobrenaturais”. Seus poderes maravilhosos eram tidos mais como ilusões que como verdades, conforme veremos na abertura da primeira parte.

nous prenons le latin *mirabilia*, nous constatons que les merveilles impliquent l'admiration (c f. *admirabilis*) et l'étonnement." (LECOUTEUX, 1998, p. 13). Seja como for, nos será valiosa a observação dessa constelação semântica em nossas fontes de modo a identificarmos aquilo que era tido como maravilhoso ou próximo dele.

Enfim, o arregalar de olhos teria funções importantes na sociedade medieval, que se voltava às maravilhas para compensar um mundo de durezas diversas, mas, também, e especialmente, para cumprir uma função de realização:

> Ele dilata o mundo e a psique até as fronteiras do risco e do desconhecido. Inserindo-se no natural e no real, ele o amplia e o complementa. Faz do surpreendente e do extraordinário o motor do saber, da cultura e da estética da Idade Média. Estimula a abrir bem os olhos para a criação e o imaginário. Inspira uma cultura do surpreendente. Faz acreditar na criatividade e na audácia infinitas de Deus e de sua criatura, o homem. E sabe mesmo extrair o mel das fantasmagorias diabólicas. O maravilhoso amplia a realidade vista e conhecida até as fronteiras do universo e da alma humana, consolando de suas frustrações a criatura decaída pelo Pecado Original, o cristão medieval, a quem entreabre uma janela para os segredos de Deus e da Criação. (LE GOFF, 2017B, p. 136)

Daí ser o maravilhoso um fenômeno de enorme importância na dilatação da alteridade europeia, estando presente em espaços diversos, como aqueles do viajante, que, em suas viagens, é capaz de satisfazer "tanto a sua curiosidade quanto o seu anseio por maravilhar-se" (LE GOFF, 2017b, p. 131), o que certamente se estende também aos leitores das descrições legadas por esses viajantes.

Julgando satisfatórias as considerações sobre o maravilhoso medieval, passaremos a expor aquelas acerca do maravilhoso moderno realizadas por Stephen Greenblatt em seu já citado *Possessões maravilhosas*. Segundo o autor, o século XVI foi de um intenso maravilhamento, onde "a cultura européia experimentou algo como o 'reflexo de susto' observável em crianças: olhos arregalados, braços esticados, respiração suspensa, o corpo inteiro momentaneamente convulsionado." (GREENBLATT, 1996, p. 31). Com isso, o autor aproxima o mirífico de uma sensação, uma experiência dos sentidos que pode comportar tanto o assombro quanto o deslumbramento. Assim, analisa uma emblemática descrição de Jean de Léry acerca de um ritual tupinambá, que, num primeiro momento, considera como um sabá de bruxas onde o demônio atuava com possessões tão medonhas que causaram manifesto medo ao calvinista, desejoso de fugir do local. Contudo, finalizada a "possessão", o espanto de Léry desliza de um extremo para outro, uma vez que os indígenas passam a entoar deleitosos e harmoniosos cânticos cuja formosura encanta o viajante mesmo anos após sua experiência,

bastando recordar-se do que aconteceu. Greenblatt (1996, p. 34) explica o que ocorreu: “alguém testemunha algo impressionante, mas o que mais importa não acontece ‘lá fora’ ou ao longo das superfícies sensíveis do corpo, onde o eu se encontra com o mundo, mas lá dentro, no centro emocional e vital da testemunha.”

Espremendo o trecho de Jean de Léry, Stephen Greenblatt ainda consegue extrair uma boa substância. É que o viajante descontextualiza radicalmente o ritual do contexto tupinambá, mas também o de si próprio, de modo a chegar mais perto e apreender a experiência em seu coração: “a experiência do maravilhamento parece resistir à recaptura, à inserção, à incorporação ideológica; ela permanece singularmente à parte de tudo quanto dá coerência ao universo de Léry, à parte, mas absolutamente irresistível.” (Ibid, p. 36). Esse breve momento, em que uma dada experiência carece de sentido e permanece inexplicável, abre uma brecha no tempo, como observa Michel de Certeau, citado por Greenblatt. Assim, “essa brecha, essa rachadura da compreensão contextual numa elusiva e ambígua experiência do maravilhamento, é traço central corrente no primitivo discurso do Novo Mundo.” (ibid, p. 36).

Destacamos, enfim, um singular caráter do maravilhoso moderno que o distingue do medieval, tema da pesquisa de Greenblatt: a possessão. Através da análise que faz da obra de Mandeville, conclui que os medievais renunciaram à possessão, contidos que estão na disforme vastidão do Oriente e de instáveis descrições de autoridades. Com Colombo, contudo, o maravilhoso torna-se agente de apropriação:

> O maravilhoso é, pois, um traço central no complexo sistema de representação como um todo, seja ele verbal ou visual, filosófico ou estético, intelectual ou emocional, através do qual as pessoas da Idade Média tardia e da Renascença apreendiam, e, portanto, possuíam ou descartavam, o não-familiar, o estranho, o terrível, o desejável e o odioso. (GREENBLATT, 1996, p. 40)

Em outros termos, o maravilhoso pode ser sinônimo de posse quando o sujeito, ao deparar-se com um objeto espantoso e que resiste à explicação, isto é, que se encontra fora de sua esfera de compreensão, o toma para si, empurrando-o para “dentro” e dando um novo significado ao que antes carecia de sentido. Esse processo culmina, assim, no enfraquecimento do maravilhoso.

A fim de evitar uma prisão conceitual, o que nos levaria à imobilidade, julgaremos essas definições do maravilhoso como guias, sem, portanto, considerá-las modelos rígidos e inescapáveis. O que nos interessa é tanto o *sistema* do maravilhoso tratado por Le Goff como a

*sensação* de maravilhamento que Greenblatt pontua. Assim, para que possamos identificar situações de maravilhamento ou próximas disso, mas que também possam estar relacionadas ao sistema do maravilhoso, extrairemos dos autores certos elementos essenciais, relacionando-os e perseguindo-os em nossas fontes. O mais elementar é certamente o *espanto*, seja ele positivo, relacionado à contemplação, seja negativo, geralmente acompanhado de medo ou abjeção, ou mesmo "neutro", sem que o autor empregue adjetivação à sua experiência. Também consideraremos o peso do *desconhecido*, elemento essencial que torna a América a última fronteira do maravilhoso, como ponderou Laura de Mello e Souza (2009). Além do mais, estaremos atentos à constelação de *termos e conceitos indicativos de maravilhamento ou correlatos*: admiração, milagroso, mágico, portentoso etc. Também será importante investigar situações que aludem ao *sobrenatural*, que, como vimos, é um campo onde geralmente habita o maravilhoso. Há ainda as *situações ou objetos inexplicáveis ou que resistem à explicação*, onde o sujeito não consegue explicar inteiramente o que vê, abrindo aquela brecha no tempo de que fala Greenblatt. Apesar dessas indicações, é evidente que o processo de identificação das maravilhas não será tão automático, o que nos exigirá certa sensibilidade, bom senso e um esforço de contextualização.

Assim, nossa investigação será dividida em duas partes que correspondem a dois domínios essenciais em que o sistema do maravilhoso é associado: o "sobrenatural" e o "natural". Como vimos com Jacques Le Goff, afinal, há um terreno do mágico, associado ao diabo, do milagroso, vinculado a Deus, e um terreno natural, onde estaria mais propriamente o sistema medieval do maravilhoso segundo a elaboração erudita dos séculos XII e XIII. Se, contudo, pensarmos no maravilhoso também como uma experiência dos sentidos, como fez Greenblatt, seu campo de atuação acaba sendo ampliado, permitindo-nos então falar de um maravilhoso que emerge tanto no campo do "sobrenatural" quanto no "natural". [12] Ao fim e ao cabo, estamos, afinal, tratando de lugares essenciais na geração do maravilhamento, da admiração e do espanto, lugares de fronteiras móveis onde o sistema do maravilhoso frequentemente foi evocado. Além do mais, essa divisão desponta uma interessante dinâmica entre as relações do maravilhoso com a *natura* e *supranatura*, o que abordaremos com mais detalhes na abertura de cada uma das partes.

[12] Desde já, é importante que se esclareça que optamos por aspear os termos uma vez que, evidentemente, não seria possível assumirmos que havia uma distinção tão rígida entre esses dois campos, tanto no mundo medieval quanto no moderno. Trataremos mais detalhadamente dessas questões na abertura da parte 1 e da parte 2.

A primeira parte, então, tratará do maravilhoso “sobrenatural”, onde iremos percorrer descrições de milagres e situações significadas pelos cronistas como produtos de alguma intervenção divina, por vezes de caráter providencialista. Também iremos abarcar a face oposta, isto é, as intervenções diabólicas que visavam estorvar os esforços jesuíticos e colonizadores, além daquelas que se manifestavam em possessões, rituais indígenas e nas práticas mágicas de alguns colonos. Além do mais, trataremos dos mitos cristãos que tiveram alguma aderência e circulação nos cronistas que passaram pelo Brasil e em seus leitores, como o mito do paraíso terrestre e de São Tomé, mas também aqueles que relacionavam indígenas a monstruosidades ou a povos míticos, como o das amazonas. Num segundo momento, iremos discorrer sobre as visões do maravilhoso relativas à natureza propriamente dita, onde traçaremos algumas considerações gerais sobre as concepções de natureza na Europa medieval e quinhentista, mas especialmente aquelas compartilhadas por nossas fontes. Apresentaremos também descrições sobre a flora e fauna, incluindo nesta os lendários monstros, onde criaturas há muito conhecidas no imaginário europeu compartilharam espaço com monstruosidades novas, produzidas no calor do momento. Por fim, concluiremos com uma breve síntese do que foi exposto nos capítulos precedentes, reunindo e discutindo as problemáticas que levantamos ao longo da obra, sem a pretensão, evidentemente, de proclamar sua definitiva resolução.

# 2 O MARAVILHOSO "SOBRENATURAL"

Qual é o papel do maravilhoso em uma religião monoteísta? Ao aventar a questão, Jacques Le Goff (2017a) recorda que o Antigo e Novo Testamento reduzem o maravilhoso a uma única fonte: Deus. Diante de sua infinita onipotência, o mundo terreno nada mais é que um mirante por onde a vil criatura humana pode admirar seu criador: "graças te dou, visto que de modo assombrosamente maravilhoso me formaste; as tuas obras são admiráveis e a minha alma o sabe muito bem." (BÍBLIA..., 2017, Sl 139:14). Admiráveis também são os agentes poderosos que, delegados por Ele e com poderes Dele emanados, são capazes de atuar no mundo para fazer cumprir seus propósitos, despertando o maravilhamento. No Antigo Testamento, a presença de anjos é frequente,[13] dividindo espaço com homens privilegiados como Moisés. No Novo Testamento, o mistério da encarnação é a primeira maravilha/milagre que anuncia o nascimento de Cristo. Dali, Deus se faz carne, atuando entre os homens na geração de memoráveis milagres.

Se Deus e seus vassalos celestiais residiam num plano extraterreno, atuando diretamente no mundo de modo ocasional, um espinhoso problema intelectual acabaria emergindo para aqueles que se propuseram a definir a condição desses poderes. Os teólogos medievais se perguntavam se as mãos de Deus, ao tocarem o mundo terreno, operavam maravilhas a despeito ou conforme as regras desse mundo. Em outras palavras, os milagres faziam parte da natureza ou abalavam sua estrutura? A partir do século XIII, conforme demonstrou pesquisa do historiador Robert Bartlett (2008), nasce o termo latino *supernaturalis*[14] como recurso linguístico auxiliar em embates escolásticos que pretendiam melhor definir a categoria de milagre. Nesse contexto, tornava-se cada vez mais importante que tal categoria fosse bem definida, visto que processos de canonização deveriam apurar se eventuais santos realmente produziram fenômenos cujas causas não eram naturais. Assim, o que determinava a classificação de milagre para doutores como São Tomás de Aquino era "their

[13] A presença e eventual intervenção angelical no mundo dos homens guardava um mistério de tal modo maravilhoso que o ato de nomeação – que pressupõe uma classificação, um maior controle e apreensão do real – simplesmente não era possível. No episódio veterotestamentário do nascimento de Sansão, sua mãe, que era estéril, deparou-se com um anjo que lhe teria garantido o nascimento de seu filho, desde que determinadas observâncias fossem seguidas. O pai de Sansão, Manoá, não sabendo que aquele tratava-se de um enviado de Deus, perguntou ao anjo seu nome. A resposta é reveladora: "Então Manoá perguntou ao Anjo do Senhor: — Qual é o seu nome, para que possamos honrar você, quando se cumprir aquilo que nos falou? O Anjo do Senhor respondeu: — Por que você me pergunta pelo meu nome, que é maravilhoso?" (BÍBLIA..., 2017, Jz 13:17-18).

[14] Em língua vernacular, o termo só iria surgir no século XIV, aparecendo em francês por volta de 1375 (BARTLETT, 2008).

relationship to nature, a relationship which he couches in a semi-metaphorical language of location - above, beyond, against" (BARTLETT, 2008, p. 08). Nesse sentido, as causas de um milagre estariam além da natureza (*supra naturam*) e seriam conhecidas apenas por Deus. Além do mais, como pontua Bartlett, as definições de milagre tendiam a girar em torno de três concepções: "miracles can be characterized by their causation, by the sense of wonder they arouse, or by their func- tion as signs" (BARTLETT, 2008, p. 08). É nesse mesmo contexto, aliás, que Jacques Le Goff percebeu ter havido uma distinção entre o *magicus*, *miraculosus* e *mirabilia*, conforme vimos na introdução. Seja como for, o *supernaturalis*, ao evocar fenômenos cujas causas misteriosas pareciam estar além da natureza, muito frequentemente se associava ao maravilhoso, em especial pelo espanto que produzia.

Se as forças celestiais residiam no além, o inimigo do homem, por sua vez, habitava o aqui, compartilhando nossa pretensa moradia terrena. Pretensa porque, como reconheceu o evangelho de João (12:31), o diabo era o príncipe do mundo terreno, estando sempre pronto para produzir maravilhas que estorvassem o gênero humano e ofendessem a Deus: "sejam sóbrios e vigilantes. O inimigo de vocês, o diabo, anda em derredor, como leão que ruge procurando alguém para devorar." (BÍBLIA..., 2017, 1Pe 5:8). Assim como Deus foi auxiliado por uma rede se santos que intermediavam seus poderes na terra, o diabo, através de seus sequazes, era capaz de gerar fenômenos misteriosos e espantosos. Apesar disso, os poderes mágicos desses servidores do inimigo eram limitados e, segundo os inquisidores do *Malleus Maleficarum*,[15] falsos em certos aspectos: "São verdadeiros enquanto se encontram nos limites do poder de Satanás, mas falsos quando estão além desse poder, como, por exemplo, na ressuscitação dos mortos e na cura da cegueira." (KRAEMER E SPRENGER, 2017, p. 237).

Em verdade, a ideia de que o poder do diabo se limitava à esfera da natureza já se fazia presente em discussões medievais que procuravam reconhecer a exclusividade da potência divina. Para São Tomás de Aquino, por exemplo, apenas Deus seria capaz de operar milagres, de maneira que suas criaturas poderiam apenas realizar falsos milagres, ilusões possíveis pelas artes mágicas, mobilizadoras de forças naturais que eram desconhecidas pelos demais – ainda que bem conhecidas pelos demônios (BARTLETT, 2008). Assim, "This idea that the demonic

[15] Escrito pelos inquisidores dominicanos Heinrich Kraemer e James Sprenger, o *Malleus maleficarum*, mais conhecido por *Martelo das feiticeiras*, foi escrito em meados do século XIV na Alemanha e destinou-se a expor as experiências dos autores na inquirição e identificação de bruxas, de modo a auxiliar aqueles que seguiam os mesmos propósitos persecutórios. Auxiliado pela imprensa, foi responsável, segundo Jean Delumeau, em difundir o medo do diabo e de seus sequazes, sendo uma das mais bem sucedidas obras nesse aspecto. Estima-se que, entre 1486 (o ano de seu lançamento) a 1669, não menos que 34 edições foram lançadas, sem falar nas diversas traduções que recebeu. (DELUMEAU, 2009, p. 365).

and the magical should be categorized as natural rather than supernatural or preternatural was to have a long future, forming the cornerstone of conventional demonological thinking in the era of the great witch-hunt." (BARTLETT, 2008, p. 20). É claro que estamos falando de doutas concepções que pretendiam dar a Deus o monopólio do além, não sendo prudente tomarmos essas definições com rigidez, tampouco tirar delas critérios classificatórios que devem nortear nossa investigação.

Em várias situações, o *Malleus Maleficarum* evidencia a impossibilidade de mantermos qualquer rigidez nas fronteiras das categorias que elencamos. No livro, há a constante defesa dos inquisidores Kraemer e Sprenger acerca da concretude dos efeitos demoníacos sobre o mundo, para muito além de meras ilusões. Um ponto sensível nesse debate é o das metamorfoses. Se as bruxas e os magos efetivamente conseguiam se transformar ou transformar outros em animais, então o diabo teria o poder sobrenatural de realizar, assim como Deus, transformações no mundo natural que desafiavam as regras da natureza? A solução dos inquisidores foi uma espécie de "sim e não":

> cumpre entender que tal fenômeno só pode ser realizado com a permissão e, de fato, pelo poder de Deus. E mais: só com a finalidade de corrigir ou de punir. Embora Deus não raro permita aos Demônios agirem como Seus ministros e Seus servos, só Ele é capaz de infligir males e só Ele é capaz de curar [...]. Assim, os anjos do mal podem realizar, e de fato realizam, a vontade de Deus. (KRAEMER e SPRENGER, 2017, p. 38)

A exclusividade de Deus, portanto, foi mantida, apesar de ter sido reconhecida aos demônios a possibilidade de realizarem intervenções sobrenaturais no mundo. Ainda no *Malleus*, é relatado um caso de um sujeito que teria sido transformado em anso por uma bruxa. Passados três anos em que o homem estivera nessa desgraçada situação, acabou tendo a oportunidade de se ver diante de uma igreja, já que a bruxa o teria levado à cidade. Ao observar de longe a elevação da hóstia, ajoelhou-se com as patas traseiras e ergueu as dianteiras, unidas, contemplando o ritual como que em sinal de reza. O que se segue atesta a confusa maleabilidade das fronteiras que estamos tratando:

> Dois mercadores genoveses viram o prodígio e, atônitos, resolveram seguir o asno, comentando, admirados, aquela maravilha. E, vejam!, surgiu a bruxa e tratou de espancar o asno com a sua vara. [...] Assim, à insistência dos mercadores, o asno e a bruxa foram levados à presença do juiz. No tribunal, depois de interrogada e torturada, a bruxa confessou o crime e prometeu restituir ao jovem a sua verdadeira forma, desde que a deixassem voltar para casa. (KRAEMER e SPRENGER, 2017, p. 320)

Estamos no terreno do sobrenatural, do maravilhoso, do milagroso ou do mágico? Daí que falamos de um "maravilhoso cristão" ou "sobrenatural", um sistema capaz de

interrelacionar-se com as demais categorias que tratamos. Os mercadores genoveses, afinal, não precisaram entrar num embate conceitual escolástico para ficarem atônitos com “aquela maravilha”. O próprio Jacques Le Goff, atento àquela divisão conceitual estabelecida a partir do século XIII, problematiza a maleabilidade das fronteiras do maravilhoso:

> Era, portanto, difícil distinguir as maravilhas devidas à magia, maravilhas diabólicas, dos verdadeiros milagres e das maravilhas naturais criadas por Deus. O mundo medieval do 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, 1999, p. 121-122)

O maravilhoso cristão, fazendo do mundo um palco onde atuam imperiosas forças sobrenaturais e misteriosas, reconhecia a indelével atualidade de eventos passados. Os eventos relatados na bíblia, afinal, tornam possível a busca pelas marcas deixadas através da presença do divino. Jerusalém é o melhor exemplo de um local onde essas marcas do sobrenatural foram desejadas e admiradas pela cristandade medieval. A suposta visita à terra santa por Jean de Mandeville rendeu diversas descrições de mitos locais, relíquias, lugares santos e milagres. Diz de uma fonte em forma de cisterna que nela “[...] costuma descer do céu anjos para se banharem, e aquele que se banhasse primeiro, depois de qualquer agitação da água, sarava de qualquer enfermidade que tivesse. (MANDEVILLE, 2007, p. 100). Noutro lugar, “[...] foi levada Nossa Senhora pelos apóstolos ao Vale de Josafá. Ali está a pedra trazida pelo anjo para Nossa Senhora do Monte Sinai.” (ibid, p. 101). O viajante encontra ainda diversas marcas por onde Cristo passou: “Na rocha, dentro da capela, todavia, pode-se ver ainda a marca dos dedos da mão de Nosso Senhor, no lugar onde se apoiou quando queriam prender-lhe os judeus” (ibid, p. 104). Mais além, no Monte das Oliveiras, percebe que dali “[...] subiu Nosso Senhor aos céus no dia da ascensão, e ainda se pode ver na pedra o sinal de seu pé esquerdo” (ibid, p. 105).

Se Jerusalém não ocupa espaço privilegiado nas viagens de Marco Polo, nem por isso o viajante esteve alheio às marcas do divino. Assim como em Mandeville, histórias bíblicas misturam-se com lendas locais. Fala, por exemplo, do túmulo dos três reis magos na Pérsia, onde seus corpos ainda estariam intactos, com barba e cabelo preservados. Não satisfeito, retoma a história bíblica na qual Jesus teria presenteado os reis magos com uma pedra, que, ignorantes de seu significado, teriam jogado num poço. Tal ato despertou a fúria divina, manifestada num fogo que desceu dos céus em direção ao poço. Pois Marco Polo encontra as coléricas chamas, que teriam sido colhidas pelos magos e preservadas num castelo a três dias de viagem do túmulo dos reis: “E os sacrifícios e holocaustos que [os locais] oferecem são todos

com esse fogo sagrado; nunca vão buscar outro fogo que não seja esse, tão maravilhoso, andando léguas e léguas para apanhá-lo. (POLO, 1985, p. 59).

Religião do livro, o sagrado no cristianismo, e por extensão suas manifestações maravilhosas, integram em última instância uma visão particular da história: “o homem medieval vivia imerso numa história litúrgica e por isso mesmo a história é um componente central do pensamento cristão.” (WOORTMANN, 2005, p. 271). O Renascimento e o choque representando pelo Novo Mundo, porém, acabariam levando essa visão litúrgica da história ao limite. No século XVI, o Brasil – na verdade toda a América – tornou-se um espetacular palco do drama sofrido pelo maravilhoso cristão, que, ao lidar com um cenário diverso, esforçou-se para assentar o diferente na cosmogonia cristã. Desconhecido pelas autoridades e ausente nos textos bíblicos, a terra recém descortinada não possuía as mesmas marcas que Mandeville, Polo e outros viajantes medievais facilmente poderiam encontrar no Oriente. O maravilhoso, então, teria de cumprir novamente o papel de enunciador do sentido, e, para que assim fosse, Deus e o diabo teriam de invadir novamente a cena.

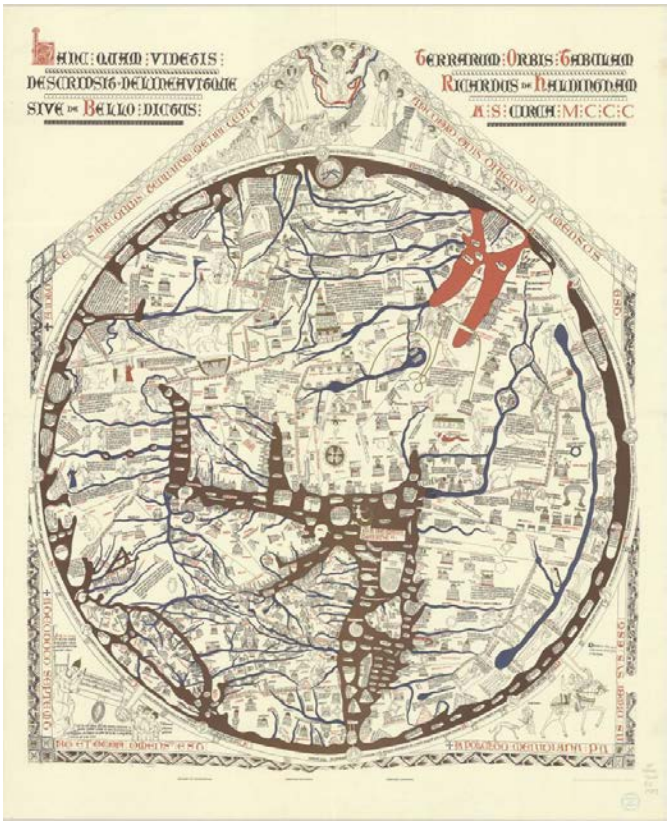
Deus manifestou-se, sobretudo, na natureza. Laura de Mello e Souza (2009, p. 47) reconhece que “quase sempre, edenizou-se a natureza”, reavivando o espetacular sonho do paraíso terrestre. Além disso, auxiliando frequentemente “seus” jesuítas, e menos frequentemente os demais colonos, operou milagres curativos, sobretudo, mas também milagres cujo propósito era o de salvar seus filhos dos perigos que a colonização impunha. De outro lado do palco, o diabo apresentou seu espetáculo com a força dos pecados praticados pelos povos indígenas e pelos colonos medonhos: “infernalizou-se o mundo dos homens em proporções jamais sonhadas por toda a teratologia europeia.” (SOUZA, 2009, p. 47). Indígenas possessos e práticas mágicas compuseram esse repertório. Mas também há, além da diabolização, uma tendência em identificar os habitantes da América como monstros – categoria ambígua entre o natural e o sobrenatural –, relacionando-os com imagens medievais de selvagens e canibais ao mesmo tempo em que novas eram produzidas. Partamos para a observação do vasto conjunto de imagens que o maravilhoso cristão fabricou para conferir inteligibilidade ao estranho Brasil quinhentista, começando pelas visões edênicas, que, afinal, foram uma das primeiras impressões europeias sobre o Brasil.

## 2.1 “Visão do paraíso”

> E o Senhor Deus plantou um jardim no Éden, na direção do Oriente, e pôs nele o homem que havia formado. Do solo o Senhor Deus fez brotar todo tipo de árvores agradáveis à vista e boas para alimento; e também a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do bem e do mal. (BÍBLIA..., 2017, Gn 2:8-9).

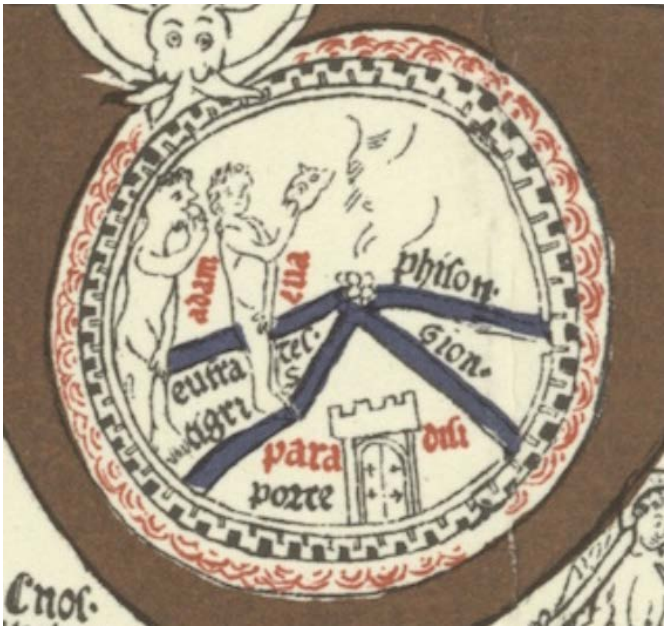
Dentre os vestígios deixados pelo divino de que falamos há pouco, o paraíso terrestre é um dos mais misteriosos. Todos sabiam que ele existia, mas ninguém sabia exatamente onde se localizava. Ninguém havia, exceto os pecadores primordiais, pisado ou vislumbrado o local, senão pela imaginação, como São Brandão, em sua *Navigatio sancti Brendani*. A *Navigatio* é um texto do século XI que relata a façanha do monge São Brandão, que viveu no século VI, ao navegar com outros monges em direção ao Atlântico, encontrando diversas ilhas pelo caminho. Na realidade, o texto não menciona o paraíso, mas certa ilha idêntica ao Éden, chamada de Hy Bressail, também conhecida por O’Brazil (ECO, 2013; SEVCENKO, 2000). A despeito dessa inusual localização no Atlântico, os cartógrafos medievais, orientados pelo livro sagrado e pelas especulações das autoridades, costumavam identificar o paraíso no Oriente, geralmente no ponto mais distante possível. É o caso do mapa de Hereford, confeccionado entre 1285 e 1300, que representa um Éden inacessível. Trata-se de uma ilha para além do Oriente, protegida por um anel de fogo que, se não bastasse, é acompanhado de grandes muralhas cujos pesados portões estão firmemente fechados (fig. 1 e 2). Quase dois séculos depois, em 1459, o mapa de Fra Mauro é finalizado, bebendo de fontes ptolomaicas renascidas, de viajantes da época e talvez de relatos árabes (VELLOSO, 2017, p. 60). Mais preciso em suas delimitações espaciais, expurga ousadamente o paraíso terrestre do Oriente, na realidade de todo o mapa, inserindo-o como que num anexo e representando-o novamente numa ilha, sendo circundado por altas muralhas e um portão protegido pelo anjo Gabriel. O monge italiano não nega a existência do Jardim das Delícias, mas não se compromete em delinear sua localização (fig. 3 e 4).

Figura 1 - Mapa de Hereford, 1285-1300 (reprodução)




Fonte: Greenlee (c2020)

Figura 2 - Paraíso no mapa de Hereford (detalhe)

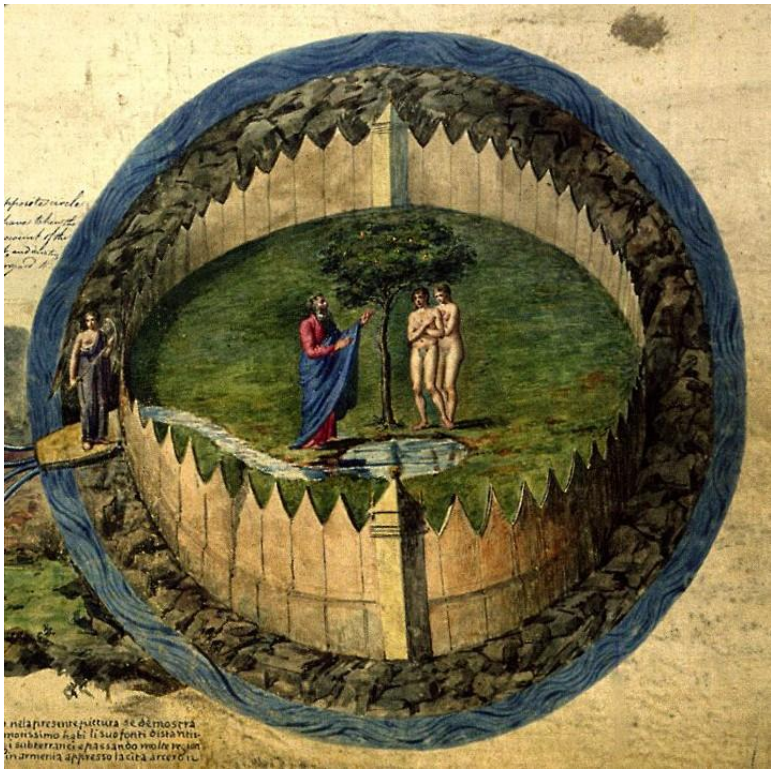



Fonte: Greenlee (c2020)

Figura 3 - Mapa de Fra Mauro, 1459 (reprodução)

Fonte: Frazer (1804)

Figura 4 - Paraíso no mapa de Fra Mauro (detalhe)



Fonte: Frazer (1804)

E o que diriam nossos viajantes medievais? Marco Polo não faz qualquer menção ao Éden, diferente do fabulista Mandeville que, ao menos nesse caso, dá mostras de realismo: “Acerca do Paraíso, não posso falar com propriedade, porque nunca estive lá, pois não estava ao meu alcance.” (MANDEVILLE, 2007, p. 248). Apesar do “não vi”, Mandeville recorre ao “eu ouvi”, utilizando-se do relato de “sábios do ultramar”, possivelmente para atender às expectativas de seus leitores curiosos. Ele afirma ser o local impossível de ser acessado devido a feras selvagens, montanhas intransponíveis, lugares tenebrosos e rios furiosos, produtores de gigantescas ondas que impedem a navegação:

> Muitos grandes senhores, com grandes contingentes, tentaram várias vezes navegar por esses rios rumo ao Paraíso, todavia, não alcançaram êxito. Muitos morreram esgotados de remar contra as enormes ondas, muitos ficaram cegos, muitos ficaram surdos em razão do barulho da água e muitos se afogaram e morreram perdidos entre as ondas. Assim, pois, nenhum mortal pode se aproximar desse lugar sem ter uma graça especial de Deus. Em consequência, não posso contar-vos mais sobre esse lugar, de modo que me calarei e retornarei àquilo que realmente vi. (MANDEVILLE, 2007, p. 250)

Inacessível e sempre fugidio, o paraíso incorpora um dos elementos mais recorrentes em narrativas sobre terras maravilhosas. Quanto mais terras desconhecidas são pisadas por viajantes, mais o mito desloca-se, ultrapassando fronteiras e alojando-se no desconhecido. Daí que o Éden encontraria sua última fronteira na América, resgatado e animado por seu “descobridor”. Colombo[16] agencia uma miríade de motivos edênicos ao admirar-se com as árvores, as “mais bonitas” que já viu (COLOMBO, 2013, p. 47), com a profusão de peixes que são “tão maiores que os nossos que é uma verdadeira maravilha” (Ibid., p. 50), com a fertilidade da terra, a “melhor e mais fértil, temperada, plana e boa que tem no mundo”, e, ainda, com o perfume das flores e árvores, que é “a coisa mais doce do mundo” (Ibid., p. 52). Sabe-se que a resolução que Colombo deu ao seu drama geográfico foi o de constatar que a Terra tinha formato de pêra, onde, em seu ponto mais alto, estaria identificado o paraíso terrestre, local que “ninguém consegue chegar, a não ser pela vontade divina" (ibid., p. 153), conservando o argumento de Mandeville sobre a necessidade de graça para desbravar o local.

[16] Assim como no caso de Vespúcio (ver nota 09), é difícil mensurar o impacto dos diários de Colombo no imaginário europeu, basicamente pelas mesmas razões. Suas cartas estiveram em dezenas de compilados de viagem nos séculos XVI e seguintes, além de serem referenciadas constantemente em livros de cosmografia e história natural; O sucesso foi imediato: “Já em 1493, por exemplo, as primeiras cartas de Colombo circulavam profusamente, e até 1500 já haviam sido publicadas 17 edições delas em espanhol, latim, italiano e alemão.” (CORDIVIOLA, 2021)

O deslumbramento causado pelo Novo Mundo, mais especificamente em relação à costa brasileira, também contaminou Vespúcio. Em carta enviada a Lorenzo de Medici, o navegador não se constrange em expressar seu encantamento:

> Essa terra é muito amena e cheia de inúmeras e muito grandes árvores verdes, que nunca perdem as folhas; todas têm odores suavíssimos e aromáticos, produzem muitíssimas frutas, e muitas delas saborosas e salutares ao corpo. Os campos produzem muitas ervas, flores e raízes muito suaves e boas. Algumas vezes me maravilhei tanto com os suaves odores das ervas e das flores e com os sabores dessas frutas e raízes, tanto que pensava comigo estar perto do paraíso terrestre; no meio desses alimentos podia acreditar estar próximo dele. (VESPÚCIO, 2013, p. 80)

A lembrança do paraíso também acomete Pero Vaz de Caminha,[17] mas por um raro deslocamento de foco. Se a terra "de tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem" (CAMINHA, 2019, p. 49), é, entretanto, através do deslumbramento com os indígenas que o Éden é evocado. Considera seus corpos "tão limpos, tão gordos e tão formosos, que não pode mais ser." (ibid, p. 31) e se refere constantemente à nudez e inocência indígena. Fala de uma mulher que, mesmo tendo recebido um pano para se cobrir, não se recordou de como utilizá-lo ao sentar-se, o que foi notado pelo escrivão real: "a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria maior, quanto a vergonha." (ibid, p. 48). Com a experiência de um efêmero encontro num ponto específico da costa, Caminha apressadamente concluiu como seria a colonização da terra inteira. Imagina inocentemente uma utopia onde, semeando a terra desvirginada, "dar-se-á nela tudo", estando seus habitantes pacificamente dispostos à salvação pela cruz. Essas expectativas imaginárias não se afastam tanto daquelas de navegadores como Colombo, ao menos no que toca aos propósitos colonizadores.[18]

Claro que o escrivão lusitano não se entrega a descrições tão nítidas do maravilhoso em sua carta, apontando, como um Colombo, sereias ou homens com cabeça de cão. Mesmo que o texto seja relativamente mais objetivo que outros de sua época, nem por isso dá prova de

[17] Burocrata letrado, nascido em 1450 na cidade do Porto, Pero Vaz de Caminha atuou como escrivão na armada de Pedro Álvares Cabral, morrendo ao final do percurso, em Calicute, no mesmo ano da "descoberta" do Brasil. Devido à política de sigilo português, sua carta onde anunciou a chegada em Porto Seguro, descrevendo aspectos gerais da flora e do gentio, permaneceu trancada nos arquivos da Torre do Tombo por três séculos, sendo publicada apenas em 1817 por Manuel Aires do Casal em sua *Corographia brasílica* (VAINFAS, 2001).

[18] "pois percebi que eram pessoas que melhor se entregariam e converteriam à nossa fé pelo amor e não pela força, dei a algumas delas uns gorros coloridos e umas miçangas que puseram no pescoço, além de outras coisas de pouco valor, o que lhes causou grande prazer e ficaram tão nossos amigos que era uma maravilha." (COLOMBO, 2013, p. 44).

um realismo tipicamente português.[19] Apenas três anos após a chegada de Cabral, um navegador francês, Binot Paulmier de Gonneville,[20] se mostra tão objetivo e realista quanto Caminha, talvez até mais que ele, em suas descrições sobre o Brasil. Exemplo disso é que Gonneville passa um tanto longe dos motivos edênicos comuns a seus contemporâneos: "Quanto ao mais, habitam um belo país, de bom ar, terra fértil em frutas, pássaros e animais; e o mar tem muito peixe, de espécies diferentes das da Europa." (GONNEVILLE, 1992, p. 26). Nenhuma referência ao Éden, nem qualquer adjetivação marcante. Na *Relação* parece que não só o maravilhoso está ausente, mas seu importante indutor, o espanto.

Como explicar a ausência do maravilhoso em Caminha e Gonneville? Perrone-Moisés, que analisou em profundidade a *Relação*, lança algumas hipóteses:

> Nos dois casos, a ausência de espanto pode explicar-se mais simplesmente pela informação acerca da experiência de Colombo e outros, que já corria solta nos portos europeus. A isso se acresceria, do lado português, o longo trato com povos diversos, na África e na Ásia, que os predisporia a encarar naturalmente a aparição de outros gentios. Quanto a Gonneville, ele não só sabia que havia índios, mas até mesmo que era "costume" levar alguns para a Cristandade. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 93)

De fato, a experiência de navegadores nas Índias realmente teve algum alcance para além do círculo culto do Renascimento, como demonstrado pela própria Perrone-Moisés em seu texto. Ela trata, por exemplo, do fato de aventureiros, ao chegarem de suas viagens, serem cercados nos portos por populares ansiosos pelos contos maravilhosos. Apesar disso, a mera difusão de informações, mesmo com a presença de indígenas na Europa, não seria suficiente para sufocar o espanto de um primeiro encontro, tampouco as fabulações. Como veremos no capítulo sobre os *Selvagens, monstros e povos míticos*, a informação não chegava – e nem poderia chegar – tal como se apresentava aos olhos de um viajante. Daí que se popularizou, por exemplo, certa crença de que os selvagens americanos eram como os selvagens do imaginário medieval, peludos e animalescos.

---

[19] Nos referenciamos à tese de Sérgio Buarque de Holanda, para quem os portugueses seriam mais realistas que os espanhóis, conforme explicitado na introdução.

[20] Em 1503, o navegador normando Binot Paulmier de Gonneville enfrenta um Atlântico tormentoso visando comerciar nas Índias Orientais, mas acaba chegando nas Ocidentais, mais especificamente na região sul do atual Brasil. Fica seis meses na companhia de índios carijós, realizando reparos em sua danificada nau, que, na viagem de volta, acabaria sendo capturada por piratas. O navegador então solicita uma indenização ao estado francês, nos legando o texto de sua Relação, um documento jurídico que descreve o que teria ocorrido em sua viagem e o inventário de suas perdas. Assim como o texto de Caminha, levaria séculos para ser publicado na íntegra, o que ocorreu em 1869 por iniciativa de Jean Paulmier de Courtonne. (PERRONE-MOISÉS, 1992).

A respeito do argumento de que a experiência lusitana em outras partes do mundo teria-lhes amortecido a propensão ao maravilhoso – argumento encabeçado por Sérgio Buarque de Holanda (2010) –, pode-se objetar que isso não necessariamente extinguiu as fabulações lusitanas, o que Sérgio Buarque mesmo reconhece. Se o argumento não se adequa muito bem a situações nas quais o maravilhoso apresentou-se nos escritos dos colonizadores portugueses, em definitivo não serve para explicar o realismo do francês Gonneville. Preferimos, assim, um caminho que a própria Perrone-Moisés chegou a percorrer:

> Quanto aos objetivos dos dois relatos, eles não são tão diversos como se pode pensar à primeira vista. Embora se trate, num caso, de um empreendimento estatal, e no outro, privado, os relatos dos mesmos são ambos interessados e visam um proveito final de cunho particular: Caminha desejava o perdão de seu genro, degredado em São Tomé; Gonneville e seus sócios pretendiam ser ressarcidos de um prejuízo. Em ambos os casos era necessário convencer e, até certo ponto, agradar. A abundância e precisão dos dados concretos era aí mais importante do que a fabulação, o que distancia os dois relatos de outros, contemporâneos e posteriores, destinados à publicação. O destinatário de Caminha é o próprio Rei, Dom Manuel; o de Gonneville é a "gente do Rei", por detrás da qual se perfila o soberano. Os objetivos de ambos os destinatários eram concretos: saber que proveito o Estado poderia tirar do que lhes é contado. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 89).

Influenciado pelos avanços feitos no campo da linguística por Émile Benveniste, François Hartog destaca a importância em reconhecer a presença do destinatário de um texto nele mesmo. Segundo o historiador, “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.” (HARTOG, 2014, p. 242). É importante também analisar, como o fez Mary Anne Junqueira (2011, p. 47), a forma como foi elaborado o relato e quando foi publicado, mas, sobretudo, “quem é o escritor do relato ou quem ‘ele quer ser’”. Tendo em vista esses aspectos estruturais, os textos de Caminha e Gonneville flagrantemente diferem de outras fontes do período. Colombo possuía um espírito providencialista e via-se como um enviado de Deus, precisando desdobrar sua experiência, e consequentemente seu texto, em direção ao diálogo com a tradição legada pelas autoridades, de modo a cumprir seus desígnios e ser mais bem crido pelos reis católicos (TODOROV, 1993; O’GORMAN, 1992).

No curso das navegações de Vespúcio, anotou o que via para fins bem claros: “Fiz diário das coisas mais notáveis para que, quando me for dado ócio, possa coligir cada uma de todas essas maravilhas e escrever um livro de geografia ou cosmografia para que minha memória viva para os pósteros.” (VESPÚCIO, 2013, p. 13). Colombo, assim como Vespúcio,

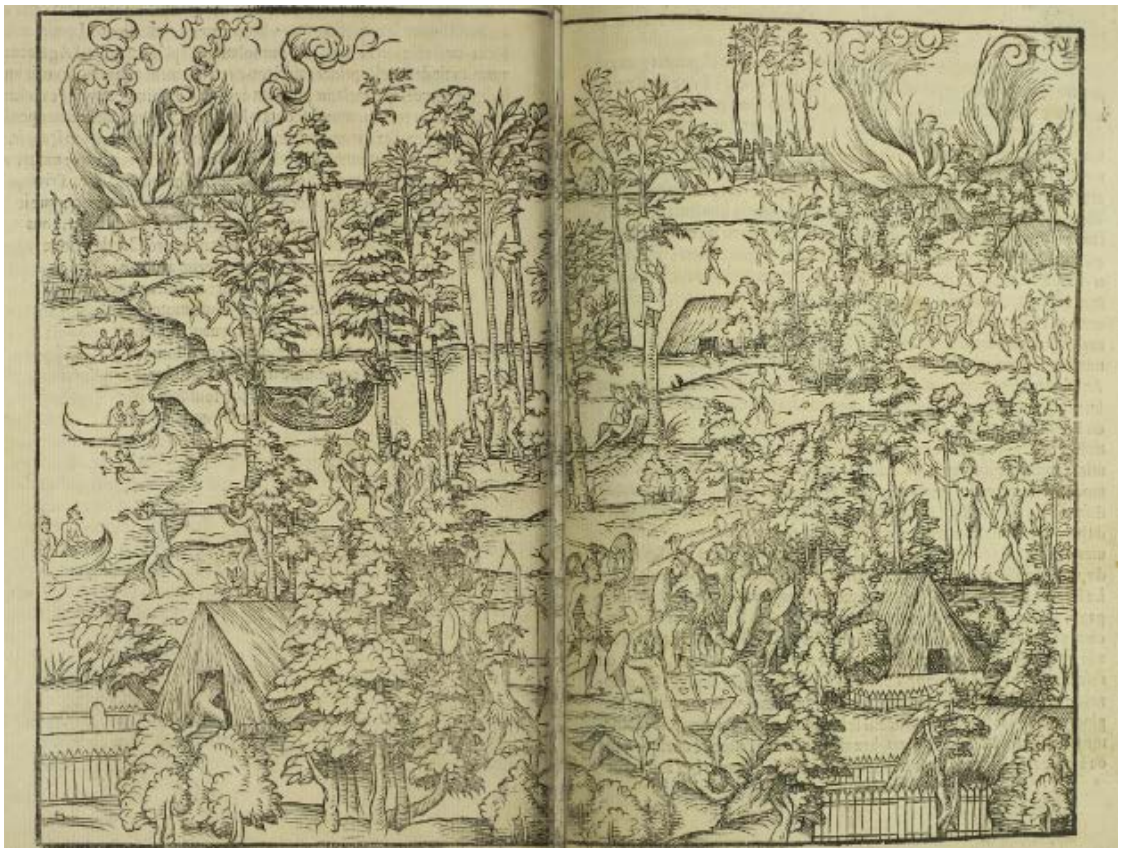
tinha plena consciência de que os diários que narravam suas tão importantes viagens extrapolariam a esfera exclusiva da realeza, o que, de fato, aconteceu. O itinerário de Pero Vaz de Caminha e Paulmier de Gonneville objetivava as Índias orientais, sendo, portanto, imprevista a parada no Brasil. No que concerne aos objetivos oficiais de ambos, a parada não tinha nada de especial, sendo as descrições sobre a terra de caráter fundamentalmente informativo, visando expandir os conhecimentos geográficos de seus soberanos. Além do mais, como afirmou Perrone-Moisés, os escritos possuíam o propósito concreto de agradar a seus respectivos Estados: Caminha porque queria o perdão pelo genro degredado, Gonneville porque necessitava de indenização. O primeiro escreve exclusivamente para Dom Manuel I e evidentemente tinha conhecimento da política de sigilo português. O segundo dita suas experiências para um funcionário da burocracia francesa. Nada que pudesse contribuir para o florescimento do maravilhoso, da admiração que deleita um leitor "amante das coisas raras e singulares", como quis um Thevet (1944, p. 307).

Finalizando nossa digressão, devemos reconhecer que o peso do enunciatário não deve, evidentemente, ser exagerado. Supor que o maravilhoso é gerado unicamente pela demanda de leitores europeus pelo singular e espantoso é reduzir ao extremo o fenômeno e evidentemente não ajuda a explicá-lo. Sustenta-se, todavia, que há um peso que deve ser considerado, e que, coligado a outros fatores, ajuda a explicar o realismo dos navegadores em questão. Dentre esses fatores, devemos pôr em cena o fato de que nem todos os viajantes do início do século XVI eram necessariamente sensíveis ao maravilhoso, e os que eram mais sensíveis não renunciavam à objetividade e ao realismo em diversos momentos de seus textos.

Realistas ou não, a "visão do paraíso" acompanhou os cronistas do século XVI, ainda que, após Caminha e Vespúcio, uma sutil diferença residiria nos discursos: referências diretas ao paraíso terrestre acabariam sendo bem menos frequentes, senão apenas como lembrança ou metáfora. Em 1551, foi publicado o livro *C'est La Deduction Du Sumptueux Ordre Plaisantz Spectacles*, que tratava da entrada opulenta de Henrique II e Catarina de Médici em 1550, em Rouen. Na ocasião, foram encenadas algumas das imagens que circulavam pela Europa sobre o Brasil, reunindo diversos indígenas que habitavam a França, além de europeus, nus e pintados como os indígenas (ou como se acreditava serem os indígenas), em torno de uma aldeia imaginária. No livro, uma xilogravura, intitulada *Figure des Brisilians*, procurou retratar o cotidiano dos "brasileiros" (re)produzindo imagens contraditórias (fig. 5), tal como eram as primeiras visões descritas por Colombo. No primeiro plano, a crueldade. Uma batalha

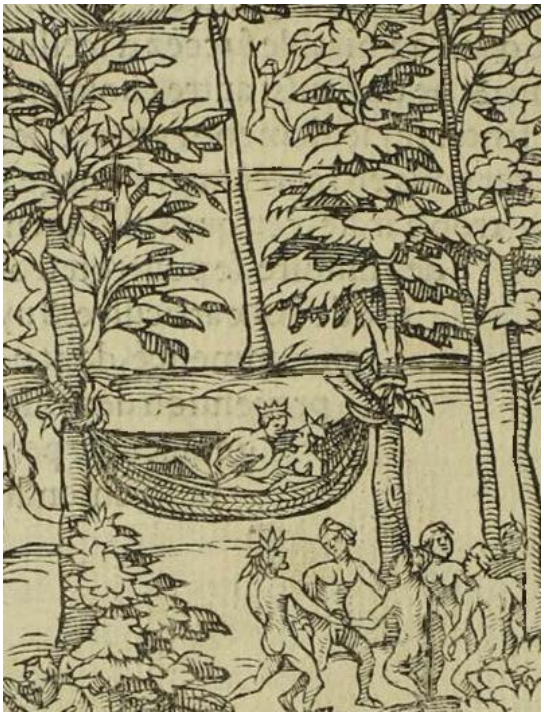
desenvolve-se, enquanto que, no último plano, aldeias atacadas são pilhadas, queimando com grandes chamas. No segundo plano, transparece o bom selvagem que carrega pau-brasil à costa, mas, principalmente, a evocação à Idade do ouro. Um grupo dança harmoniosamente em círculo, tal como as três Graças da *Primavera* de Botticelli. Ao lado, um casal enamora-se numa rede (fig. 6), o que se repete em mais dois momentos, em meio à flora brasílica, e que bem poderia remeter à luxúria (fig. 7 e 8). Por fim, outro casal, enquadrado e como que escondido numa floresta densa, remete inequivocamente à lembrança de Adão e Eva (fig. 9). Em meio à agressividade e à guerra, há um sonho europeu de um tempo perdido, de um futuro possível noutro mundo.

Figura 5 - *Figure des Brisilians* (gravura, s. XVI)



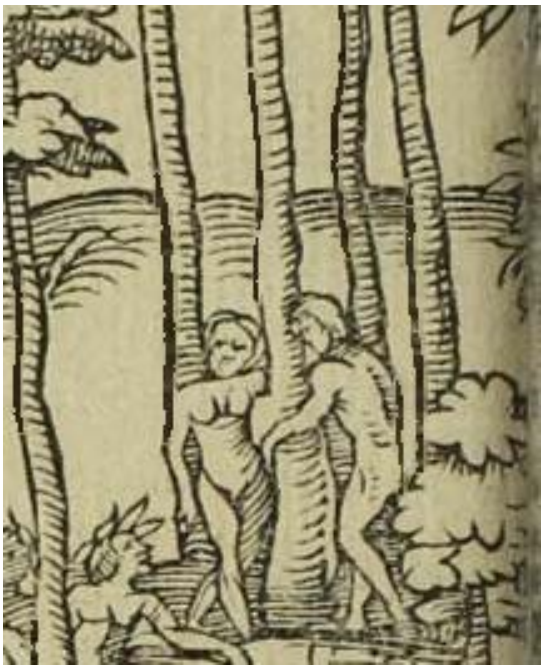
Fonte: Hoy e Gord (1551)

Figura 6 - *Figure des Brisilians*: casal numa rede e dança entre indígenas (detalhe)



Fonte: Hoy e Gord (1551)

Figura 7 - *Figure des Brisilians*: casal em meio às árvores 1 (detalhe)



Fonte: Hoy e Gord (1551)

Figura 8 - *Figure des Brisilians*: casal em meio às árvores 2 (detalhe)

Fonte: Hoy e Gord (1551)

Figura 9 - *Figure des Brisilians*: visão do paraíso (detalhe)

Fonte: Hoy e Gord (1551)

Isso não significa que a busca por um paraíso concreto fosse varrida da imaginação europeia, tampouco a desistência de identificá-lo na América. Sérgio Buarque de Holanda (2010, p. 28) lembra que, em pleno século XVII, o padre jesuíta Simão de Vasconcelos defendeu seriamente em sua obra *Notícias curiosas e necessárias das coisas do Brasil* que o

paraíso teria sido encontrado, localizando-o no Brasil. Sua ousadia lhe rendeu problemas com a Inquisição e a consequente censura de sua obra. De todo modo, o paraíso continuaria manifestando-se no maravilhamento dos europeus diante de elementos muito recorrentes: bondade dos ares, sanidade da terra, clima equilibrado, abundância de mantimentos, beleza da vegetação, entre outros (HOLANDA, 2010, p. 354).

Não se pretende esgotar aqui os tópicos edênicos, mesmo porque voltaremos a tratar deles na segunda parte, que versa sobre a maravilhosa natureza do Brasil. Para os propósitos deste capítulo, bastará observar como as principais descrições sobre a natureza, ainda que sob a forma de uma lembrança, resgataram elementos do imaginário maravilhoso cristão. Bom exemplo disso advém dos escritos do primeiro provincial da Companhia de Jesus no Brasil, Manuel da Nóbrega.[21] Sérgio Buarque de Holanda (2010, p. 353) afirma que, no seguinte trecho de uma carta de 1549, Nóbrega resume todos os elementos edênicos constantemente encontrados nas fontes:

> É muito sã e de bons ares, de tal maneira que com ser a gente muita e ter muito trabalho, e haver mudado os mantimentos com que se criaram, adoecem muito poucos, e esses, que adoecem, logo saram. É terra muito fresca, de inverno temperado, e o calor do verão não se sente muito. Tem muitas frutas e de diversas maneiras, e muito boas, e que têm pouca inveja às de Portugal. Morre no mar muito pescado e bom. Os montes parecem formosos jardins e hortas, e certamente nunca eu vi tapeçaria de Flandres tão formosa, nos quais andam animais de muitas diversas maneiras, dos quais Plínio nem escreveu nem soube. Tem muitas ervas de diverso cheiro e muito diferentes das de Espanha, e certamente bem resplandece a grandeza, formosura e saber do Criador em tantas, tão diversas e formosas criaturas. (NÓBREGA, 2017, p. 74-75)

[21] A biografia do padre Manuel da Nóbrega é bem conhecida. Nascido em 1517, no norte de Portugal, estudou na Universidade de Salamanca e na Universidade de Coimbra, formando-se em direito canônico em 1541. Por volta de 1542, ingressou na Companhia de Jesus e foi delegado, em 1549, a liderar a primeira missão ao Brasil. Nomeado provincial em 1553, legou inúmeras cartas que tratavam dos diversos problemas enfrentados pelos jesuítas, fornecendo preciosas informações sobre a sociedade colonial que se formava. Morreu em 1570 no colégio do Rio de Janeiro, que ajudou a edificar (VAINFAS, 2001). Como demonstrou Sheila Moura Hue (2006), as cartas de Nóbrega e outros jesuítas alcançaram alguma circulação na Europa para além do círculo inaciano, ainda que seja complexo determinar quais especificamente foram mais lidas e alcançaram maior publicidade. É que as publicações se davam em coletâneas e passavam por um criterioso processo editorial, onde a censura – ora modesta, ora extensa – produziu diversas versões de uma mesma carta. Apesar disso, havia uma demanda do público letrado para conhecer o mais rápido possível as maravilhas relatadas pelos padres ao mesmo tempo que também se deleitavam com a leitura de narrativas edificantes: "A fé de um lado e o prazer da leitura de outro" (HUE, 2006, p. 18). Exemplo dessa demanda foi a publicação em Portugal de duas edições de coletâneas. A primeira em 1551, portanto apenas dois anos após a chegada dos jesuítas ao Brasil, intitulada *Copia de unas cartas embiadas Del Brasil por el padre Nóbrega dela companhia de Jesus…* Publicada em Coimbra no idioma castelhano, língua mais "internacional", recebeu uma versão italiana, em 1552. A outra edição também foi publicada em Coimbra, no ano de 1555, desta vez com escopo regional mais amplo (*Copia de unas cartas de algunos padres [...] que escrivieron dela India, Japon y Brasil…*). Estas seriam as últimas publicações jesuíticas sobre o Brasil que ocorreram em Portugal, preocupado com o sigilo sobre sua colônia, no século XVI (HUE, 2006). França (2012) destaca que a circulação dessas coletâneas foi bem restrita, não tendo alcançado grande internacionalização.

O jesuíta português escreve da Bahia, mas não é de lá exclusivamente que partem as narrativas edênicas. Em 1530, por ocasião da expedição de Martim Afonso de Souza, seu irmão Pero Lopes de Souza descreve em seu diário de bordo uma singular visão da "terra dos carandins", local situado nas redondezas do Rio da Prata e que havia sido por eles tomado em nome de Dom João III:

> he a mais fermosa terra e mais aprazivel, que pode ser. Eu trazia comsigo alemães e italianos, e homes que foram á India e francezes, - todos eram espantados da fermosura desta terra; e andavamos todos pasmados que nos nam lembrava tornar. [...] O ar deste rio hetam bom que nenhua carne, nem pescado apodrece; [...] nam se podem dizer nem escrever as cousas deste rio, e as bondades delle e da terra. (SOUZA, 1839, p. 47)

O trecho de Pero Lopes de Souza é bastante significativo em relação aos motivos edênicos, já que evidencia a existência de olhares de diversas regiões da Europa numa única narrativa. Olhares flagrantemente maravilhados, inclusive de lusitanos. Tal situação evidentemente só é possibilitada pelo peso de uma cristandade que, mesmo fragmentada com a Reforma, ainda continuaria rendendo frutos ao maravilhoso cristão. É o caso do calvinista Jean de Léry, que não precisou citar o paraíso terreal para enxergar Deus:

> Por isso, quando a imagem desse novo mundo, que Deus me permitiu ver, se apresenta a meus olhos, quando revejo assim a bondade do ar, a abundância de animais, a variedade de aves, a formosura das árvores e das plantas, a excelência das frutas e em geral as riquezas que embelezam essa terra do Brasil, logo me acode a exclamação do profeta no salmo 104: 'ó seigneur Dieu, que tes oeuvres divers sont merveilleux par le monde univers: ó que tu as tout fait par grande sagesse! Bref, la terre est pleine de talargesse,'. Felizes seriam os povos dessa terra se conhecessem o Criador de todas essas coisas. (LÉRY, 1980, p. 181)

Nada disso significa que as imagens que circulavam pela Europa sobre o Brasil fossem exclusivamente de um perdido e desejado Jardim das Delícias. Noutro momento, teremos a oportunidade de analisar o espanto europeu diante de animais peçonhentos e outras imundícies incômodas, além de selvagens canibais e eventos que atestaram o enorme poder do diabo em terras brasílicas. Essas imagens anti-paradisíacas, aliás, certamente contribuíram com a desidratação das imagens edênicas. Se, afinal, o bom selvagem de Montaigne, montanhas de ouro e animais dóceis fossem os elementos exclusivos que se apresentassem aos olhos dos primeiros "descobridores", Colombo e Vespúcio não teriam conjecturado que o paraíso estaria próximo, mas teriam proclamado sua definitiva descoberta. Mas e, afinal, o que pensaria o europeu que primeiro conheceu o Brasil de longe, sobretudo pelas visões anti-edênicas, mas

que posteriormente pisou aqui? O jesuíta Ruy Pereira,[22] em carta datada de 1560 e dirigida aos irmãos de Portugal, dá um extraordinário testemunho do vigor e vivacidade das visões do paraíso num relato que, apesar de longo, merece ser reproduzido:

> E por amor de Christo lhes peço que percam a má opinião que até aqui do Brasil tinham, porque, lhes fallo verdade, se houvesse paraíso na terra, eu diria que agora o havia no Brasil. E, si eu isto sinto, não sei quem o não sentira, porque si olhamos ao espiritual e serviço de Deus, vai deste modo que lhes digo; pois, si olhamos para o corporal, não ha mais que pedir, porque malencolia não a tem cá, sinão quem a quizer cavar e descobrir de mais alto que foi o pouco de S. Roque; saude não ha mais no mundo; ares frescos, terra alegre, não se viu outra; os mantimentos eu os tenho por melhores, ao menos para mim, que os de lá e de verdade que nenhuma lembrança tenho delles pera os desejar. Si tem em Portugal gallinhas, cá as ha muitas e mui baratas; si tem carneiros, cá ha tantos animaes que caçam nos mattos, e de tão boa carne, que me rio muito de Portugal em essa parte. Si tem vinho, ha tantas aguas que a olhos vistos me acho melhor com ellas que com os vinhos de lá; si tem pão, cá o tive eu por vezes e fresco, e comia antes do mantimento da terra que delle, e está claro ser mais sã a farinha da terra que o pão de lá; pois as fructas, coma quem quizer as de lá, das quaes cá temos muitas, que eu com as de cá me quero. E além disto ha cá cousas em tanta abundancia, que, além de se darem em todo o anno, dão-se tao facilmente e sem as plantarem que não ha pobre que não seja farto com mui pouco trabalho. Pois si fallarem nas recreações, comparando as de cá com as de lá, não se podem comparar, e estas deixo eu pera os que cá quizerem vir a experimentar. Finalmente, quanto ao de dentro e de fóra, não se póde viver sinão no Brasil quem quizer viver no paraiso terreal; ao menos eu sou desta opinião. E quem me não quizer crêr, venha experimentar. Dir-me-ão que vida póde ter um homem, dormindo em uma rêde, pendurado no ar como redea de uvas? Digo que é isto cá tão grande cousa que, tendo eu cama de colxões, e aconselhando-me o médico que dormisse na rêde, e a achei tal que nunca mais pude ver cama, nem descansar noite que nella não dormisse, em comparação do descanso que nas redes acho. Outros terão outros pareceres; mas a experiencia me constrange a ser dessa opinião (PEREIRA, 1988, p. 289-290).

Antes de mais nada, devemos admitir que o padre Ruy Pereira, assim como qualquer jesuíta das primeiras missões ao Brasil, estava consciente da necessidade da ajuda de outros irmãos na luta contra o diabo pela conversão das almas. Nem por isso, seus irmãos no Brasil se entregaram com tanto afinco à descrição do jardim das delícias. O quadro pintado se resume em um "se têm em Portugal, aqui tem mais e melhor!". É tamanha sua admiração que mesmo as redes indígenas, que nada têm a ver com as descrições edênicas, passam a fazer parte delas.

[22] A carta do padre Ruy Pereira se encontra num compilado de diversas cartas jesuíticas relativas a 1550-1568, escritas por diversos autores. O compilado foi promovido pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e lançado em 1931 com notas de Afrânio Peixoto, o que, na verdade, foi uma reedição de outras cartas impressas originalmente em 1887, com organização de Alfredo do Valle Cabral e Capistrano de Abreu, mas que nunca chegaram a ser publicadas (PEIXOTO, 1988). Os autores das cartas são: Affonso Braz, Ambrosio Pires, Antonio Blasquez, Antonio Gonçalves, Antonio Pires, Antonio Rodrigues, Antonio de Sá, Balthazar Fernandes, Braz Lourenço, Diogo Jacome, Francisco Gonçalves, Francsico Pires, João de Azpilcueta Navarro, João de Mello, Jorge Rodrigues, Leonardo Nunes, Leonardo do Valle, Luiz da Grã, Luis Rodrigues, Pedro da Costa, Pero Corrêa, Quiricio Caxa, Rui Pereira, Sebastião de Pina e Vicente Rodrigues. Quanto à circulação das cartas jesuíticas, ver nota anterior.

Aliás, é interessante observar como o padre invoca a experiência para validar suas observações, mesmo admitindo que outros teriam diferentes visões.

Assim como outros autores que edenizaram a natureza, Ruy Pereira e sua carta adquirem maior sentido quando observamos melhor o contexto europeu. Em vários aspectos, as grandes cidades do velho mundo não eram bons exemplos de belas maravilhas, especialmente se considerarmos as profundas desigualdades sociais, o espetáculo macabro das doenças e da fome, a violência dos suplícios, as péssimas condições de higiene, as guerras religiosas, entre outros aspectos (PERRONE-MOISÉS, 1992). Adentrando num terreno mais amplo, Sérgio Buarque de Holanda fala de um pessimismo generalizado no final do Renascimento, associado à degeneração da natureza pela corrupção moral do homem imerso em seus pecados (2010, p. 278-286). Esse sentimento possuía suas raízes num tempo não muito longínquo. Os dois séculos que precederam o XVI, afirma Delumeau, foram marcados pela culpabilidade diante dos trágicos eventos de pestes, guerras, fomes, avanços dos turcos e cisma da igreja (2018, p. 129-130). As indulgências são exemplo de uma prática que visava alargar o caminho dos céus como resposta à insegurança generalizada, emanada pelo temor do diabo e da morte súbita. O dia do juízo final, aliás, era uma lembrança constante e percorreu o século XVI. Esse pessimismo que conjugava declínio da natureza com o declínio do homem, enfim, não encontrou nas paisagens edênicas simplesmente um escape, mas uma chance de regeneração apresentada pelo Novo Mundo:

> Novo, não só porque, ignorado, até então, das gentes da Europa e ausente da geografia de Ptolomeu, fora ‘novamente’ encontrado, mas porque parecia o mundo renovar-se ali, e regenerar-se, vestido de verde imutável, banhado numa perene primavera, alheio à variedade e aos rigores das estações, como se estivesse verdadeiramente restituído à glória dos dias da Criação. (HOLANDA, 2010, p. 308)

Uma objeção é possível. Investigando o imaginário europeu sobre o Brasil em livros de viagens dos séculos XVI, XVII e XVIII, Jean Marcel Carvalho França opta por atenuar a importância que o edênico teria nos escritos, ao afirmar:

> agradabilidade do clima – nem quente nem frio o verde eterno e a exuberância das matas, a variedade da fauna – dos pássaros, sobretudo – e a desmedida fertilidade da terra, que quase dispensava o labor humano para prodigalizar seus frutos. Uma ‘visão do paraíso’? Nem tanto, na verdade, se levarmos em conta somente a centena de narrativas listadas – o que não é pouco –, melhor seria falarmos numa ‘terra rica e aprazível’, uma terra com bom clima, bons rios, bons portos etc., cuja fertilidade anunciava muitas riquezas aos seus colonizadores. O uso da metáfora do paraíso, repito, ao contrário do que por vezes se apregoa, não ganhou muitos adeptos e cedo perdeu força e presença nas narrativas de viagem com menções ao Brasil. (FRANÇA, 2012, p. 194)

De fato, o uso da metáfora tendeu a diminuir, e foram raros os que cruzaram sua fronteira e afirmaram ter, enfim, encontrado o paraíso. Sérgio Buarque de Holanda, entretanto, jamais afirmou o contrário. Sua obra é muito mais sofisticada e densa, e, assim como Jean Marcel, recorre a um enorme número de fontes, para além, inclusive, da literatura de viagens. Os motivos edênicos estariam presentes não porque se acreditava que era aqui o paraíso, mas porque os portugueses utilizaram-se dos aspectos exteriores do mito, como que numa casca, para descrever a natureza deslumbrante e chamar a atenção de novos povoadores. Fiel ao seu argumento sobre o realismo lusitano – que não pretendemos negar de todo aqui, mas relativizá-lo –, o mito do Éden teria sofrido uma "atenuação plausível" na América portuguesa, isto é, diminuiu sua intensidade ao cruzar fronteiras de domínio lusitano. Nos domínios espanhóis, este e outros mitos teriam florescido mais vivamente.

Antes de concluirmos o tópico sobre a "visão do paraíso", nos deteremos em outro motivo edênico bastante recorrente nas fontes quinhentistas sobre o Brasil: a longevidade dos indígenas. Para tanto, recorremos novamente a Vespúcio. Em seu *Mundus Novus*, afirma que "Vivem 150 anos. Raramente ficam doentes. Se adoecem, curam-se com raízes de algumas ervas. Essas são as coisas mais notáveis que conheci sobre eles." (2013, p. 09). Na Carta de Lisboa, todavia, o navegador parece estar indeciso em sua delimitação: "Encontrei um homem dos mais velhos que me fez sinais com pedras ter vivido 1.700 [meses] lunares, o que me parece ser 132 anos, contando 13 [meses] lunares por ano" (ibid, p. 82). Quase vinte anos após a viagem de Vespúcio, outro italiano, Antonio Pigafetta,[23] marinheiro sob o comando de Fernão de Magalhães, registra suas impressões: "Vivem muito tempo. Os velhos chegam ordinariamente até os 125 anos e algumas vezes até os 140" (PIGAFETTA, 2019, p. 53-54). Ao longo do tempo, a data limite passa por diversas variações. Em 1562, o padre Leonardo do Valle[24] (1988b, p. 375), em uma de suas cartas, fala de um índio principal chamado Aracaen, "mui estimado e de grandissima fama, mas por ser mui velho, que dizem será de 120 annos". Jean de Léry é outro que firma esse limite, acrescentando ainda que "poucos são os que na velhice têm os cabelos brancos ou grisalhos" (1980, p. 111). O tema da longevidade atravessa todo o século XVI, fazendo-se presente, em 1591, no relato de viagem do inglês Anthony

[23] Tripulante da primeira viagem de circumnavegação liderada por Fernão de Magalhães, o toscano Antonio Pigafetta (1491-1534) foi um dos poucos sobreviventes da viagem. Ofereceu seus relatos a diversos príncipes e acabou na famosa coletânea de Giovanni Battista Ramusio, *Delle Navigationi et viaggi*, em 1550. Até essa data, nenhuma coleção tinha sido tão abrangente quanto a bem-sucedida de Ramusio (CORDIVIOLA, 2021).
[24] No compilado *Cartas Avulsas (1550-1568)*. Ver nota 22.

Knivet:[25] “O chefe deles (de acordo com o que nos comunicam por sinais) tinha cento e vinte anos e era ainda bastante forte.” (p. 131). Ainda no final do século, em carta de 1590, o jesuíta português Francisco Soares[26] escreve que “la vi hum homem de 130 e de 136 annos e inda dizia faria qualquer cousa cõ huã frecha” (1966, p. 09). Não se volta mais, porém, aos primeiros 150 anos imaginados por Vespúcio.

A maravilhosa longevidade dos indígenas não era exatamente uma novidade para o imaginário europeu. Eminentes personagens bíblicos, sobretudo os mais antigos, dariam inveja aos habitantes da América. Adão, afinal, teria vivido 930 anos (Gênesis 5:5), e Noé chegou ainda mais longe, com 950 anos (Gênesis 9:28). A longevidade, aliás, era associada a uma dádiva de Deus: “Meu filho, não se esqueça dos meus ensinos, e que o seu coração guarde os meus mandamentos, porque eles aumentarão os seus dias e lhe acrescentarão anos de vida e paz.” (BÍBLIA..., 2017, Pv 3:1-2). É nesse sentido que Mandeville explica a longa vida dos Brâmanes na Índia:

> E porque são tão probos, tão justos e tão cheios de boas virtudes, no seu país não há temporais, tormentas, danos, pestes, guerra, fome nem alguma outra tribulação, como temos sofrido nós em razão de nossos pecados. Assim, pois, parece claro que Deus os ama e se satisfaz de suas crenças em razão de suas boas obras. Crêem em Deus, que criou todas as coisas, o qual adoram. Desprezam os bens terrenos e são tão honestos e tão temperados e sóbrios no comer e beber que sua vida é longa. A maioria deles não morre de enfermidade, apenas de velhice, quando as forças vitais os abandonam. (MANDEVILLE, 2007, p. 241-242).

É que os brâmanes, e mais ainda os ioguis, são personagens famosos em relatos de viagens medievais, estando quase sempre associados a maravilhosas particularidades. Marco Polo também nota sua longevidade: “vivem mais do que todos os outros homens. Acontece viverem de cento e cinqüenta a duzentos anos: são tão robustos que podem ir e voltar, onde quiserem, sem nunca adoecerem [...].” (POLO, 1985, p. 212). Para explicar o fenômeno, o

---

[25] Inglês nascido em torno de 1560 e morto por volta de 1620, Anthony Knivet foi tripulante do corsário conterrâneo Thomas Cavendish e embarcou ao Brasil em 1591, durante o contexto da guerra entre Espanha e Inglaterra. Atacou a vila de São Vicente, mas foi capturado pelos portugueses numa viagem ao Rio da Prata. Escravizado por Salvador Correia de Sá, conseguiu fugir e atracou novamente em portos europeus no ano de 1602 (VAINFAS, 2001). Com quase uma década vivendo entre os portugueses no Brasil, escreveu posteriormente suas aventuras sob o título *The admirable Adventures and Strange Fortunes of Master Antonie Knivet, which went with Master Thomas Cavendish in his Second Voyage to the South Sea, 1591*. A obra foi publicada apenas em 1625, em Londres, numa coletânea organizada por Samuel Purchas (*Hakluytus Posthmus or Purchas his Pilgrimes in Five Bookes*). Segundo França (2012), não teria havido nenhuma tradução ou reedição, exceto em 1706, em Leiden, com tradução holandesa. Ainda assim, França destaca que a coletânea citada foi bem conhecida na Inglaterra e além, ainda que não tenha prestado maiores informações (2012. p. 120).

[26] Escrito em 1590, *De algumas coisas mais notáveis do Brasil* do padre jesuíta Francisco Soares – obra de teor informativo sobre a terra, possivelmente para o Geral da Companhia – só seria publicado em 1966, pelo Instituto Nacional do Livro. O autor faz breves descrições da fauna e flora locais, além de alguns povos indígenas.

viajante prefere uma explicação de tipo alimentar, renunciando ao recurso divino: “Os brâmanes vivem mais anos do que o comum dos mortais, e isto porque comem pouco e são muito parcos” (ibid, p. 212). Extrema abstinência e inabalável rigor moral, eis a receita medieval da longevidade.

A novidade que os indígenas trazem está menos em sua longevidade do que naquilo que a explica. Segundo Vespúcio, no Brasil “o ar é muito temperado e bom, e – pelo que pude conhecer da relação com eles – nunca [houve] peste ou outra doença oriunda da corrupção do ar.” (2013, p. 09). Em carta de 1550, o padre Manuel da Nóbrega dá sua contribuição ao argumento, ainda que não chegue a falar na expectativa de vida dos indígenas: “Esta terra (como já escrevi a Vossa Reverência) é muito sã para viver; e o confirmo agora, dizendo que me parece a melhor que se possa achar, pois desde que estamos cá não ouvi que nenhum morresse de febre, mas somente de velhice” (2017, p. 98). Um pouco depois, outro jesuíta, Fernão Cardim,[27] endossa o argumento: “O clima do Brasil geralmente é temperado de bons, delicados, e salutíferos ares, donde os homens vivem muito até noventa, cento e mais anos, e a terra é cheia de velhos;” (2009, p. 81). No final do século, Francisco Soares mantém viva a tese da incorruptibilidade do ar, afirmando ser o Brasil “terra mui temperada ha poucas doenças o veraõ e inverno se enxerga pouco [....] o Brasil parece hu jardim fresco.” (1966, p. 09). Jean de Léry também põe a culpa no ar, mas resgata solitariamente uma rara explicação de tipo moral. Para ele, a longa vida dos nativos

> demonstra não só o bom clima da terra, sem geadas nem frios excessivos que perturbem o verdejar permanente dos campos e da vegetação, mas ainda que pouco se preocupam com as coisas deste mundo. E de fato nem bebem eles nessas fontes lodosas e pestilenciais que nos corroem os ossos, dessoram a medula, debilitam o corpo e consomem o espírito, essas fontes em suma que, nas cidades, nos envenenam e matam e que são a desconfiança e a avareza, os processos e intrigas, a inveja e a ambição. Nada disso tudo os inquieta e menos ainda os apaixona e domina, como adiante mostrarei. E parece que haurem todos eles na fonte da Juventude.” (LÉRY, 1980, p. 111).

[27] Português nascido em 1549, Cardim ingressou na Companhia em 1566, desembarcando no Brasil em 1583. Por mais de 40 anos, desempenhou importantes funções na colônia, como a de reitor do colégio da Bahia e provincial da Companhia, esta última até sua morte, em 1625. Viajou por diversas regiões do Brasil. No início do século XVII, ao retornar de Roma após atuar no cargo de procurador das missões do Brasil junto à cúria romana, foi capturado por ingleses que atacaram seu navio, tornando-se prisioneiro da Inglaterra até 1603. Na captura, Cardim teve confiscado um manuscrito que tratava de descrições gerais da terra, abarcando flora, fauna e indígenas. Publicado em 1625 na mesma coletânea de Samuel Purchas (ver nota 25), o texto intitulado *A treatise of Brazil written by a Portuguese wich had long lived there* foi atribuído erroneamente a um certo Manuel de Tristão, um erro que só viria a ser apontado séculos depois, por Capistrano de Abreu. A primeira publicação integral da obra de Cardim em português só ocorreu em 1925 (VAINFAS, 2001).

A rara simpatia do viajante calvinista pelos indígenas fala menos sobre eles do que sobre os europeus, imersos nas terríveis guerras religiosas do período, e que poderiam ver nos nativos do Brasil lições morais que o velho mundo carecia. De qualquer maneira, o uso bastante disseminado do argumento de um saudável ar se faz presente, fundamentando, de modo geral, seu significado nos pressupostos científicos da época. Pero de Magalhães Gandavo[28] dá uma explicação ainda mais elaborada:

> O ser ela tão salutífera e livre de enfermidades, procedem dos ventos que geralmente cursam nela; os quais são Nordestes e Suis, e algumas vezes Lestes e Leste-oestes. E como todos estes procedam da parte do mar, vêm tão puros e coados, que não somente não danam; mas recreiam e acrescentam a vida do homem. A viração destes ventos entra ao meio dia pouco mais ou menos, e dura até de madrugada; então cessa por causa dos vapores da terra que o apagam. E quando amanhece as mais das vezes está o céu todo coberto de nuvens, e assim as mais das manhãs chove nestas partes, e fica a terra toda coberta de névoa, por respeito de ter muitos arvoredos que chamam a si todos estes humores. E neste intervalo sopra um vento brando que na terra se gera, até que o sol com seus raios o acalma, e entrando o vento do mar acostumado, torna o dia claro e sereno, e faz ficar a terra limpa e desimpedida de todas estas exalações. (GÂNDAVO, 2008a, p. 70-71)

A influência de Hipócrates admitia a importância do equilíbrio entre os quatro elementos e suas correspondentes qualidades no corpo (calor, frio, úmido e seco). O corpo seria então constituído por quatro humores, cujas qualidades deveriam ser mantidas em equilíbrio. As doenças estariam justamente no desequilíbrio desses humores, podendo ocorrer por diversos fatores externos: “el aire respirado, el alimento y la bebida, el sueño y el insomnio, la actividad y el reposo, la retención y la eliminación (de los nutrientes) y el estado de la mente.” (LINDBERG, 2002, p. 418).

Seja como for, os pressupostos científicos que atestam a salubridade do ar, em última instância, acabam atuando na reiteração dos motivos edênicos. Mesmo posteriormente, a ciência não o teria liquidado, pelo contrário. Nicolau Sevcenko afirma que, na zona de fronteira entre o mito e o empírico, nasceria a paisagem brasileira:

> O advento da paisagem introduz como seu corolário o ícone topológico, que corporifica os desígnios latentes da natureza animada pela imaginação e pelo desejo. Mineral, vegetal, animal ou humano, no melhor dos casos uma íntima interação entre os quatro, qualquer que seja seu feitio ou condição, esse ícone ao mesmo tempo

[28] Pouco se sabe da vida do humanista, latinista e professor nascido em Braga. Especula-se que Gandavo tenha sido preso em Portugal por manter relações carnais com uma escravizada. Também se especula que jamais pisou no Brasil, porém não há conclusão definitiva quanto a essas suposições. É conhecido por seu *Tratado da terra do Brasil* e *História da província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, a última consagrada como a primeira história do Brasil. O *Tratado...* foi elaborada antes de 1573 e a *História...* publicada em Lisboa em 1576 (VAINFAS, 2001). Quanto à última, estima-se que um número de 500 exemplares chegou a ser publicado, mas a obra foi retirada de circulação devido a problemas com a censura (FRANÇA, 2012).

> ratifica o rigor da observação direta, "científica" do artista e proporciona a dimensão evasiva da imagem, sua remissão ao imaginário mítico, seu valor exótico. (SEVCENKO, 2000, p. 28-29)

Daí que nasce todo um imaginário sobre o Brasil, reforçado inclusive no século XX graças a alcunha de uma cidade *maravilhosa*, onde habitam Zé Carioca (o papagaio é muito recorrente nas descrições do século XVI, como veremos no capítulo 3.2) e Carmem Miranda, embaixadora das imagens edênicas, já nem tanto associadas ao maravilhoso, mas a essa categoria laica que expurga do maravilhoso sua ambígua referência ao sobrenatural: o exotismo. Como veremos a seguir, entretanto, o Brasil quinhentista ainda estaria longe de conhecer a categoria de “exótico”, preferindo investir em outra maravilha da terra: as marcas de São Tomé e os milagres divinos.

## 2.2 O mito de São Tomé, milagres e intervenções divinas

> Então Tomé disse a Jesus: — Não sabemos para onde o Senhor vai. Como podemos saber o caminho? Jesus respondeu: — Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim. Se vocês me conheceram, conhecerão também o meu Pai. E desde agora vocês o conhecem e têm visto. (BÍBLIA..., 2017, Jo 14:5-7)

Tendo aprendido o caminho da salvação, o apóstolo São Tomé o teria apresentado aos descrentes do Oriente. Pelo menos é isso que dão conta diversas lendas antigas e textos apócrifos, como *Os Atos de Tomé*, que apontam como o apóstolo foi escolhido para evangelizar na Índia e descrevem suas façanhas (MASSI, 2016, p. 27). As narrativas neotestamentárias prestam informações extremamente escassas sobre o apóstolo, e o pouco que se pode tirar delas acabou lhe gerando a alcunha de "Tomé, o incrédulo", extraída do livro de João, no qual Tomé teria duvidado da ressurreição de Cristo. Informações escassas, misteriosas lendas e a suposta aventura ao Oriente: está fertilizado o solo onde brota o maravilhoso.

É na costa sudeste da Índia, que Marco Polo situa a província de Malabar, local onde estaria o túmulo de São Tomé. Lá, nos informa Polo, cristãos e muçulmanos encontravam um ponto comum de peregrinação, sendo os últimos crédulos de que Tomé teria sido um profeta muçulmano nomeado por Anhamã. Daí que inferimos a mistura de lendas e tradições locais com o horizonte cultural do viajante, que passa a narrar milagres exuberantes. Há um certo grupo de gentes, os "gavi", cujos antepassados teriam matado o apóstolo. Por conta desse histórico assassínio, nem vinte gavis conseguiriam adentrar o local onde se encontra o túmulo de Tomé por conta de "uma força que o[s] expulsa violentamente e não pode[m] permanecer ali; isto por virtude do corpo do Santo." (POLO, 1985, p. 205). Mandeville também encontra o corpo no sudeste indiano, mas descreve uma história ainda mais espetacular. Apesar de o corpo de São Tomé estar enterrado, sua mão estaria repousando numa urna fora do túmulo (Fig. 10). Mandeville recupera o episódio bíblico onde Jesus ressurreto teria exortado o incrédulo apóstolo a colocar seu dedo nas chagas do filho de Deus de modo a atestar sua verdade:

> É por meio dessa mão que as gentes desse país fazem o julgamento para ver quem está errado e quem tem razão, pois, quando há discordância entre as duas partes e cada qual crê que tem razão, cada uma das duas partes põe por escrito sua causa e, depois, esses escritos são colocados na mão de São Tomé, imediatamente, a mão lança fora o escrito da causa injusta e retém o da causa justa e verdadeira. Daí que venham pessoas de terras distantes para ter o julgamento das causas duvidosas. (MANDEVILLE, 2007, p. 165)

Essas narrativas certamente atuaram na manutenção do mito, localizando o apóstolo num oriente maravilhoso e dotando sua presença de virtudes milagrosas. Com o deslocamento do maravilhoso para a América, o mítico Tomé reapareceu, desta vez, dotado de novas atribuições e correspondendo a diferentes anseios. O curioso é que, de acordo com Sérgio Buarque de Holanda, foi o único mito gerado pelos lusitanos, chegando mesmo a ganhar notável internacionalização: “se sabe ter começado a ganhar crédito entre portugueses, e destes se passou para os castelhanos, o de Sumé, o são Tomé americano, notavelmente se enriqueceu e ganhou novas cores ao entrar no Paraguai e depois no Peru” (HOLANDA, 2010, p. 23).

Figura 10 – O túmulo de São Tomé segundo Jean de Mandeville (miniatura, s. XV)

Fonte: Polo et al. (c. 1410)

O mito comporta diversas variações e foi reproduzido por diversos agentes coloniais, lusitanos ou não. De maneira geral, São Tomé teria levado o evangelho para além do Oriente, chegando à América e, consequentemente, aos indígenas do Brasil, tendo lhes ensinado o domínio de diversas tecnologias, como o plantio e o uso do fogo. Sua divina passagem não teria sido marcada apenas pela memória, mas também por marcas de pegadas que, à época da colonização, eram estimadas pelos nativos. Tratavam-se de rochas com buracos em formato de pegadas humanas, lugares onde teria proferido milagres e pregado o evangelho, cruzes de madeira fincadas na terra, além de um gigantesco caminho pavimentado que teria construído com a ajuda de Deus.

A primeira aparição do apóstolo nas fontes ocorreu cedo, em 1515, na *Nova Gazeta da Terra do Brasil*: [29]

> Elles tem também recordação de São Thomé. Quizeram mostrar aos Portuguezes as pegadas de São Thomé no interior do paiz. Indicam também que tem cruzes pela terra a dentro. E quando falam de São Thomé, chamam-lhe o Deus pequeno, mas que havia outro Deus maior. E' bem crivel que tenham lembrança de São Thome, pois é sabido que está corporalmente por traz de Malacca; jaz na costa de Siramath, no Golfo de Ceylão. (BRANDENBURGER, 1922, p. 37-38)

Passados 34 anos do primeiro testemunho, o padre Nóbrega informa sobre um dos primeiros "presentes" do apóstolo aos indígenas: "Também me contou pessoa fidedigna que as raízes de que cá se faz o pão, que São Tomé as deu, porque cá não tinham pão nenhum. [...] Estão de aqui perto umas pisadas figuradas em uma rocha, que todos dizem serem suas." (NÓBREGA, 2017, p. 61). O provincial da Companhia chega mesmo a afirmar que, a pedido dos indígenas, foi com eles para observar a tal rocha, mas infelizmente não nos legou escritos sobre suas observações, ou ao menos estas não chegaram até nós. Além das raízes de mandioca para a feitura do pão, São Tomé teria dado aos nativos outros presentes elementares. Nos informa André Thevet, a partir da afirmação dos "silvícolas", que seu maior caraíba – tão referenciado por eles quanto Maomé entre os turcos – os "ensinou o uso do fogo e o plantio das raízes. Até então, alimentava-se os selvagens exclusivamente de ervas e caças." (THEVET, 1944, p. 156).

Gabriel Soares de Sousa[30] também fala das pegadas, ainda que de forma muito breve. Diz que caminhando pela costa do porto de Paribe por uma légua, encontra-se "uma ermida de São Tomé em um alto, ao pé do qual ao longo do mar estão umas pegadas assinaladas em uma lájea, que diz o gentio, diziam seus antepassados, que andara por ali, havia muito tempo, um

---

[29] Trata-se de um panfleto escrito em alemão de autoria desconhecida, redigido na Ilha da Madeira, para dar as boas novas daquela terra ao chefe da casa comercial da Antuérpia. O escritor fazia parte de uma expedição portuguesa ao Brasil destinada a avançar na descoberta de novos territórios, tendo chegado ao Rio da Prata. Descreveu breves aspectos da terra, do comércio com os nativos e de sua cultura (HILBERT, 2000).

[30] Nascido em 1540, no Ribatejo, era homem de alguns recursos e decidiu investir no Brasil. Chegou na Bahia em 1569 e, ao longo do tempo, colecionou engenhos e fazendas, além de escravizados, bois de carga, éguas, casas, dentre outras propriedades que lhe fizeram um dos grandes senhores da região. Viajou a Madri em 1586, no contexto da União Ibérica, para requisitar privilégios reais com o propósito de realizar "entradas" no sertão em busca de ouro. Foi lá que, desejoso de obter a mercê real, dedicou ao nobre lusitano D. Cristóvão de Moura seu *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, importante documento dividido entre um roteiro geral da costa, que dava conta de informações geográficas, e um memorial e declaração das grandezas do Brasil, onde trata de aspectos da história da colônia, além de descrever a fauna, flora e os indígenas. O *Tratado...* não saiu dos círculos cortesãos e demorou a ser descoberto pelos historiadores, sendo publicado pela primeira vez em 1825. Gabriel Soares de Sousa obteve os privilégios reais, mas morreu em sua expedição no ano de 1592, sem ter encontrado o que buscava (VAINFAS, 2001).

santo, que fizera aqueles sinais com os pés." (SOUSA, 2010, p. 139). A presença de uma ermida atesta a potência do mito ainda na segunda metade do século XVI, bem como sua tranquila aceitação e mesmo inclusão nas práticas religiosas dos colonos. Essa inclusão se deu, sobretudo, por certos eventos bíblicos que os nativos estariam rememorando, o que assegurou os padres de que, de fato, tratava-se de São Tomé. Além do mais, a "lembrança" do apóstolo seria um bom recurso de evangelização.

Em princípios da segunda metade do século, o padre Vicente Rodrigues[31] explica em carta como procedia ao pregar. Utiliza-se de elementos fundamentais do maravilhoso cristão, como a descrição da criação do mundo, da encarnação em Cristo e do dilúvio, "do qual têm elles notícia pela tradição de seus ascendentes" (RODRIGUES, 1988a, p. 160). Os indígenas só não sabiam do maravilhoso Juízo Final, "de que muito se admiram por ser cousa em que nunca ouviram fallar" (ibid, p. 160). Sua prática ainda consistia em fazer uma cruz junto aos índios para levá-la em procissão "até as pegadas de S. Thomé, que estão perto d'aqui." (Ibid, p. 161). Se Rodrigues acreditava ou não que aquelas pegadas eram de fato do apóstolo, pouco importa. A questão é que o padre sabia que recorrer às marcas do sobrenatural, atestado da presença do divino na terra, era modo concreto de invocar o maravilhoso cristão, antes exibido apenas pelas palavras, resultando na admiração dos indígenas e, consequentemente, na sua evangelização.

O mito comportou versões diversas, variando de região, dos tipos de marcas encontradas e das descrições dadas por diferentes etnias. Através de relatos dos nativos, José de Anchieta[32] acrescenta que teria havido dois homens, e não apenas um. Destes, um era bom, chamado pelos indígenas de Çumé, e outro mau, do qual o padre não presta maiores explicações. Sobre o Çumé, "que deve ser o apóstolo S. Tomé", os indígenas explicaram que lhe fazia boas obras, mas não lembram quais teriam sido. Acrescenta ainda que

---

[31] No compilado *Cartas Avulsas (1550-1568)*. Ver nota 22.

[32] Um dos mais destacados jesuítas da história colonial, José de Anchieta (1534-1597) atuou fervorosamente na evangelização dos tupinambás e dos ditos tapuias, destacando-se por seus esforços em elaborar uma gramática para a compreensão da língua dos indígenas. Foi fundador do colégio de São Paulo de Piratiniga, onde se tornou mestre de gramática latina. Foi secretário de Manuel da Nóbrega e provincial da Companhia entre 1577 e 1586. Responsável pela *Arte da gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, produziu outras dezenas de escritos. À fama do padre, se acrescenta diversos milagres que teriam sido atribuídos a ele, mais notadamente milagres de curas. Morreu no Brasil, numa cidade do Espírito Santo que hoje leva seu nome (VAINFAS, 2001). Capistrano de abreu reuniu diversos escritos do padre e os publicou pela primeira vez em 1866. A versão utilizada neste trabalho é a de 1933 pela Civilização Brasileira (*Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta, S.J. (1554-1594)*.

> Em algumas partes se acham pegadas de homens impressas em pedra, maximè em São Vicente, onde no cabo de uma praia, em uma penedia mui rija, em que bate continuamente o mar, estão muitas pegadas, como de duas pessoas diferentes, umas maiores, outras menores que parecem frescas como de pés que vinham cheios de areia, mas se verá elas estão impressas na mesma pedra. Estas é possível que fossem deste Santo Apóstolo e algum seu discípulo. (ANCHIETA, 1933, p. 332)

Jean de Léry também traz uma versão semelhante, afirmando que o homem bom veio primeiro, mas como os indígenas não teriam seguido suas recomendações, o mau teria vindo e os amaldiçoado, presenteando-os com a "maça" usada para os atos de assassínio (provavelmente referia-se ao tacape). Léry não chega a dizer quem seria o primeiro homem, limitando-se a dizer que "imagino que se trate de algum dos apóstolos." (LÉRY, 1980, p. 219). O viajante dá a entender que o segundo homem teria sido outro personagem bíblico, desta vez extraído do livro do Apocalipse: "ao cavaleiro do cavalo branco, que na opinião de certos exegetas significa perseguição a ferro e fogo, foi dado, com grande espada, o poder de tirar a paz da terra e fazer com que os homens se matem uns aos outros." (Ibid, p. 219). Apesar disso, o viajante prefere não se comprometer – como costuma não fazer quando trata de maravilhas – , lavando as mãos ao final de sua descrição: "O texto [bíblico] muito se aproxima, na letra, do que dizem e praticam os nossos tupinambás; com receio, porém, de mal interpretar o verdadeiro sentido deixarei a outrem o cuidado de fazê-lo." (Ibid, p. 219).

Além da passagem na qual André Thevet fala do domínio do fogo e plantio legados pelo apóstolo, há em outro momento de sua *Singularidades...* uma diferente versão, misturando os eventos do dilúvio com o aparecimento de Tomé. Diferentemente de Anchieta e Léry, não eram dois que surgiriam de um lugar distante, mas um povo inteiro! Para sermos justos, o viajante francês não chega a citar que se tratava de São Tomé, mas sua descrição se assemelha àquelas geralmente atribuídas ao mito, como a de ter sido um grande "caraíba":

> Assim que baixaram e se retiraram as aguas, dizem os indios que appareceu um grande carahiba, o maior até então visto, conduzindo comsigo o povo de um país remotissimo. Andava esse povo nú, à maneira de como vivem ainda hoje os selvagens. Desde então se multiplicaram tanto que os actuaes indigenas acreditam que são originarios daquelle mesmo povo. (THEVET, 1944, p. 314)

Por fim, ainda no final do século, os vários São Tomés continuam animando o maravilhoso cristão. Em sua obra *Incríveis aventuras*, o inglês Anthony Knivet passa por um local que chamava de "Itaoca", o que, na língua dos nativos, significaria "casa de pedra". Ali encontrou uma grande rocha com uma abertura "como uma porta gigantesca, comparável a qualquer salão inglês." (KNIVET, 2008, p. 130). Ali São Tomé teria pregado o evangelho e realizado milagres:

> Ao lado há uma rocha do tamanho de quatro grandes canhões que se equilibra no chão sobre quatro pedras pouco maiores do que os dedos de um homem, feito galhos. Os índios contam que esse foi um milagre que São Tomé realizou para eles, e que aquela pedra antes era de madeira. Na beira do mar há também pedras enormes nas quais pude ver várias pegadas de pés descalços, todas do mesmo tamanho. Eles disseram que o santo chamava os peixes do mar e eles o escutavam. (KNIVET, 2008, p. 130)

Noutro momento, o viajante nos releva o óbvio, isto é, que era ele quem via São Tomé nas descrições indígenas, provavelmente pelas informações dadas pelos portugueses. Referindo-se novamente ao local de Itaoca, afirma ser "onde os índios dizem que rezou para eles o servo de Deus, que eles chamam de *Topanuayapera*." (KNIVET, 2008, p. 233). Fala ainda de outro milagre associado ao mesmo local e que, por alguma razão, não foi dito na primeira descrição: "Em frente a esse rochedo, na direção do mar, jaz uma outra pedra plana que de certa forma se projeta na água e sobre a qual se podem ver pegadas de pés descalços. Nesse local, se pescarem com linhas, vocês rapidamente encherão seu navio de peixes. (ibid, p. 233). É possível que Knivet tenha lembrado do que ouviu de informantes indígenas ou portuguesas, e, como é comum em relatos de viagem, as orelhas confundem-se com os próprios olhos do narrador, dando por certo o que lhe foi dito: "nesse local [...] vocês encherão seu navio de peixes". Esta descrição, aliás, talvez tenha surgido das próprias significações bíblicas, referenciando o episódio da pesca milagrosa, em que Cristo teria enchido de peixes a rede de seus apóstolos (Lucas 5:4-6). São Tomé, afinal, estaria na América fazendo justamente o que Jesus teria ensinado a São Paulo e, por extensão, aos demais apóstolos: "De agora em diante você será pescador de gente." (BÍBLIA..., 2017, Lc 5:10).

Como costuma ser frequente em narrativas sobre o maravilhoso, o mito de Tomé deriva de alguns fatos concretos. Thiago Cavalcante (2008) assinala que representações rupestres em formatos de pegadas humanas são comuns em tradições ou regiões arqueológicas de todo o Brasil. Estudos apontam que tais representações seriam datadas entre 6.000 e 12.000 anos A.P., o que indica que os atores destas figuras não teriam sido os indígenas encontrados pelos europeus no século XVI. É possível, inclusive, que algumas etnias compartilhassem em seu arcabouço mítico a figura de um herói civilizador chamado "Sumé". Os elementos concretos do mito indicam a capacidade do maravilhoso cristão em apreender sistemas imaginários diversos do seu. É o que Marco Polo fez em relação aos muçulmanos que visitavam o túmulo de um profeta de nome Anhamã, e que o veneziano entendeu ser o próprio Tomé. Junto a Polo está Anthony Knivet – além de tantos outros –, que ignorou o fato de os indígenas

referirem-se a um Topanuayapera, preferindo descartar o que não faria sentido para a cultura dominante.

Ao analisar escritos de Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, além de Antônio Ruiz de Montoya, este último do século XVII, Eliane D. Fleck constatou

> a efetiva importância dada ao mito de São Tomé, tanto para a exposição de inclinações favoráveis e das inaptidões naturais dos indígenas, quanto para a justificativa do êxito do projeto de civilização e de evangelização. A ativação de uma memória e a valorização dos ensinamentos da figura mitológica São Tomé – ou Pay Zumé – reforçaram – a um só tempo – a crença numa certa predestinação dos jesuítas e de uma predisposição dos indígenas ao Cristianismo. (FLECK, 2010, p. 81)

Para nós, a ativação de uma memória, conforme cita a historiadora, está no cerne da questão sobre a elaboração do mito de São Tomé. Como vimos, os vestígios do sobrenatural cristão são elementos fundamentais para, dentre outras coisas, manter viva uma epistemologia que admitia o maravilhoso e o integrava como parte comum da vida, respondendo a anseios diversos e variados pelo tempo histórico.

Além dos anseios elencados por Fleck, isto é, a predestinação jesuítica e a predisposição dos indígenas ao cristianismo, destacamos que o mito, como apontou Sérgio Buarque de Holanda (2010), também simplificou as dúvidas acerca de ter ocorrido ou não a evangelização universal e das demais proposições daí decorrentes. Os indígenas, como recorrentemente apontam nossas fontes, apenas teriam esquecido da inescapável verdade universal, ou, no limite, a teriam deformado. Daí que outro movimento seria possível: “vez admitida a pregação universal do Evangelho, tenderiam por força a alargar-se as possibilidades de guerra justa contra alguns povos primitivos, equiparados, agora, não a simples gentios, ignorantes da verdade revelada, mas aos apóstatas. (HOLANDA, 2010, p. 201). São Tomé, enfim, é bastante revelador da cosmogonia cristã e da maneira como esta utilizava-se do maravilhoso. Afinal, as marcas do sobrenatural e da verdade estão aí: não vê quem não quer! Mas, como analisaremos a seguir, as marcas do sobrenatural não apenas agenciam memórias que (re)encontram reminiscências num mundo tocado pelo divino. Elas também foram geradas durante o processo colonizatório, no calor do momento, notadamente por ações milagrosas.

As múltiplas funções que historicamente o cristianismo delegou ao milagre fazem dele condição *sine qua non* para constituição, expansão e manutenção da fé. Sem o milagre, o dilúvio não teria varrido o incontornável estado pecaminoso do homem, Moisés não teria escapado do Egito e a Virgem não carregaria em seu ventre o Salvador. Seu papel jamais deixou de ser

estrutural, seja pela atuação dos santos, capazes de mediar o poder divino de modo a torná-lo presente, seja pela simples memória dos milagres, mais comuns em tempos recentes, onde manifestações milagrosas tornaram-se menos comuns – ao menos no catolicismo.

Maior colaborador da fé – categoria cuja dificílima definição constrangia os clérigos da Idade Média –, o milagre atuaria em sua simplificação e demonstração, manifestando-se de diversas formas e para finalidades diversas:

> Os homens e as mulheres da Idade Média perscrutaram atentamente todos os sinais, desde os sinais naturais, entre os quais os cometas eram os mais importantes, até os mínimos acontecimentos extraordinários, ou antes excepcionais. Os milagres constituíram para os homens e mulheres da Idade Média um tipo de sinal, uma categoria de acontecimento que manifesta a existência de Deus mais do que tudo aquilo que os teólogos se esforçavam para pôr em sua cabeça sem grande sucesso. O milagre é o benefício extraordinário que um homem (ou uma mulher) recebe de Deus. [...] O Deus da Idade Média é um grande fazedor de milagres. (LE GOFF, 2020, p. 101-102).

Apesar disso, Le Goff (1994) fala ainda de certo cansaço que os medievais teriam em relação aos santos e que contribuiu com o esvaziamento do maravilhoso nos milagres. É que a aparição de um santo era precedida de um roteiro comum: já havia uma expectativa de que ele operaria milagres, minando a imprevisibilidade essencial característica do maravilhoso, a imprevisibilidade. No início da era moderna, esse excesso de santos e milagres já não teria a mesma aceitação – basta recordarmos de Giovan Battista Chiesa, o exorcista do Piemonte que no século XVII acabou processado pela Igreja, que foi analisado no clássico de Giovanni Levi (2000). É evidente, porém, que os milagres e o maravilhamento que suscitaram ainda estariam longe de esgotar-se, mantendo-se como poderosos sustentáculos da fé.

O Novo Mundo, que lembrava o paraíso e dava impressão de ter sido pisado por São Tomé, carecia, porém, daquele arcabouço mítico que colaborava com a afirmação da fé e com a rememoração do poder divino. Não havia nenhum Santiago de Compostela, nenhum santo, nenhuma relíquia. Em seu *Diálogos sobre a conversão do gentio*, o padre Manuel da Nóbrega expôs, através do fictício personagem Mateus Nogueira, as preocupações que os jesuítas possuíam acerca de uma evangelização sem o recurso desse tecido mítico-histórico:

> Vede vós o que tinha um dos apóstolos de Cristo, que converteram o mundo, e por aí vos regereis. Primeiramente tinham muito espírito, tanto que ardiam, de dentro, do fogo do Espírito Santo, porque doutra maneira como há de atear fogo divino em o coração de um gentio o que tem o seu um caramelo? Há de ter muita fé, confiando muito em Deus e desconfiando muito de si; há de ter graça de falar muito bem a língua; há de ter virtude para fazer milagres quando cumprir, e outras graças muitas, que tinham os que converteram gente, e sem isto não tenho ouvido que ninguém se

> convertesse. E vós quereis converter sem nada disto, e que de graça sejam logo todos santos? Esse seria o maior milagre do mundo. (NÓBREGA, 2017, p. 220-221)

A "solução" apresentada nos *Diálogos* foi manter a perseverança jesuítica na luta pelas almas, já que, nalgum momento, Deus optaria por inserir em sua forja o ferro frio que seriam os indígenas. Pode-se dizer que, em grande parte, os milagres manifestaram esse calor divino, atuando pela conversão dos povos indígenas. Os padres da Companhia, afinal, certamente foram os maiores promotores e testemunhas de milagres no primeiro século de colonização. Em sua dissertação de mestrado, Lucas de Almeida Semeão (2020) trata de milagres relatados entre os séculos XVI e XVIII, destacando que seriam quatro os tipos mais frequentes nas fontes: milagres de "cura", isto é, dádivas que restabeleciam a saúde dos fiéis; de "salvação", que ajudavam os colonos em momentos inoportunos, milagres de "castigo", que beneficiavam os cristãos em detrimento dos infiéis, e, ainda, o que chama de "milagres de enunciação", relacionados à demonstração do admirável poder divino, caso das pegadas de São Tomé, referidas há pouco. Os jesuítas, ao menos no primeiro século, possuíam o quase monopólio dessas categorias.

Os milagres descritos pelos padres possuíam evidente efeito edificante, ainda que não se deva reduzi-los à edificação – tampouco a natureza das próprias cartas. Como assevera Fernando Torres Londoño (2002, p. 29), as cartas carregam pressupostos inacianos cuja abrangência supera o edificante, compreendendo diversos sentidos. Os jesuítas expunham em seus escritos dúvidas e reflexões sobre como alcançar suas finalidades evangelizadoras, de modo que "as cartas constituíam [...] um espaço de tensão, de negociação, de recuos e principalmente de ação" (LONDOÑO 2002, p. 29-30). Nessa perspectiva, os milagres descritos nas cartas também respondiam a propósitos diversos, atuando na evangelização e noutros segmentos da vida colonial, como passaremos a observar.

Os milagres de cura eram os mais comuns ao longo de toda a era colonial, como afirma Semeão (2010, p. 51). De fato, as narrativas de milagres mais frequentes nos escritos jesuíticos eram aquelas de curas, ainda que, como veremos logo mais, relatos de viagem escritos por leigos adotaram predileção por um milagre de outra natureza. Os beneficiários dos milagres de cura foram usualmente os indígenas que optaram por recorrer a Cristo nos momentos mais cruciais, muitos dos quais foram agraciados após terem optado por receber o batismo. Sabe-se como as doenças europeias atingiram fortemente aqueles que não possuíam um sistema imunológico que pudesse oferecer segurança a invasões de microorganismos. Sabe-se,

igualmente, que os xamãs atribuíram o alto número de mortos em suas povoações ao batismo, o que muito espantou os jesuítas e gerou repetidos comentários furiosos. Em 1560, o padre Ruy Pereira[33] remete às ações do governador-geral Mem de Sá, que determinou punir no tronco aqueles que ousassem estorvar os caminhos do batismo. Desde então, os indígenas teriam passado a ter medo da punição, fazendo aquilo que os padres lhes orientavam e pedindo pelo batismo na hora da morte: "E alguns, si escapam da doença *(posto que são mui raros), dizem maravilhas do bautismo.*" (PEREIRA, 1988, p. 286, grifo nosso). As considerações do jesuíta são reveladoras em dois aspectos. Primeiro, porque admite a raridade da salvação, sendo o milagre do batismo bastante restrito em termos absolutos. Segundo, e mais importante, porque indica um maravilhoso gerado essencialmente pelo amparo do poder e da repressão:

> E quererá Deus que se apagará de todo a opinião que antre o Gentio havia, scilicet: que o bautismo matava, e já agora muitas vezes parece que caem no vicio contrairo, por que a muitos perguntando-lhe, quando nos pedem o bautismo, qual é causa por que nol-o pedem? dizem que para viverem muito e sararem. E estes que saram despois do bautismo vivem tão bem que parece ver-se em sua conversão a obra que Deus, mediante o bautismo, nelles obrou. (PEREIRA, 1988, p. 286)

O maravilhoso e o milagroso, neste caso, brotam de um processo que se inicia por práticas repressivas sucedidas pelo autoconvencimento dos padres de que os raros indígenas curados receberam uma dádiva divina. Resta aos jesuítas, então, convencer os demais daquilo sobre o que já estavam convencidos. Sem a repressão, teria sido possível que os indígenas em questão dissessem "maravilhas do bautismo"? Seja como for, há também casos em que a repressão não era necessária e a crença do milagre pôde surgir de forma mais autônoma. O padre Antonio Blasquez,[34] em carta de 1558, trata de um acontecimento numa igreja de Nossa Senhora, em Salvador. Certo índio, que sempre relutou em batizar seu filho pequeno, acaba cedendo diante do estado moribundo em que o filho encontrava-se, levando-o à igreja e encaminhando-o aos padres, que então o batizaram: "foi Nosso Senhor servido que logo tivesse saude, com o que o pae ficou muito alegre e teve grande credito em o que lhe pregavam acerca disto e assim o declarava a muitos" (BLASQUEZ, 1988b, p. 209).

O batismo também esteve associado a situações onde o fervor da fé concedeu saúde temporária àqueles que já não poderiam tê-la. José de Anchieta fala de um indígena muito velho, que o padre pensou já passar dos 130 anos, situação que nos permite retomar o tema da

[33] No compilado *Cartas Avulsas (1550-1568)*. Ver nota 22.
[34] No compilado *Cartas Avulsas (1550-1568)*. Ver nota 22.

longevidade, mas, agora associado a outro contexto e finalidade. Tendo passado uma vida em pecado, ao velho foi oferecido o arrependimento e as águas do batismo para que o reino dos céus se tornasse acessível. Antes disso, entretanto, teria de aprender sobre os temas essenciais do maravilhoso cristão em repetidas visitas, o que o homem aceitou muito alegremente. Assim, Anchieta falou da Criação, do Espírito Santo, do mistério da encarnação e da ressurreição, além do Apocalipse, ao que ouvia admirado e lembrava-se de tudo sempre quando perguntado, o que espantou o jesuíta: "não me recordo, entre muitos que se têm instruído pequenos e grandes, ter achado tal disposição e prontidão como neste velho." (ANCHIETA, 1933, p. 190). Finalizada a catequese, o velho arrependeu-se de ter levado a vida que levava e foi caminhando à igreja para o batismo, chegando a subir um monte com a ajuda de seus netos, "assás áspero para aquela idade; mas o grande ardor da sua alma dava forças aos membros já desfalecidos." (ibid, p. 191). Tendo recebido os sacramentos, o homem chorou, e, ao tornar a sua casa, lá continuou chorando, revelando ao padre que suas lágrimas se davam porque abriam-se a ele as portas do céu diferente de seus antepassados, que não teriam tido a mesma sorte que ele. O jesuíta, então, finaliza sua narração da seguinte maneira:

> Maravilhas são estas que sabe fazer a suma bondade de Nosso Senhor com seus escolhidos, tornando este de tanta velhice á infância e inocência do batismo, e em tempo que já ele parecia mais menino que velho, sem ter ocupação interior nem exterior alguma, pelo que esta, que tão necessária lhe era, tanto se lhe imprimiu no coração. Pouco tempo pode viver naturalmente, e parece-nos que Deus não lhe dilatava a vida senão até chegá-lo a esta hora, em que recebesse a vida de graça, para ser participante da eterna. A Deus seja dada a glória por tudo. (ANCHIETA, 1933, p. 191-192)

O caso edificante revela a variedade dos poderes sobrenaturais do batismo, bem como a maneira como os irmãos da Companhia compreenderam o propósito de vida de alguns indígenas. Afinal, algumas vidas seriam reduzidas à espera da salvação dada por Deus com intermédio dos jesuítas. É claro que estes se importavam, antes de tudo, com batismo porque viam nele a possibilidade de salvação – o que os milagres pareciam confirmar. O maravilhoso miraculoso, por certo, não atuava apenas para facilitar a conversão dos indígenas, que passavam a se convencer dos poderes do batismo, mas também para enrijecer ainda mais uma alteridade opaca, reiterando o divino – leia-se maravilhoso – propósito a que serviam os jesuítas.

Mas não é só do batismo que os milagres eram feitos. Há casos bem mais simples, como, por exemplo, o de uma certa mulher que, ao trabalhar em dia santo, foi acometida de uma súbita dor de barriga, solicitando então a um padre que rezasse pedindo misericórdia a ela,

"e logo ficou curada naquelle mesmo instante." (NAVARRO, 1988a, p. 76).[35] Há, porém, alguns mais complexos, como a famosa fonte milagrosa da casa de Nossa Senhora d'Ajuda, no atual município de Arraial d'Ajuda, próximo ao atual Porto Seguro. Muito citada, sobretudo entre os jesuítas, a origem da fonte acomoda várias versões, apesar do essencial manter-se inalterado. O padre Vicente Rodrigues (1988b, p. 145), fala de dois padres que estavam fundando uma casa, mas foram acometidos de sede e desejaram uma fonte para ali beber. Deus, então, respondeu a seus anseios: "Quiz Deus que neste comenos cahiu um monte e com o abrir da terra se abriu a mais fermosa fonte que agora ha naquella terra" (Ibid., p. 145). Para o padre Ambrosio Pires,[36] em carta de 1555, não seriam dois homens, mas um, e o motivo pelo qual a fonte surgiu nada tinha a ver com a sede. Segundo ele, a fonte, "muito amada" de Manoel da Nóbrega, brotou quando um homem, ao edificar uma igreja, estava a cortar uma árvore e, tendo sido bem sucedido em seu labor, a terra "alevantou-se" e a fonte brotou no lugar em que a árvore estava plantada: "bebendo da qual varios enfermos saráram e todos sem mais se curam. Si isto houvesse acontecido em outro logar, tornava-se objecto de grande devoção, qual outra Guadalupes" (PIRES, 1988, p. 167).

Encarecido de um local de peregrinação, agora o Brasil ganhava um protótipo promissor. Em finais do século, o padre Francisco Soares dá mostras de uma veneração bastante consolidada, descrevendo uma longa série de milagres que a fonte teria realizado instantaneamente quando os sujeitos lavavam-se com suas águas, mesmo se as águas fossem armazenadas e levadas ao doente. Dentre o repertório de curas, há por picada de cobra, câmaras de sangue (disenteria), crianças que "nascem quebradas" (portando defeitos congênitos), problemas de visão, verrugas nas mãos, dentre outras doenças. Quem desacreditava do poder da fonte, danava-se: "sararão 4 q' estauaõ pª espirar e huã q' naõ quis q' se lhe puz esse morreo" (SOARES, 1966, p. 39). A bem da verdade, a milagrosa fonte não provia apenas a cura de sujeitos doentes e moribundos, podendo também responder a agressões a seu local abençoado:

> Hũ homẽ pos fogo a huã Roça jũto de N.Sª e o jrmitaõ lhe disse q' o naõ puzeçe e foi taõ grãde q' chegou a queimar huã pouca de palma q' he como poluora mas apagouçe logo e no mesmo t'po q' o Hermitaõ apagou a palma se asendeo a casa do homẽ em S. Amaro dahi meja legoa e naõ lhe deixou nada e aos vezinhosnaõ fez nada. (Soares, 1966, p. 39)

[35] No compilado *Cartas Avulsas (1550-1568)*. Ver nota 22.
[36] No compilado *Cartas Avulsas (1550-1568)*. Ver nota 22.

Os milagres de castigo também eram frequentes, sendo destinados àqueles que haviam se atrevido a estorvar as obras dos vassalos de Deus, ou, melhor seria dizer, do Deus católico. Batalhas entre católicos e protestantes, afinal, motivaram milagres para auxiliar os primeiros em detrimento dos últimos, segundo narrativas lusitanas. Em 1560, Manuel da Nóbrega narra em carta um episódio que teria ocorrido numa derradeira batalha contra os franceses assentados no Rio de Janeiro. Tratando da investida que o governador-geral Mem de Sá teria feito contra a França Antártica através de uma armada, discorre que os capitães estavam descontentes com o governador, impondo dificuldades à expedição.

Foi assim que Deus teria concedido duas dádivas aos divididos e atribulados portugueses. A primeira foi conceder graça a Mém de Sá, que, com sua prudência, conseguiu manter os capitães unidos para o ataque. “A segunda maravilha de nosso senhor” (NÓBREGA, 2017, p. 312) foi ter dado uma vitória milagrosa aos portugueses. Estes, após dois dias de combate, encontravam-se desalentados e com pouca munição, já prontos para a retirada da batalha. Foi quando “mostrou então Nosso Senhor sua misericórdia e deu tão grande medo nos franceses e nos índios eles estavam que se acolheram da fortaleza e fugiram todos deixando o que tinham sem o poderem levar.” (ibid, p. 312). O jesuíta, logo após, se refere às intenções dos hereges de Calvino, apontando que queriam semear suas heresias pelo gentio. Mas a explicação de Nóbrega para o milagre é significativa, e não parece envolver tão diretamente o protestantismo. Segundo ele, Nicolas Durand de Villegagnon, comandante da tentativa de colonização francesa, ameaçava “se confederar com o turco” (ibid, p. 313), isto é, Solimão, o Magnífico, sultão do império otomano, caso o rei da França não lhe favorecesse para obter a terra do Brasil. Villegagnon ofereceria a Solimão a França Antártica , que passaria a ser um estaleiro turco, sendo que poderiam se utilizar da abundante madeira para a confecção de navios, de modo a constranger os europeus em seus negócios da Índia. Nóbrega então conclui:

> o Senhor olhou do alto tanta maldade, e houve misericórdia da terra e de tanta perdição de almas *et mentita est iniquitassibi* [e a iniquidade mentiu contra si. Salmos 26:12], e desfez-lhe o ninho e deu sua fortaleza em mãos dos portugueses, a qual se destruiu que dela se podia derrubar, por não ter o governador gente para logo povoar e fortificar como convinha. (NÓBREGA, 2017, p. 313)

Sabe-se que Villegagnon foi vigorosamente criticado pela maneira como conduziu a instalação da França Antártica, o que transparece, sobretudo, na narrativa de Jean de Léry. Entre os próprios franceses, havia uma disputa religiosa transplantada da Europa e na qual Villegagnon estava no centro. Mas importa-nos saber que a associação feita por Manuel da

Nóbrega não era incomum. Desde a Idade Média, o argumento do conluio com muçulmanos foi ocasionalmente utilizado para deslegitimar adversários políticos e/ou grupos minoritários, como os judeus (GINZBURG, 2012). Para Nóbrega, os franceses da França Antártica eram de tal maneira heréticos que estariam dispostos à apostasia, destruindo inclusive as expectativas de salvação das almas pelos cristãos. Diante disso, é claro, Deus teria de agir.

Há outra casta bastante comum de punidos por Deus: os indígenas. Em 1562, conta Leonardo do Valle que alguns cristãos deram entrada no sertão em busca de ouro, mas foram atacados por indígenas hostis chamados Tupiguaem (etnia Tupiguaés). Diante do ataque, os cristãos em apuros abandonaram seus pertences para que pudessem fugir, sendo bem sucedidos à exceção de dois, pois um morreu e o outro foi capturado. Dentre os pertences deixados, estaria uma caixa que abrigava um poderoso crucifixo que miraculosamente salvou o português cativo. Eis o porquê:

> foram umàs velhas pera o tirar da caixa para os seus lhe quebrarem a cabeça a seu modo e supitamentecahiram mortas, e irando-se alguns mancebos valentes disto, tomaram seus arcos e frechas pera ás frechadas o matarem, e querendo o pôr por obra, aconteceu-lhe o mesmo que ás outros. Quererá Nosso Senhor que desta offensa sua nasça ainda algum proveito e lume pera salvação daquella cega gente, si em algum tempo lhe for pregada a palavra divina (VALLE, 1988b, p. 391)

O proveito, continua o padre, já estaria acontecendo, pois recebeu informações de que, um ano após o narrado, o tal crucifixo estaria intacto juntamente com o cristão, indicando que os indígenas, por ele os ter tomado como tão ignorantes e sem semelhança humana, viram na cruz “alguma grande cousa, pois ninguem o podia matar com espada nem frecha, e elle, sem se mover, matava a quem queria, e é de crer que o Christão não escapara de ser comido si o medo que tinham á imagem de Christo os não estorvára” (Ibid, p. 392). A punição divina, desta forma, não servia apenas para salvar aos cristãos, mas, estranhamente, também aos próprios indígenas, que agora reconhecendo o poder de Deus teriam chances de se salvarem.

Era comum que milagres de punição estivessem ligados aos de salvação, já que se punia para salvar, mas uma coisa não necessariamente dependia da outra. Num Brasil hostil aos europeus, com formações naturais de difícil transposição, povoadas de feras e índios antropófagos, os milagres de salvação fizeram-se necessários para livrar europeus de eventuais apuros. Diferentemente dos outros tipos de milagres, que encontravam fecundidade nos relatos de jesuítas, os milagres de salvação eram mais comuns em relatos escritos por leigos ou sobre eles, sendo beneficiários usualmente os próprios narradores. Navegando o rio Amazonas em

busca da cidade imaginária de Canela, o frei espanhol Gaspar de Carvajal narra a expedição que Francisco de Orellana comandou em 1542. Navegando pelo vasto rio, os expedicionários encontraram toda sorte de dificuldades: perderam sua localização, encontraram índios hostis, suas embarcações foram criticamente danificadas, a fome os acometeu, vários morreram, dentre outras situações extremas. Os momentos em que conseguiam escapar do que parecia lhes encaminhar à morte facilmente foram interpretados como sendo milagrosos:

> ali sucedeu um caso que eu não ousaria escrever se não tivesse do mesmo tantas testemunhas, ali presentes: aquele companheiro, que dirigiu a construção cio bergantim, deu um tiro ele balhesta numa. ave que estava em uma árvore junto do rio, e saltou a noz da caixa e caiu na água. Outro companheiro, chamado Contreras, lançou um anzol no rio com uma vara e tirou um peixe de cinco palmos. Como o peixe era grande e o anzol pequeno, foi preciso tirá-lo com cautela. Aberto o peixe, em seu bucho se encontrou a nóz da balhesta, que poude assim ser reparada, o que nos foi depois de muita utilídade porque, depois de Deus, as balhestas nos salvaram as vidas. (CARVAJAL, 1941, p. 36-37)

Diversos são os momentos em que Carvajal dá crédito a Deus por suas milagrosas intervenções. Mas o escrito que talvez seja o mais representativo dos milagres de salvação é a narrativa de viagem do alemão Hans Staden.[37] O teor da obra já é evidenciado no prefácio da obra, escrito por Johann Dryander e dirigido aos leitores:

> [Hans Staden] não se deixa levar pela busca da fama e pelas vaidades mundanas; ao contrário, quer unicamente servir à honra de Deus e testemunhar a gratidão pela graça recebida de sua libertação. Seu maior desejo é divulgar esta história de forma que qualquer um possa ver quão clemente foi Deus Nosso Senhor ao proteger, contra todas as evidências, Hans Staden de tantos perigos, quando este teve de lhe pedir ajuda, e como Ele lhe permitiu retornar a Hessen, sua pátria amada (DRYANDER, 2019, p. 19-20).

A obra *Duas viagens* muito contribuiu para a produção de um imaginário sobre selvagens canibais, mas também reforçou a legitimidade divina na colonização da América pelos europeus, uma vez que abraça o providencialismo cristão e admite a constante intervenção de Deus no salvamento do herói cristão nos momentos mais inoportunos, desde que o herói, em sua fervorosa fé, clame por Ele. O suporte divino já começa antes mesmo da chegada ao Brasil,

[37] Hans Staden nasceu por volta de 1520, em Homberg, na província prussiana de Hesse-Nassau. Foi artilheiro em viagens ao Brasil, a primeira iniciada em 1547, onde lutou ao lado dos portugueses contra os franceses em Pernambuco. A segunda ocorreu dois anos depois em busca de ouro no Rio da Prata, mas acabou naufragando no litoral de São Vicente e se envolveu em guerras, novamente ao lado dos portugueses, contra os tupinambás. Foi capturado por estes e considerado português, mas conseguiu manipular os indígenas para que não fosse comido, conseguindo escapar alguns meses depois. Retornou a Europa em 1550 e em 1557 publicou em Frankfurt o *Duas Viagens ao Brasil*, composto de duas partes referentes as suas viagens. A primeira trata das viagens a Pernambuco e São Vicente, enquanto que a segunda trata detalhadamente de sua experiência com os tupinambás. A obra obteve enorme sucesso, tendo recebido ilustrações já na primeira edição e ganhado, em 1592, outra edição com ilustrações de Theodore de Bry. Estima-se que, desde o século XVI, mais de 50 edições foram publicadas em alemão, latim, flamengo, holandês, francês e inglês (VAINFAS, 2001).

no perigoso caminho do oceano. Atormentados por fortes tempestades, Staden avista ao longe luzes como jamais havia visto, os famosos fogos de Santelmo. Comum na rotina dos navegadores, os fogos são um fenômeno eletroluminescente natural, tido pelos marinheiros como prenúncio de melhora do tempo, sinal divino que visava acalmá-los. É o que foi dito para Hans Staden, que confirmou a veracidade da lenda: “Com o raiar do dia o tempo melhorou, e um vento favorável soprava. Concluímos que as luzes deviam significar um milagre divino.” (STADEN, 2019, p. 35). Mas o momento em que o viajante mais precisaria de milagres foi, evidentemente, enquanto esteve cativo dos Tupinambá, que o teriam confundido com um português e o ameaçado, constantemente, de comê-lo.

A cada ameaça, Staden insistentemente clama por salvação, rogando a Deus que o leve de volta para casa ou que elimine sua vida antes que os índios pudessem fazê-lo. Mas mesmo em situações em que o oposto parece ocorrer, isto é, que sua situação parece piorar, como quando tentou fugir em direção a um navio francês, cujos tripulantes se recusaram a acolhê-lo por receio de se indisporem com os Tupinambá, Staden aceita prontamente sua condição e se mantém resiliente: “vejo agora que é a vontade de Deus que eu fique ainda mais tempo em minha desgraça.” (STADEN, 2019, p. 102). Aliás, após retornar ao velho mundo, o alemão relata que os franceses que lhe teriam negado ajuda ainda não haviam voltado, mesmo passados três meses da previsão do retorno, o que mais confirmava como Deus estaria do seu lado: “Cedo ou tarde vem o castigo, pois Deus, Senhor dos céus, manifestamente teve compaixão pelas minhas súplicas!” (ibid, p. 125).

Significando sua experiência aterrorizante em termos sobrenaturais, manteve-se atento aos sinais do divino e, sobretudo, ao modo como os indígenas os interpretavam. Assim, convence a si e a seus amos (pode-se dizer que também a seus leitores) que era um protegido e que seria devidamente defendido quando fosse necessário. Uma dessas proteções ocorre quando Staden é levado pelos Tupinambá a uma batalha contra os Tupiniquim. Navegando em direção à terra dos inimigos, uma “tenebrosa nuvem negra” (ibid, p. 66) formou-se atrás da armada indígena, causando-lhes grande medo. Diante do perigo iminente, pediram a Hans Staden que falasse com seu deus de modo a escaparem da tempestade, o que foi atendido:

> Ó todo-poderoso, Senhor do Céu e da Terra, que ouviste e ajudaste desde a aurora da humanidade, quando implorado teu nome. Mostra aos descrentes tua misericórdia. Faze-me saber se ainda estás comigo. Mostra aos selvagens pagãos que não sabem nada de ti que tu, meu Senhor, ouviste minha prece. (STADEN, 2019, p. 67).

A nuvem, então, subitamente desapareceu, e os indígenas puderam seguir seu percurso. Acontecimento semelhante teria ocorrido noutra ocasião, no capítulo intitulado *como Deus todo-poderoso fez um milagre*. Hans Staden teria confeccionado uma cruz com troncos grossos, a quem se dirigia frequentemente para orações, orientando os indígenas a não arrancá-la sob o risco de despertarem a ira divina. Certa feita, uma índia teria removido a cruz e presenteado a seu marido, que a teria usado para quebrar conchas. À contrariedade de Staden e de Deus diante da remoção da cruz, sucedeu-se uma chuva que persistiria por vários dias. Temerosos de que a chuva pudesse destruir as expectativas de plantio, os Tupinambá pediram mais uma vez a Staden que falasse com seu deus. O cativo, então, exortou os indígenas a levantarem uma nova cruz, o que foi feito: "Quando ficou pronta, o tempo ficou bom de uma hora para outra, apesar de ter estado péssimo de manhã. Todos ficaram admirados e acreditaram que o meu Deus fazia o que eu queria." (STADEN, 2019, p. 114). O caso rendeu uma ilustração já na primeira edição das *Duas Viagens* (fig. 11).

Figura 11 - Deus altera o clima em favor de Hans Staden (gravura, s. XVI)

Fonte: Staden (1557)

Teria havido, ainda, um terceiro milagre envolvendo mudanças climáticas repentinas. Staden relata que durante uma pescaria, os indígenas foram importunados por uma tempestade, o que os teria levado a pedir que ele falasse novamente com seu Deus, o que fez em seguida:

> As palavras me tocaram, e pedi ao Senhor, de todo o coração, que me mostrasse seu poder, pois os selvagens exigiam de mim que o mostrasse, para que vissem como o meu Deus sempre estava do meu lado. Quando terminei a oração, o vento veio a toda velocidade com a chuva, e choveu aproximadamente até seis passos de nós. Mas lá onde estávamos ficou seco, de modo que Paraguá disse: "Agora vejo que você falou com o teu Deus". E então pescamos mais alguns peixes. Ao retornarmos para a cabana, ambos contaram que eu tinha falado com o meu Deus e o que sucedeu depois. Os outros selvagens ficaram admirados. (STADEN, 2019, p. 115)

Em sua *A conquista da América: a questão do outro*, Tzvetan Todorov explica como os espanhóis de Hernán Cortés apropriaram-se de elementos simbólicos da cosmogonia asteca de modo a articulá-los a seus próprios interesses de conquista. Pode-se dizer que, com Hans Staden, o processo é quase o inverso, uma vez que faz largo uso do maravilhoso cristão para habilmente convencer os Tupinambá a não comê-lo. Toda sorte de infortúnios que acometia os indígenas era atribuída à cólera divina, uma aposta arriscada, caso Deus não respondesse às chamadas de Staden. É provável que tal fórmula se esgotaria quando o protegido deixasse de ser agraciado com eventos ocasionais. Seja como for, o alemão conseguiu postergar seu assassínio por nove meses até conseguir fugir, constituindo-se numa aventura bastante singular e espetacular, sendo ela, por si mesma, uma maravilha. Deve-se notar ainda a quase completa ausência do diabo nas *Duas viagens*, outro aspecto bastante singular de sua obra. Diferente do que faziam os jesuítas, Staden não se utiliza do maravilhoso diabólico nem para tentar impor medo aos nativos, nem para reduzir os sistemas culturais dos Tupinambá a produtos do demônio, o que acabaria fazendo de sua experiência fundamentalmente o palco de uma luta entre Deus e o diabo, onde o indivíduo seria mero coadjuvante. Para salvar-se dos nativos e significar sua experiência para os europeus, Hans Staden, um mercenário em busca de boas oportunidades na América, conta tão somente com sua fervorosa fé individual, reconhecida e recompensada por Deus. Trata-se de tema muito agradável às regiões protestantes de onde viera, e, na realidade, para todas os reformistas. *Duas Viagens*, afinal, se tornou um dos mais bem sucedidos livros de viagens do século XVI, cujo sucesso conservou-se ao longo do século XVII (ADAMS, 1983).

Como vimos, o maravilhoso cristão impulsionou cronistas à busca de marcas do divino, sejam aquelas produzidas em tempos imemoriais, sejam as que ocorreram durante o processo colonizatório. Mas Deus não estaria completo sem a figura do diabo, responsável por

conjugar os medos e incertezas dos colonos. Como veremos na sequência, crescia a consciência entre eles de que, se a terra em que pisavam não era um paraíso, bem poderia ser um inferno.

## 2.3 “Guerra ao demônio”, indígenas e colonos

Durante a baixa Idade Média, a figura de satã compreendia diversas funções, dentre as quais a caracterização de um outro ameaçador a quem se queria destruir ou repelir a regiões inacessíveis. O outro interno que, frequentemente, foi associado ao diabo foi composto de heréticos, bruxas, judeus, prostitutas, homossexuais e leprosos (RICHARDS, 1993). O outro externo é sobretudo o muçulmano, cuja *umma*, a comunidade mundial islâmica, faz dos cristãos uma minoria em termos populacionais. Além deles, há um Oriente onde não raro encontra-se o diabo. Marco Polo e Jean de Mandeville insistentemente referem-se a práticas culturais de povos distantes como idolatrias ou feitiçarias diabólicas, e nem mesmo descrições fenotípicas escapam: “se vos aparecessem em outro país, julgaríeis ver o diabo”, afirma Marco Polo (1985, p. 229) sobre os habitantes negros de Zanzibar. Ambos os viajantes tratam de um dos mais famosos mitos medievais, a história de Gog e Magog. Para Mandeville, é um povo de judeus descendentes das dez linhagens que habitavam o único lugar do mundo onde residem permanentemente os judeus. Na versão do viajante, Alexandre, o Grande teria repelido os numerosos judeus a uma localidade, rogando a Deus que os encerrasse lá. Assim, altíssimas montanhas fecharam-se, impedindo a saída dos judeus ou a entrada de outros povos. Reza a lenda que, no juízo final, os inimigos de Cristo se libertarão:

> dizem que sairão em tempos do Anticristo e que levarão a cabo uma grande matança de cristãos, por isso, todos os judeus que vivem em qualquer outra parte do mundo aprendem hebreu, com a esperança de que, quando aqueles das montanhas do Cáspio saírem, possam entendê-los e conduzi-los à cristandade para destruírem os cristãos. Isso porque os judeus dizem que sabem bem, por suas profecias, que os judeus do Cáspio sairão e se espalharão por todo o mundo, e que manterão os cristãos sob seu jugo tanto tempo quanto estiveram antes sob o domínio destes. (MANDEVILLE, 2007, p. 227)

Se, para Mandeville, Gog e Magog eram judeus, para Marco Polo, seriam muçulmanos: “há também ali idólatras em grande número e homens que adoram a Maomé. Há nela, umas terras a que chamam Gog e Magog, e a gente dessas terras é idólatra e maometana” (POLO, 1985, p. 104). A lenda é reveladora de uma percepção da alteridade que elege um outro ameaçador que, como o diabo, é um inimigo sempre à espreita, um entrave para o ideal de

evangelização mundial e salvamento das almas. Inimigos diabólicos que impedem a salvação: elementos dos mais importantes na constituição dos medos europeus.

Mas o medo de inimigos internos e externos não poderia ser sustentado caso as ameaças não parecessem tão assustadoras. Daí que todo um imaginário sobre os poderes do diabo e de seus sequazes é produzido. Poderes que, no fim, fazem dos cristãos insignificantes, sendo o recurso a Deus o único possível para vencer as investidas de Satã – além, claro, do ataque a grupos que são tidos como diabólicos. Dentre seus terríveis poderes, pode provocar catástrofes "naturais", tentar os homens através de sonhos e aparições, ou somente suscitando maus pensamentos, pode possuir o corpo de alguma vítima, aparecer na boca de maus conselheiros, produzir ilusões, alterar o clima, provocar levitações, transformar-se em animal ou até mesmo reproduzir os traços de Jesus ou da Virgem, destruir colheitas, provocar doenças, além de invadir a cama de homens e mulheres através de demônios íncubos e súcubos (BASCHET, 2017). O diabo é o grande enganador, a constante tentação que faz dele o deus deste mundo (2 Coríntios 4:4), podendo estar na comida, nas relações sexuais, no dinheiro, enfim, em qualquer âmbito da vida cotidiana.

Essas considerações sobre o vasto poder do maligno obviamente não foram produzidas de uma hora para outra. Entre os séculos XIII e XIV, ressalta Delumeau (2009) que uma importante reflexão demonológica manifestou-se na igreja. A Escolástica começaria a sistematizar melhor os conhecimentos sobre o inimigo do homem, esforçando-se para compreender e definir possessões, a invocação de demônios, os sabás, a magia e os sortilégios. Até então, o diabo era ameaçador, mas ainda não alcançaria a terrível magnitude que alcançou no período moderno. Os tormentos que a fome, a peste, as heresias, as guerras e o cisma da Igreja impuseram no coração dos homens e mulheres do século XIV provocaram uma avalanche de imagens infernais e da robusta ideia de que o diabo armava inúmeras armadilhas e tentações astuciosas para levar os homens consigo. Inserido naquela atmosfera de pessimismo a que nos referimos noutro momento, o diabo ganha uma poderosa força nunca antes vista:

> A emergência da modernidade em nossa Europa ocidental foi acompanhada de um inacreditável medo do diabo. A Renascença herda 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)

Dois fatores potencializaram o poder do diabo, segundo Delumeau: a crença no fim do mundo iminente e a propagação de imagens demoníacas através da imprensa. Basta lembrarmos

de uma iconografia que explicita um *Triunfo da Morte* (c. 1562), como em Pieter Bruegel, ou das imagens infernais do *Cristo no Limbo* (c. 1575) pintado por um seguidor de Hieronymus Bosch. Lembremos também da vigorosa caça às bruxas, das investidas diabólicas de Loudon e Salém, e da própria Reforma, em que Martinho Lutero "a cada vez que se chocava contra um obstáculo, combatia um adversário ou uma instituição, tinha a certeza de reencontrar o diabo." (ibid, p. 362). As circunstâncias para a eleição de um novo outro diabólico estavam formadas, e não demoraria para que esse outro fosse encontrado no Novo Mundo.

As imagens edênicas sobre o Brasil desde cedo conviveram com imagens infernais. Em meio ao deslumbramento da natureza, Américo Vespúcio logo percebe que o paraíso não poderia estar lá. Ao deparar-se com indígenas belicosos e antropófagos, o navegador logo nota a presença do inimigo: "em certas épocas, quando lhes vem uma fúria diabólica, convidam os parentes e o povo e os põem diante, isto é, a mãe com todos os filhos que dela têm e, com certas cerimônias, os matam a flechadas e os comem." (VESPÚCIO, 2013, p. 83). Na realidade, Américo estava menos impressionado com a antropofagia que com o motivo pelo qual os indígenas guerreavam e comiam seus contrários:

> O que mais me maravilhou nessas suas guerras e crueldade é que não pude saber deles por que fazem guerra uns aos outros, pois que não têm bens próprios nem domínio de impérios ou reinos, nem sabem que coisa seja cobiça, isto é, riquezas ou cupidez de reinar, o que me parece ser a causa das guerras ou de todo ato desordenado. Quando lhes pedimos que dissessem a causa, não sabiam dar outra razão, salvo que dizem que há muito tempo começou entre eles essa maldição e querem vingar a morte de seus pais antepassados. Em conclusão, é coisa bestial. (VESPÚCIO, 2013, p. 83)

Tendo descartado o pecado da avareza para explicar as constantes guerras, teve de contentar-se com a única explicação de que dispôs. A ira, que acomete os indígenas de uma fúria diabólica, só poderia vir do inferno. É a mesma impressão que tem o padre Leonardo Nunes,[38] que vivenciou na própria pele a fúria do gentio:

> Neste tempo os Indios não nos davam espaço nenhum, seguindo-nos e accommettendo-nos por todas as partes, e certo que pareciam diabos: todos andavam nús, como elles todos costumam, delles tintos de negro, outros de vermelho, outros cheios de pennas, e não cessavam de atirar frechadas, com grande grita, e outros tangiam nos busios, com que fazem alarde em suas guerras que parecia o mesmo Inferno (NUNES, 1988, p. 86)

É evidente que Nunes estivera numa posição de inferioridade, mobilizando quase que naturalmente imagens infernais ao acessar a traumática lembrança. Mas as impressões não

[38] No compilado *Cartas Avulsas (1550-1568)*. Ver nota 22.

deixavam dúvidas: os europeus haviam pisado num domínio onde o diabo reinava absoluto. É o que o padre Antonio Pires[39] admite, queixoso dos feiticeiros que visavam impedir o batismo: "Mas Satanaz que nesta terra tanto reina, ordenou e ensinou aos feiticeiros muitas mentiras e enganos para impedir o bem das almas" (PIRES, 1988, p. 104). Pero de Magalhães Gândavo tenta alterar o jogo de forças começando pela mudança do próprio nome infernal da terra:

> Mas para que nesta parte magoemos ao Demônio, que tanto trabalhou e trabalha por extinguir a memória a Santa Cruz e desterra-lá dos corações dos homens, mediante a qual somos redimidos e livrados do poder de sua tirania, tornemos-lhe a restituir seu nome e chamemos-lhe Província de Santa Cruz, como em princípio [...] porque na verdade mais é destinar, e melhor é nos ouvidos da gente Cristã o nome de um pau em que se obrou o mistério de nossa redenção que outro que não serve de mais que de tingir panos ou cousas semelhantes. (GANDAVO, 2008a, p. 67)

O Brasil e sua referência à brasa e à tintura vermelha não pareciam caber bem numa terra que precisava de evangelização. [40] Ao menos nesse aspecto, ganhou Satanás, articulado na avareza dos que aqui vieram para enriquecer. Estes, aliás, são personagens muito constantes nas reclamações dos jesuítas, desde cedo vistos como grandes pecadores que, não raro, eram capazes de superar os indígenas. O padre Manuel da Nóbrega, em carta de 1557, reclama desses pecadores que chegavam a atrapalhar os esforços evangelizadores:

> Assim que nenhuma ajuda nem favor temos nisto dos cristãos, mas antes muitos estorvos, assim de suas palavras como do exemplo de sua vida, dos quais muitos lhes não ensinam senão a furtar e adulterar e fornicar com as infiéis e outros males de que o gentio se escandaliza, e estamos fartos de ouvir ao gentio contar coisas vergonhosas dos cristãos; e certo que nos envergonham e tapam a boca, que não ousamos de lhe estranhar seus pecados que neles são muito menos. (NÓBREGA, 2017, p. 228)

Logo após, o padre Nóbrega lança como que um desabafo, considerando que "por todas as vias está esta terra muito perdida e desbaratada" (Ibid, p. 228). Esse sentimento de uma terra perdida não era exclusividade do provincial da Companhia. Em 1558, o padre Antonio Blasquez[41] se queixa do pouco fruto que a evangelização teria alcançado, apontando que os pecadores recorrem a outros padres menos rigorosos que os jesuítas, cabendo a estes alguns poucos sujeitos. Blasquez então conclui:

---

[39] Idem.

[40] Concepção que foi melhor expressa no século seguinte pelo frei Vicente do Salvador. Como pontua Laura de Mello e Souza (2009, p. 42-43), Vicente do Salvador "forneceu uma complicadíssima explicação de cunho religioso, alusiva ao embate entre o Bem e o Mal, o Céu – reino de Deus – e o Inferno – reino do demônio. Mais do que isso, associou 'esta porção imatura da Terra' ao âmbito das possessões demoníacas: sobre a colônia nascente, despejou toda a carga do imaginário europeu, no qual, desde pelo menos o século XI, o demônio ocupava papel de destaque."

[41] No compilado *Cartas Avulsas (1550-1568)*. Ver nota 22.

> Estava toda esta terra até agora mais que perdida assim no ecclesiastico como no secular e mais senhoreada dos vicios e creio não se achará outra de tamanho em todo o mundo. Muita parte de tudo isso é não virem cá boas sementes, nem boas arvores que dêm bons fructos, e si algum cá veiu, foram tantos os espinhos que *suffocaverunteam*, porque são tantos os odios e as parcialidades que nenhum póde escapar de seus laços e estão já os vicios tão arraigados nesta terra e tão poderosos e fortes nos corações dos mais, que é mui fraca a nossa possibilidade para contra elles prevalecer, si o Senhor do alto não o remedeia (BLASQUEZ, 1988b, p. 211)

Se já era difícil evangelizar assim, a situação piorava muito quando os colonos misturavam-se aos indígenas, vivendo conforme seus costumes. Lamentando-se num primeiro momento da interferência de cristãos leigos nas aldeias, que roubam, matam e raptam os indígenas, Antonio Blasquez continua suas lamúrias:

> Deste mal se segue outro mui grande, e é que, como a conversão destes Christãos perdidos que andam entre a Gentilidade é abominação, com o seu exemplo vão os Indios imitando-os no mal, e assim ajuntam a sua maldade com a daquelles e fazem uma mescla diabolica, a qual ordena o inimigo do genero humano [...] e assim se fazem cada vez mais incapazes da palavra de Deus; e saiba Vossa Paternidade que são mui poucos os peccados da Gentilidade em comparação dos que aprendem dos maus Christãos, porque, tirando-lhes as matanças e o comerem carne humana, e tirando-lhes os feiticeiros e fazendo-os viverem com uma só mulher, tudo o mais é nelles mui venial, porque todos os demais vicios da carne são mui estranhos entre elles (BLASQUEZ, 1988b, p. 207-208)

A mescla diabólica de que nos informa Antonio Blasquez é um pesadelo terrível para os padres que entregavam-se à missão evangelizadora numa terra perdida e desbaratada. Como veremos, animados pela atmosfera pecaminosa de um país cujo nome já remetia ao pecado, os agentes de satã produziam horríveis maravilhas com o auxílio do demônio, sendo também vítimas dos artifícios do inimigo. Este tentava o que podia no sentido de estorvar a evangelização e impedir o acrescentamento de almas, obtendo considerável sucesso por bastante tempo. O maravilhoso cristão, no fim, transformou o Brasil numa luta cosmológica que só se abrandou quando o diabo ficou em desvantagem – pode-se perguntar se um dia isso realmente ocorreu – com a cristianização, incompleta e sincrética, que marcaria o mundo colonial. Para que isso se sucedesse, porém, era necessário que indígenas e colonos abandonassem seus vícios infernais.

Os jesuítas eram conscientes de que travavam uma batalha cosmológica, interpretando o mundo colonial como um jogo de forças sobrenaturais, no qual os colonos e, especialmente,os indígenas eram peças-chave. Quando se lançavam em aventuras, o sentimento era como se estivessem empreendendo uma espécie de cruzada, como evidencia Leonardo do Valle em 1561: “E embarcando-nos com bom vento e muita alegria a fazer guerra ao Demonio, como o

bispo dizia" (VALLE, 1988a, p. 355). Num sermão em 1568, o padre José de Anchieta explicita de maneira inequívoca essa generalizada atmosfera belicista:

> Se somos guerreiros, como devemos ser, pois *militia est vita homini super terram*; se somos esforçados, como devemos ser, pois somos cristãos, e cristão não quer dizer outra coisa senão homem de Cristo, nosso verdadeiro e valentíssimo capitão, o qual, ungido com o óleo da graça *proe consortibus suis*, nos ungiu também a nós, para sermos valentes e esforçados lutadores e guerreiros contra o Diabo e a Carne, devemos de gostar muito de vêr este tão grande desafio para nele aprendermos a vencer e ser vencedor, porque uma cousa e outra nos é necessária; vencer o Diabo, Mundo e Carne, que continuamente contra nós pelejam e trabalham por nos vencer; e deixarmo-nos vencer de Jesus, contra o qual trazemos contínua guerra, dando-lhe contínuos combates com os nossos pecados, porque o sermos vencidos dele eis a mais gloriosa vitória, que podemos alcançar. (ANCHIETA, 1933, p. 518)

O combate contínuo fazia com que os jesuítas reproduzissem cotidianamente as tentações de Santo Antão, já que o diabo estava incansavelmente disposto a causar a perdição dos soldados de Cristo. Em carta de 1587, Anchieta lembra São Francisco, para quem o diabo não quer nada mais que um cabelinho, "porque logo dele se faz uma grande amarra, com que nos prende e tem por seus" (ANCHIETA, 1933, p. 272). Qualquer descuido em um pequeno pensamento da carne, assevera o jesuíta, o diabo já se contenta pois leva a outros pecados piores.

Diante de tantos tormentos, os padres faziam o que podiam para enfrentar o diabo em sua terra, o que incluía sucessivos e insistentes queixumes para que se enviassem reforços para a guerra, como clama o padre Vicente Rodrigues, em 1552: "Amados em Christo, vinde nos ajudar que somos poucos e a terra grande, os demonios muitos, a caridade mui pouca". (RODRIGUES, 1988, p. 140). Os poucos soldados que dispunha Cristo tinham de lidar com inúmeros estorvos que impediam a apropriada evangelização. O padre Antonio de Sá[42] relata em carta de 1559, um caso desses. Numa aldeia onde pregava, o diabo havia transtornado continuamente as cabeças dos indígenas, mas sentiu-se seguro em partir e reconfortado ao perceber que os índios haviam feito recentemente casas novas, o que indicava que não se mudariam tão cedo. Ao tentar retornar à aldeia com o propósito de edificar uma igreja juntamente com outro padre, foi quase impedido pelo diabo:

> o Demonio não deixou de fazer das suas, por que, estando para partir, sobreveio tão grande chuva que quasi nos fazia deixar aquillo para o outro dia; mas o Padre, como bom zelador destas almas, conhecendo ser isto obra do inimigo, disse que, ainda que chuvesse a cantaros, haviamos de ir para confusão do inimigo. Fomos nós outros levando pelo caminho grande agua; mas em chegando áaldea, cessou logo de chuver, por donde conhecemos todos ser impedimento do inimigo. (SÁ, 1988, p. 245)

[42] No compilado *Cartas Avulsas (1550-1568)*. Ver nota 22.

O episódio lembra as significações das mudanças climáticas feitas por Hans Staden, enquanto produto do poder de Deus. Mas o poder do diabo estava longe de cessar aí. São constantes as reclamações dos padres sobre investidas diabólicas nos pensamentos e ações dos índios. Relata-nos Leonardo do Valle que, chegando um padre e seus companheiros a uma aldeia de população numerosa, quiseram lá edificar uma igreja, o que não ocorreria tão facilmente:

> como o Demonio trabalha sempre por impedir as taes cousas, poz tanta frieza no coração do Principal, que por ventura estava bem fóra de saber que cousa eram Padres nem bautismo, que por palavras claras começou de dar signal do descontentamento que tinha do que o Padre pretendia (VALLE, 1988a, p. 351)

O padre também relata um caso em que a investida diabólica foi coletiva e insistente, ocorrendo três vezes numa mesma aldeia. Acontece que o demônio estava muito magoado com o bom andamento da evangelização, recorrendo, dentre seus poderes, àquele que lhe era mais notório: produzir ardilosas maquinações para enganar os homens. Assim, certo índio tingido de preto[43] teria comunicado aos demais que os cristãos juntaram a população da aldeia para os matar, o que gerou atribulação e revolta. Os padres rapidamente atuaram no sentido de contornar o rumor, o que se sucedeu. Noutro dia, estando os índios numa igreja para o batismo, o diabo atacou novamente. Desta vez, foi dito que a aldeia já se encontrava em chamas devido à perfídia dos cristãos, o que fez com que os indígenas se levantassem depressa em direção à aldeia. Ao chegarem lá, perceberam a mentira e voltaram à igreja, onde o batismo transcorreu normalmente. No dia seguinte, contudo, veio a terceira investida do diabo:

> o Demonio, como lastimado de que tantas vezes lhe desfizera suas machinas, determinando vigar-se, ordenou outra, por lhe queimar o sangue não com menos sagacidade que as primeiras, porque, estando elleassi revestido depois do offertorio, assentado pera fazer os casamentos, tendo já a um dos casaes pela mão, alevantou antreellessupitamente um reboliço que, assi como si em um mesmo instante fallára a cada um á orelha, se alevantaram todos a fugir sem olhar por porta, mas furando pela mesma egreja, que era toda de palma, quebrando as varas e vergas com que estavam atadas, e com tanto impeto e ligeireza o faziam, que parecia mais rumor de frechas que de homens, sem saberem de que fugiam nem haver tempo pera o perguntar. (VALLE, 1988b, p. 373)

Findada a correria, os índios constataram que nada de ruim tinha acontecido, voltando novamente à igreja para a conclusão dos casamentos. Lamenta o padre, contudo, que tudo estava despedaçado, sendo que vários índios haviam se ferido e um ou dois chegaram a morrer. O caso demonstra o sentimento de insegurança que os indígenas possuíam, ao menos num primeiro

[43] É relevante notar que a iconografia da baixa Idade Média e do período moderno representou, em diversas situações, o diabo como tendo pele negra. Ver Strickland (2003).

momento, em relação aos jesuítas. Possivelmente era do conhecimento da aldeia em questão a maneira como cristãos leigos lidavam com outras aldeias em suas entradas, nas quais a morte, o estupro e a pilhagem eram práticas comuns. Diante disso, os padres mobilizavam a figura do diabo tanto para lamentar-se das práticas dos colonos, o que constantemente transparecia em suas cartas, quanto para tentar impedir o agravamento da insegurança dos indígenas, que poderia evoluir, inclusive, para uma revolta. Certamente, os jesuítas insistiram na argumentação demonológica com os indígenas, tentando convencê-los de que sua justa insegurança era obra de uma maligna força maior.

Os padres da Companhia não tiveram muitas dificuldades para convencer os indígenas das forças do mal, já que o diabo já lhes seria conhecido – ainda que por outros nomes. Logo nos anos iniciais das missões, os jesuítas estavam conscientes disso, como nos informa Azpilcueta Navarro em 1551: “Tem o Demonio muito dominio nelles, o qual dizem que algumas vezes lhes apparece visivelmente e que lhes dá e atormenta outras vezes asperamente. Nosso Senhor nos livre de suas mãos.” (NAVARRO, 1988b, p. 97). Em 1560, José de Anchieta dá testemunho de uma série de demônios que atormentavam os selvagens, tais como o “corupira”, o “igpupiára” e o “baetatá”. Sobre o primeiro:

> E,' cousa sabida e pela boca de todos corre que ha certos demônios, a que os Brasis chamam *corupira*, que acometem aos índios muitas vezes no mato, dão-lhes de açoites, machucam-os e matam-os. São testemunhas disto os nossos Irmãos, que viram algumas vezes os mortos por eles. Por isso, costumam os índios deixar em certo caminho, que por ásperas brenhas vai ter ao interior das terras, no cume da mais alta montanha, quando por cá passam, penas de aves, abanadores, flechas e outras cousas semelhantes, como uma espécie de oblação, rogando fervorosamente aos *curupiras* que não lhes façam mal. (ANCHIETA, 1933, p. 128)

O extremo medo do curupira transcorria de tal maneira que chegava a ser fatal, como nos informa Fernão Cardim: “e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nele morrem, como aconteceu já muitas vezes” (CARDIM, 2009, p. 174). Ele ainda estava longe de ser o simpático personagem do folclore brasileiro que anima a imaginação infantil. A entidade, comum na cosmogonia tupi-guarani, teria de esperar um longo processo para tornar-se o protetor da floresta cujos pés virados atrapalham quem decide persegui-lo. Aliás, quanto a esse traço, afirma Câmara Cascudo (2012, p. 246-247) que advém da herança teratológica antiga e medieval, em que obras de viajantes dariam conta da existência de monstruosidades com pés

virados.[44] Seja como for, no século XVI, o curupira era um demônio amedrontador, o que é natural se pensarmos no quão recente era o contato dos europeus com o mito, razão pela qual tardaria ainda a produção de sincretismos que levariam ao folclore. Além do mais, os jesuítas, como vimos, estavam demasiadamente ocupados em sua luta contra o diabo, independente das particularidades de suas manifestações:

> Ha também outros espectros do mesmo modo pavorosos, que não só assaltam os índios, como lhes causam dano; o que não admira, quando por estes e outros meios semelhantes, que longo fora enumerar, quer o demônio tornar-se formidável a estes Brasis, que não conhecem a Deus, e exercer contra eles tão cruel tirania. (ANCHIETA, 1933, p. 129)

Outro diabo famoso nos escritos do século XVI é *Ainhan*,[45] relatado por André Thevet no capítulo que trata *das visões, sonhos e fantasias dos selvagens e de como são perseguidos pelos espíritos malignos*. O frade franciscano admira-se com o fato de o gentio estar sujeito à perseguição do espírito maligno, que só teria como objetivo "seduzir e depravar as criaturas privadas da revelação divina" (THEVET, 1944, p. 210), ressaltando que entre os europeus havia sido da mesma maneira antes da revelação. Prossegue, afirmando que um espírito maligno de nome *Agnan* aparecia aos selvagens de muitas maneiras, perseguindo-os noite e dia e castigando os índios na alma e no corpo. Diz ainda que costumavam levar fogo ao sair à noite, pois acreditavam que ficariam protegidos. Thevet não dava, inicialmente, muito crédito aos relatos, o que mudaria ao observar um exorcismo: "tive o ensejo de ver um christão expulsar os maus espíritos só ao invocar e pronunciar o nome de Jesus Christo" (THEVET, 1944, p. 211).

Mas uma versão mais detalhada de *Ainhan* só apareceria mais tarde, em *Viagem à Terra do Brasil*, de Jean de Léry. Sua descrição é semelhante à de Thevet, mas com a adição de alguns detalhes:

> Muitas vezes, como pude presenciar, sentindo-se atormentados, exclamavam subitamente enraivecidos: "Defendei-nos de Ainhan que nos espanca". E afirmavam que o viam realmente ou sob a forma de um quadrúpede, ou de uma ave ou de qualquer outra estranha figura. Admiravam-se muito quando lhes dizíamos que não éramos atormentados pelo espírito maligno e que isso devíamos ao Deus de quem tanto lhes

[44] É o caso dos ciápodes, que possuíam uma só perna com um grande pé, utilizado para abrigar esses seres do sol. Ver Priore (2000)

[45] Na realidade, trata-se de uma importante entidade da cosmogonia tupi: "O Anhanga que sacudia de pavor ao selvagem era o Anga, a alma errante, o fantasma, o espírito dos mortos, apavorador. Não tinha corporificação. Era a coisa-má, o medo informe, convulso, prendendo aos tímidos dentro das ocas, ao calor do fogo, cercados pela noite escura dos trópicos." (CASCUDO, 2012, p. 51). Luís da Câmara Cascudo (2012) chama atenção para uma confusão linguística envolvendo o nome, uma vez que Anhanga seria outra entidade, caracterizada pelo corpo de veado e olhos de fogo, relacionada a proteção de animais caçados por indígenas enquanto ainda amamentam seus filhotes – espécie de "convenção totêmica", nas palavras do autor.

> falávamos, pois, sendo muito mais forte do que Ainhan, lhe proibia fazer-nos mal. (LÉRY, 1980, p. 207)

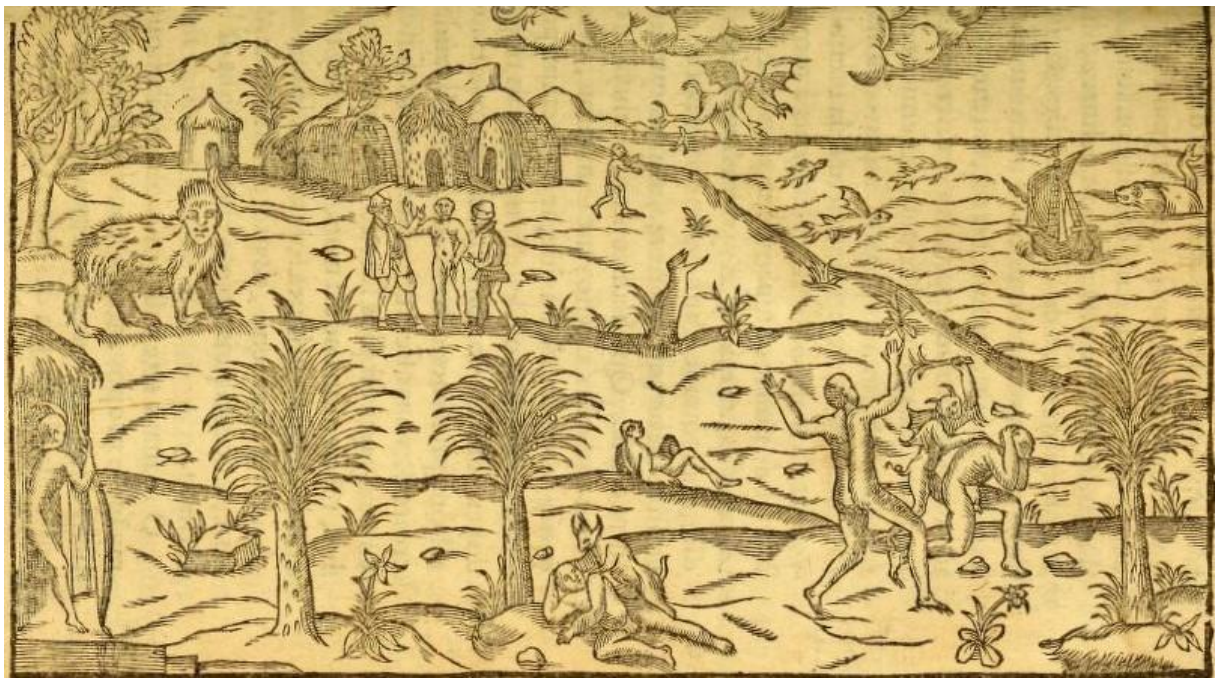
A descrição do calvinista pressupõe uma concepção comum nos tratados demonológicos de então e reiterada diversas vezes no *Malleus Maleficarum*. É a ideia da permissão dos tormentos, na qual Deus teria o poder de impedir que o diabo atuasse diretamente sobre os homens. Mas, se Deus permitia o ataque aos indígenas era porque esses mereciam, imersos que estavam no pecado, não podendo receber a graça divina. Trata-se de mais um reforço à ideia de humanidade inviável, à qual se somava a defesa da possibilidade de salvação, já que bastava que se convertessem para que o diabo fosse repelido. Mas Léry tinha uma intenção bastante explícita em sua descrição, para além de simplesmente maravilhar seu leitor com aquela humanidade inviável:

> Narro isso tudo a fim de que saibam os endiabrados ateus de que nossa terra anda cheia e, como os tupinambás, embora de um modo muito mais bestial, procuram fazer crer que Deus não existe, que nos selvagens encontraram pelo menos a prova da existência do diabo nos seus tormentos ainda neste mundo. E se replicarem, como o fazem alguns, que o diabo não passa dos sentimentos maus dos homens e, portanto, é absurdo persuadirem-se os selvagens de coisas fantásticas, responderei que os americanos são realmente atormentados por espíritos malignos, pois nunca seria possível que paixões humanas, por mais violentas que fossem pudessem afligi-los a tal ponto (LÉRY, 1980, p. 208)

O espaço que *Ainhan* ocupa no texto de Léry e suas constatações são interessantes sob dois aspectos. Primeiro, porque nega a possibilidade de o diabo fazer parte da imaginação dos indígenas, um postulado que desdobra-se em várias implicações. Há uma associação quase natural de que a outra humanidade indígena só pode ser diabólica, visto seus pecados. Além disso, põe-se em questão, por exemplo, a diferença entre uma maravilhosa imaginação e um maravilhoso de fato, o que, no entanto, extrapola os propósitos deste capítulo e pode ser encontrado em outros trabalhos (KARNES, 2015). Por fim, o trecho evoca uma discussão historiográfica acerca da potencialidade e do peso que o maravilhoso teve nas "mentalidades" dos homens nos tempos de Léry, o que naturalmente nos remete ao livro *O Problema da Incredulidade no Século XVI: a Religião de Rabelais*, de Lucien Febvre. Retomando brevemente a discussão realizada na introdução, admitimos que os homens e mulheres do século XVI, provavelmente, se constrangeriam com uma anacrônica discussão sobre se eram realistas ou fantasistas. Em 1590, o padre jesuíta Francisco Soares, que, com toda a certeza, não era ateu, informa-nos sobre o medo que os indígenas possuíam do diabo, sendo, por vezes, mortos "por terē grande eficazia na jmaginaçaõ" (SOARES, 1966, p. 83). Oceano de contradições, para relembrarmos Delumeau (2018).

O segundo aspecto interessante do espaço dedicado a *Ainhan* é o apelo ao maravilhoso que a iconografia presente na *Viagem à Terra do Brasil* revela. A primeira edição de 1578 foi acompanhada de uma gravura que conjuga diversos elementos fantásticos do relato de Léry, presentes em momentos diversos de seu texto (fig. 12). Vê-se, por exemplo, peixes voadores na costa brasileira – personagens muito comuns nos relatos de navegadores, ainda que sejam avistados no alto-mar, longe, portanto, da costa –, um monstro marinho ao lado de uma embarcação, e o *Hay* ou *Haüthi*, criatura monstruosa relatada por vários viajantes, de que tornaremos a falar no capítulo sobre *A flora e a fauna maravilhosa*. O mais significativo são os diabos que atormentam os selvagens em diversos espaços da cena. No canto inferior direito, um demônio golpeia um índio enquanto outro assiste em pânico. Próximo deles, outro índio, prostrado no chão, é aliciado por um demônio. Mais à esquerda, um índio assiste temeroso às cenas na segurança de sua cabana, sem nada poder fazer. Bem acima, dois diabos sobrevoam a terra, deixando claro a quem ela pertence. No centro, europeus tentam explicar a um indígena a verdade celestial, apontando para o céu.

Figura 12 - *Aygnan*, espírito maligno atormentando os selvagens (gravura, s. XVI)



Fonte: Léry (1580)

Mais tarde, no final do século, Theodore de Bry[46] aproveita a gravura e produz sua própria versão no lançamento da *Americae Tertia Pars Memorabile Provinciae Brasiliae Historiam,* coletânea onde consta a *Viagem* de Léry (fig. 13). A outra versão da gravura mantém a mesma temática, mas aprofunda seu aspecto maravilhoso. Agora são seis demônios, medonhamente elaborados e de inspiração iconográfica medieval, e não quatro como na anterior. Na costa, uma espécie de espadarte voador se une aos demais peixes voadores, coadunando com as descrições espantadas sobre o animal marinho. Os europeus passam para o primeiro plano, não integrando mais o caos diabólico que se produz ao fundo. Agora fica mais evidente o esforço do colonizador em apontar o céu aos indígenas para que estes se livrem do demônio. Enfim, a insistência na gravura e o acrescentamento de elementos mais fantásticos revelam a demanda pelo maravilhoso e pelo diabólico ainda em finais do século e início do XVII. Também atuam no sentido de reforçar um imaginário que considera os selvagens medonhamente desgraçados em virtude de seus pecados, sendo totalmente sujeitos ao arbítrio do diabo, ao mesmo tempo em que pinta o Brasil como terra hostil e infernal.

[46] Discípulo de Albrecht Dürer e Lambert Lombard, o belga Theodore de Bry (1528-1598) foi um dos mais destacados editores e gravadores da Renascença. Num ambicioso projeto editorial, de Bry lança a partir de 1590 a coleção *Grandes e Pequenas Viagens*, que compila e ilustra relatos de viagem às índias ocidentais e orientais. O terceiro volume, dedicado aos tupinambás, abarcam as narrativas de Jean de Léry e Hans Staden, representando graficamente fortes cenas de antropofogia. Segundo Vainfas (2001, p. 546), “esse cenário permitia aos protestantes, público-alvo da coleção, sentir emoções semelhantes às dos primeiros colonizadores”.

Figura 13 - *Aygnan*, espírito maligno atormentando os selvagens (versão de Theodore de Bry)

Fonte: Léry (1597)

Há ainda um importante elemento reforçador dessas imagens. Os terríveis ataques dos *curupiras*, *ainhans* e demais demônios ao gentio também encontravam expressão num velho conhecido do imaginário demonológico: a possessão. O padre Nóbrega relata um caso onde o batismo serviu como exorcismo – propriedade do batismo a que ainda não havíamos aludido, caso que o padre descreve como notável:

> Estando eu lá um dia, aconteceu que estando os meninos na escola dizendo a oração do *Pater nostre*, chegando àquele passo de *et ne nos inducas in tentationem* [e não nos deixai cair em tentação], foi arrebatado do espírito maligno, segundo que todos julgamos pelos sinais que fez naquela hora e três dias contínuos; e ele mesmo como assombrado das visões que via, bramava e não queria estar senão com os olhos tapados, dizendo que via demônios, e foi muito cruelmente atormentado de tal maneira que parecia que morria, e tornei a batizá-lo, e sarou pela misericórdia de Nosso Senhor. (NÓBREGA, 2017, p. 268)

As horrendas visões que acometeram o indígena possuído não foram uma desgraça isolada. 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, 1988, p. 240). Conta ele a história de Manemoacu, índio aldeado que estava muito doente. Numa noite de forte tempestade, Manemoacu teve seu corpo assaltado por demônios possessores, que "com grande estrondo o levaram arrastando e maltratando." (ibid, p. 240). Os outros da aldeia foram, então, com tochas atrás do miserável e seguiram seu rastro até o porto de Manoel Ramalho, para então se darem conta de que o haviam perdido. Três dias depois, reapareceu Manemoacu, que 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 arrojaram 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 permitte o Senhor para que venham a conhecimento da sua Lei, considerando perverso o dominio do Demônio. (SÁ, 1988, p. 241).

Se o pobre Manemoacu foi tomado por índios contrários, tidos por demônios, ou se realmente foi possuído por aquilo que os padres acreditaram tratar-se do diabo, pouco importa. Do caso, depreende-se a magnitude do poder do diabo nas terras do Brasil, não devendo muito às possessões ocasionalmente descritas na Europa. Nesse aspecto, podemos supor que o texto causava um efeito assombroso àqueles que o liam, integrando o Brasil inequivocamente no imaginário demonológico de então e reforçando a certeza de que os índios, atormentados pelo diabo, precisavam de salvação. É interessante notar que esse imaginário não ficou reservado às cartas jesuíticas. Anthony Knivet dá mostras de sua difusão e consagração no final do século, alastrando-se para além do terreno jesuítico:

> Alguns índios morriam, espantados (alguns diziam) por um espírito que eles chamam Curupira, que os matava, enquanto outros estavam possuídos por espíritos chamados Abaçaí. Aqueles que se viam atormentados por esse espírito pediam para terem as mãos e os pés amarrados com os fios dos arcos e para que seus amigos os açoitassem com as cordas que usavam para pendurar as redes de dormir. Mas mesmo com todos esses rituais não vi um só deles escapar depois que ficavam nesse estado. (KNIVET, 2008a, p. 101-102)

Mas os índios nem sempre eram tidos como meras vítimas de satanás, sendo constantes as descrições onde imperava uma relação de vassalagem em relação ao diabo, fazendo dos indígenas aquela humanidade inviável de que nos fala Laura de Mello e Souza (2009). Essa mudança de perspectiva lembra aos pressupostos demonológicos do baixo medievo, que, se num primeiro momento, compreendem que os praticantes de magia eram vítimas induzidas pelo diabo, noutro, abraçam a noção de pacto, onde feiticeiros firmam uma relação contratual com

o demônio de modo a obter seus poderes. (RUSSELL, 2019). No caso do Brasil, contudo, a ideia de pacto não foi popular na caracterização das práticas mágicas indígenas, porque de atormentados pelo diabo passaram a se confundir com o próprio demônio.

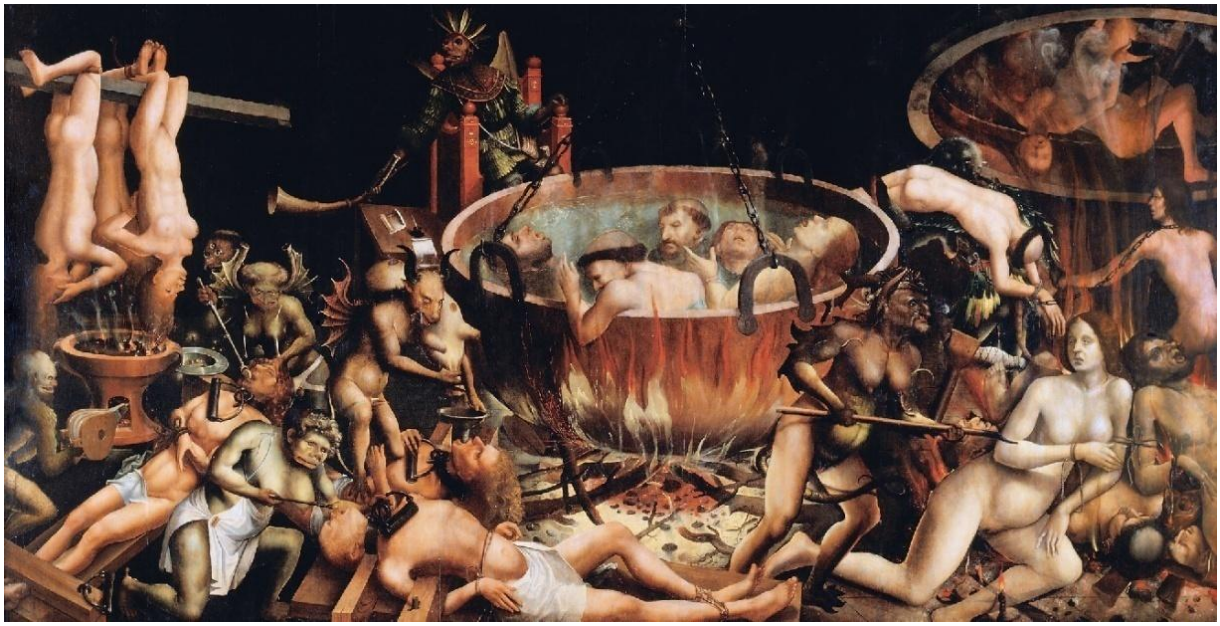
Em 1550, o padre Azpilcueta Navarro explica duas razões pelas quais ainda não havia optado por batizar os indígenas das aldeias que frequentava. A primeira seria pela falta de rei ou moradia certa, uma vez que se mudam frequentemente de localidade. A segunda era por conta das práticas antropofágicas persistentes. Quanto a isso, o jesuíta trata de um caso que lhe espantou:

> Uma vez, por estes dias, foram á guerra muitos das terras de que fallo, e muitos foram mortos pelos inimigos, donde, para se vingarem, outra vez lá voltaram e mortos muitos dos contrarios, trouxeram grande abundancia de carne humana, e indo eu visitar uma aldêa, vi que daquella carne cozinhavam em um grande caldeirão, e ao tempo que cheguei, atiravam fóra uma porção de braços, pés e cabeça de gente, que era cousa medonha de ver-se, e seis ou sete mulheres, que com trabalho se teriam de pé, dançavam ao redor, espevitando o fogo, que pareciam demonios no Inferno. (NAVARRO, 1988a, p. 77-78)

A imagem do caldeirão não era nenhuma novidade. Depois que uma bruxa matava uma criança com seus malefícios, o primeiro passo era levá-la ao caldeirão, como nos atesta a confissão de uma delas no *Malleus Maleficarum*: “Depois as desenterramos sigilosamente e as cozinhamos num caldeirão, até que toda a carne se desprenda dos ossos e se transforme num caldo, fácil de ser bebido.” (KRAEMER e SPRENGER, 2017, p.191). Presença constante no repertório de imagens diabólicas, o caldeirão desde muito cedo é associado aos nativos da América. Uma pintura portuguesa de datação imprecisa – alguns apostam entre 1510 e 1520 (ANDRADE, 2012), outros em 1550 (LEITE, 1996) – revela uma cena infernal cujo centro figura um caldeirão escaldante que queima quatro frades e uma mulher, desenrolando-se todo tipo de torturas (fig. 14). Os suplícios são presididos por um demônio que veste uma espécie de colar e uma túnica de penas verdes, parodiando os indígenas do Brasil. Sentado em seu alto trono, o diabo indígena parece determinar os suplícios através de uma folha de papel e tinteiro, assistindo ao seu cumprimento através das mãos de outros diabos (fig. 15). Na cena, destaca-se o demônio indígena, que descansa no trono enquanto segura uma trombeta, que pode comportar um sinal escatológico, visto que o fim do mundo parecia iminente quando da concepção da obra (DELUMEAU, 2009), ou simplesmente representar um instrumento indígena de caça ou guerra imaginado pelo pintor (ANDRADE, 2012). Importa-nos observar que os personagens envolvidos na cena compreendem três gêneros: diabos menores que dão cabo às penas, europeus pecadores que as cumprem e um diabo indígena que parece determiná-las. É como se

o Brasil fosse o apavorante lugar onde os europeus estivessem sujeitos aos suplícios dos terríveis indígenas.

Figura 14 - *O Inferno* (pintura de autoria desconhecida, s. XVI).



Fonte: Museu Nacional De Arte Antiga, Lisboa (c. 1510-1520)

Figura 15 - *O Inferno* (detalhe).

Fonte: Museu Nacional De Arte Antiga, Lisboa (c. 1510-1520)

Desta forma, visões do paraíso cada vez mais frequentemente deram lugar a visões do inferno, isso quando não se esgotaram os referentes imaginários. Em sua experiência, o jesuíta Antônio Blasquez percorre o purgatório e acaba descendo ao inferno, mas finaliza sem saber exatamente onde está. Blasquez visita uma aldeia com outros portugueses, mas mal chegam e já decidem sair, em parte pelo "fedor de suas casas", o que lhes provocou a visão do purgatório: "diziam quasi todos que estar ali era estar em o purgatório, e na verdade: eu não tenho visto cousa que melhor o represente." (BLASQUEZ, 1988a, p. 199). Analisando mais detidamente o que via, acaba percebendo que não estava no purgatório, mas no inferno: "São suas casas escuras, fedorentas e afumadas, em meio das quaes estão uns cantaros como meias tinas, que figuram as caldeiras do inferno" (ibid, p. 199). Continuando suas descrições, trata das redes nas quais os índios dormiam, estando elas

> 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, 1988a, p. 199-200).

A Europa de então não era o melhor exemplo de higiene, sobretudo quando pensamos nas grandes cidades, mas, aqui, a sujeira se confunde com a própria alma dos indígenas, com sua condição ontológica mesmo. Essa outra humanidade torna-se ainda mais distante com as horrendas práticas ritualísticas que envolvem as canções proferidas por mulheres, de tal maneira que chega a esgotar as imagens que Blasquez dispunha em seu arcabouço imaginário. As canções ritualísticas, aliás, assombravam maravilhosamente os europeus. O provincial Manuel da Nóbrega orgulhava-se do padre Navarro por ter ensinado os índios a cantarem orações, "isto em vez de certas canções lascivas e diabólicas, que antes usavam." (NÓBREGA, 2017, p. 91). Mas o caso mais famoso e emblemático é o de Jean de Léry. O protestante francês observa atentamente a uma cena que lhe traumatizaria e seria lembrada anos depois na Europa:

> imediatamente as mulheres, em número de quase duzentas, se puseram todas de pé e muito perto umas das outras. Os homens pouco a pouco erguiam a voz e os ouvíamos distintamente repetir uma interjeição de encorajamento: – *He, he, he, he.* Mais ainda nos espantamos, porém, quando as mulheres, por seu turno, a repetiram com voz trêmula: – *He, he, he, he*. Assim aconteceu durante um quarto de hora e nós não sabíamos o que fazer. Ao mesmo tempo urravam, saltavam com violência, agitavam os seios e espumejavam pela boca até desmaiar como vítimas de ataques epiléticos; por isso não me era possível deixar de acreditar que se tivessem tornado repentinamente possuídas do Diabo. Também os meninos se agitavam e se torturavam, no aposento em que se achavam encerrados e, embora já freqüentasse os selvagens há mais de seis meses e estivesse até certo ponto acostumado com seus

> costumes, confessarei que tive medo; ignorando o fim disso tudo, desejei achar-me longe dali. (LÉRY, 1980, p. 210-212)

O trecho não deixa dúvidas: Jean de Léry estava maravilhosamente assombrado com sua experiência. Visões desse maravilhoso assombroso estavam muito frequentemente associadas às imagens diabólicas, revelando o medo de uma maravilhosa e profunda diferença que não poderia ser significada em outros termos. Como afirma Stephen Greenblatt (1996, p. 32), "Para Léry, o espetáculo é a própria encarnação daquilo que sua cultura via, não como alteridade, mas como mal: os sinais de bestialidade e loucura misturam-se com uma ampla e explanatória imagem de possessão demoníaca." Léry, como outros europeus, temem a diferença, temem o que essa diferença lhes provoca. No contexto da América portuguesa – quem sabe de toda a América –, o maravilhoso diabólico quase sempre revela um medo não assumido do outro indígena, medo cuja elaboração encontrou condições ideiais para institucionalizar-se em termos de agressão, tanto com a destruição do corpo quanto da cultura ameríndia. Lembremos ainda que, em outra edição da obra de Léry, é acrescentada à sua experiência a comparação com um sabá de bruxas (GREENBLATT, 1980), sinal inequívoco dessa necessidade de agressão que se manifestava intensamente na caça às bruxas, em auge, aliás, no tempo de Léry.

Se os sentimentos de hostilidade tendiam a ser abrandados pelos jesuítas, alguns deles alicerçados na teologia de Bartolomé de Las Casas, dificilmente o eram quando se tratava dos caraíbas, também referenciados como pajés, feiticeiros, profetas ou santidades. Para André Thevet (1944, p. 214), eram "gente de má vida, que se applica a servir ao diabo com o objectivo de tirar partido de seus companheiros". É que os "feiticeiros" cometiam o maior de todos os males: diferentemente dos que eram meras vítimas atormentadas pelo diabo, os caraíbas o invocavam para enganar e estorvar os esforços evangelizadores, o que se sucedia mesmo se a invocação fosse uma farsa. Por serem tidos como muito perigosos e ameaçarem o avanço da evangelização, esses sujeitos constantemente fizeram parte das reclamações dos padres por proferirem mentiras sobre o batismo. Queixando-se de que divulgavam entre os demais indígenas que o batismo matava, concluiu o padre Azpilcueta Navarro (1988b, p. 96): "De aquelles ministros sóe usar o demonio, temendo ser d'aqui desterrado, como creio que o vai adivinhando." No relato de Thevet, os caraíbas procediam a suas feitiçarias edificando uma "oca" em uma aldeia, na qual abrigavam grande quantidade de víveres entregues pelos demais gentios. Sozinho, segundo o franciscano, obrava para invocar o diabo:

> Em seguida, quando fica só na cabana e quando todo o povo já se tem afastado do local, estende-se o feiticeiro no leito e começa a invocar o espirito maligno. A invocação dura toda uma hora, havendo ainda outras cerimonias do costume, mas que não podem ser percebidas; de tal modo que, no final do rito, o espirito acaba por chegar, silvando e assobiando (como dizem). Affirmam mesmo alguns índios que esse espirito apparece, em certas occasiões, na presença de toda a gente. Ninguem o vê, mas todos percebem qualquer coisa semelhante a um ruído ou uivo. Ao que todos exclamam, a uma só voz: — *Rogamos-te dizer a verdade ao nosso propheta, que te aguarda lá dentro.* (THEVET, 1944, p. 217)

Quando enfim terminavam a cerimônia, nos informa Thevet, os selvagens que o cercavam se mostravam ávidos pelas revelações que o feiticeiro faria. O padre Anchieta também fala dos supostos poderes maravilhosos dos caraíbas, sendo que enganariam os demais índios prometendo mantimentos sem necessidade de plantação, caça favorável, além de cura dos enfermos com chupadas e defumadas. Também ameaçavam, afirmando que possuíam o poder de transformar em pássaro quem não os recebesse nas aldeias, além de possuírem um espírito dentro de si,

> com o qual podem matar, e com isto metem medo e fazem muitos discípulos comunicando este seu espirito a outros com os defumar e assoprar, e ás vezes é isto de maneira que o que recebe o tal espirito treme e súa grandissimamente. De modo que bem se pode crer que ali particularmente obra o demônio e entre neles, posto que comumente é ruindade, e tudo por lhes darem os índios o que têm, como sempre fazem, ainda que muitos não creêm cousa nenhuma daquelas, e sabem que são mentiras. (ANCHIETA, 1933, p. 331)

A descrição um tanto cética de José de Anchieta quanto à veracidade das invocações estava longe de ser uma exceção. Na Europa, os acusados de feitiçaria tinham destino preestabelecido nas mãos da Inquisição, a quem, ao menos nesse momento, os padres não poderiam recorrer. A retórica era a única arma disponível, e acusar os caraíbas de invocadores do demônio diante do gentio daria a eles alguma potência no trato com o além. Desta forma, pretendendo assegurar o monopólio do sobrenatural, os jesuítas esforçaram-se para desqualificar a magia dos feiticeiros diante dos demais indígenas, despindo-as de qualquer atributo sobrenatural e maravilhoso:

> Trabalhei, vendo tão grande blasfêmia, por ajuntar toda a aldeia com altas vozes aos quais desenganei e contradisse o que ele dizia, por muito espaço de tempo, com um bom língua, que ali tinha, o qual falava o que eu lhe dizia em alta voz com sinais de grandes sentimentos que eu mostrava. Viu-se ele confuso. E fiz que se desdissesse do que tìnha dito e emendasse a sua vida e que eu rogaria a Deus que lhe perdoasse. (NÓBREGA, 2017, p. 81-82)

Nesse sentido, o maravilhoso só poderia vir de Deus. Mas essa não era uma atitude exclusiva dos padres da Companhia. A respeito dos maracás, objeto ritualístico utilizado pelos pajés como meio de comunicação com o sobrenatural, Hans Staden até cogita que o espírito

maligno poderia estar provocando ilusões nos indígenas, mas abandona a tese assim que a experiência se impõe:

> No início, quando cheguei entre eles e me falaram dos maracás, pensei que talvez fosse uma ilusão do diabo. Pois me contaram várias vezes como essas coisas falavam. Quando, depois, fui à cabana onde estavam os adivinhos que deviam fazer os maracás falar, todos tiveram de sentar-se. Mas eu saí da cabana quando reconheci a fraude e pensei comigo mesmo: que gente tola e iludida. (STADEN, 2019, p. 155)

Jean de Léry também é cético, manifestando descontentamento com o comportamento dos índios: "esses embusteiros fazem crer aos pobres idiotas dos selvagens que essas espécies de cabaças assim consagradas comem e bebem realmente à noite" (LÉRY, 1980, p. 216). Verdadeiros ou não em seus artifícios, eram detestados mesmo por quem havia estado apenas de passagem pelo Brasil como o próprio Léry: "esses trapaceiros, em suma, nos aborreciam tanto quanto os falsos profestas de Jesabel" (ibid, p. 217). Para evitar esses aborrecimentos, foi empregada a violência, sendo que as penas que cumpriam os feiticeiros variaram no tempo, a depender da intensidade dos crimes cometidos e pela ausência ou presença de arrependimento. As mais leves poderiam ser penitências impostas pelos padres, como se constata na menção que Nóbrega (2017, p. 260) faz a um sujeito que "se açoitava cruamente", enquanto que as mais severas poderiam chegar à pena de morte com a ajuda do poder laico, caso da famosa Santidade de Jaguaripe.[47]

Além dos indígenas, os colonos também figuraram nas críticas dos padres, ainda que de maneira relativamente reduzida e com parcas referências às imagens diabólicas. A respeito doa Carijós, o padre Manuel da Nóbrega orgulhava-se, em carta de 1549, de frades castelhanos que teriam edificado casas de recolhimentos ao gentio, empreendimento interrompido pelo diabo: "E isto durou muito tempo, até que o demônio levou lá uma nau de salteadores e cativaram muitos deles. Trabalhamos por recolher os salteados e alguns temos já para os levar a sua terra, com os quais irá um padre dos nossos." (NÓBREGA, 2017, p. 84). É, aliás, o primeiro provincial da Companhia quem, desde muito cedo, se queixa dos pecados cometidos pelos colonos: "a gente da terra vive em pecado mortal, e não há nenhum que deixe de ter muitas negras das quais estão cheios de filhos e é grande mal. Nenhum deles se vem confessar; ainda

[47] Na década de 1580, em meio ao sertão de Jaguaripe, sul do recôncavo baiano, registrou-se um movimento de lideranças indígenas marcado pela forte mescla entre crenças indígenas e católicas. O líder desse movimento, chamado pelos jesuítas de Antônio, se proclamou ancestral Tamandaré e o verdadeiro papa, chegando a nomear bispos e santos. Persuasivo, fomentou fugas e revoltas, sendo desbaratado pelo governador-geral Manuel Teles Barreto, em 1585 (VAINFAS, 2001).

queira Nosso Senhor que o façam depois." (ibid, p. 56). Passados seis anos após a chegada da Companhia de Jesus no Brasil, o padre Nóbrega continua desapontado, culpando os colonos pelo pouco fruto com o gentio:

> A causa porque nestes índios, de toda esta costa onde habitam os portugueses, se fará pouco fruto ao presente é porque estão indômitos e a esta terra não vieram até agora senão desterrados da mais vil e perversa gente do reino, e se algumas aparências de bem e alguma esperança nos têm dado nestes seis anos que aqui com eles tratamos, tem-no causado mais o interesse e a esperança dele, que eles têm, do que o fervor da fé que em seus corações tenham. (NÓBREGA, 2017, p. 186)

Nem mesmo os padres seculares escapavam aos vícios diabólicos dos demais colonos. Nóbrega fala de um caso em que um padre, movido pelo demônio, teria levado um indígena até seu inimigo, tendo-o incentivado a comer seu contrário, o que teria efetivamente ocorrido: "Casos semelhantes acontecem muito frequentemente; e por isso digo que, quanto mais longe estivermos dos velhos cristãos, que aqui há, tanto se fará mais fruto." (Ibid, p. 94). E nem mesmo o tempo pôde emendar os cristãos, a despeito dos esforços dos padres. Em 1559, passada uma década da chegada dos jesuítas, o padre Nóbrega continua, quase que em tom de desabafo, lamuriando-se diante dos erros dos portugueses, que empreendiam brutal guerra contra o gentio:

> Outros matam em terreiro à maneira dos índios, tomando nomes, e não somente o fazem homens baixos e mamalucos, mas o mesmo capitão, às vezes! O cruel costume! Ó desumana abominação! Ó cristãos tão cegos, que em vez de ajudarem ao Cordeiro, cujo oficio foi (diz São João Batista) tirar os pecados do mundo, eles por todos os modos que podem os metem na terra, seguindo a bandeira de Lúcifer, homicida e mentiroso desde o princípio do mundo. E não é muito que sigam a seu capitão gente que não sei se alguma hora do ano está sem pecado mortal. (NÓBREGA, 2017, p. 278)

Num primeiro momento, as principais e mais constantes reclamações envolveram a lascívia e a violência dos colonos. Luxúria, ira e avareza se proliferaram no Brasil e constituíram-se em mais um esforço do diabo no sentido de impedir a salvação das almas. Mas, pouco a pouco, se perceberia que o diabo engendrava outra maquinação para impedir a cristianização ideal: havia também mágicos e feiticeiros entre os colonos, não sendo mais uma exclusividade dos pajés. Anthony Knivet fala de certo médico de nome Andrew Towers que teria poderes sobrenaturais, como o de curar com palavras:

> "Quando subiu a bordo de nosso navio esse homem disse algumas palavras sobre meus pés de modo que voltei a senti-los, e também minhas pernas, o que não acontecia há quinze dias. Muitas vezes antes de esse homem aparecer haviam colocado ferros e brasa nos meus pés, mas, por mais quentes que fossem, eu nada sentia." (KNIVET, 2008, p. 54-55).

Diz ainda que os portugueses passaram a considerá-lo um mago, já que fazia muitas previsões. A misteriosa figura de Towers ganha uma característica singular: “ele só tinha um olho, e os portugueses diziam que no lugar do outro olho morava um espírito do mal.” (Ibid, p. 133). Certa feita, o mago teria sido preso por comer carne numa sexta-feira, escapando da prisão e tomando um navio, que teria sido perseguido pelas autoridades. Knivet (2008, p. 142) dá a entender que o mago teria alterado o clima, provocando uma súbita tempestade que impediu o andamento da perseguição. Tendo sido enfim capturado, foi mandado para a Angola, onde morreria. Parece que os portugueses possuíam algum apreço pelo mago, já que, após sua recaptura, teria sido morto no Rio de Janeiro se “não fosse a cidade toda implorar por sua vida.” (ibid, p. 143). Muito pouco se sabe sobre o estranho personagem, mas podemos supor que a obra de Knivet, muito afeita ao maravilhoso, como evidencia-se no próprio título da obra – “*As incríveis aventuras e estranhos infortúnios* de Anthony Knivet...”–, fantasiou o quanto pôde a figura do suposto médico, que tinha o maligno instalado em um de seus olhos.

Em sua pesquisa de doutorado, Laura de Mello e Souza (2009, p. 514-515) percebeu que, no período entre 1590 e 1625, a maioria dos acusados pela Inquisição eram brancos e que os artifícios diabólicos de curas e adivinhações eram comuns. A respeito da feitiçaria e das práticas mágicas no Brasil quinhentista, afirma que ainda encontravam-se “transparentes”, com filiações culturais mais evidentes, não tendo ainda passado pelo processo de miscigenação que se sucederia nos séculos XVII e XVIII, tornando as fronteiras nebulosas (ibid, p. 208). No século XVI, como vimos, o maravilhoso diabólico ainda mobiliza consagradas imagens para significar um outro detestável, atuando para fazer do Novo Mundo um mundo mais velho e conhecido:

> Na demonologia de que se trata aqui – referida à alteridade americana –, a relação heterológica se verificaria sobretudo pela negação: nomeava-se e se classificava o Outro ameaçador com os elementos negativos e detratores por excelência disponíveis no âmbito da cultura dos conquistadores e colonizadores da América. Se a descoberta de novos mundos pôde revigorar os símbolos do maravilhoso, foi capaz também de fortalecer a demonologia européia. Mundo inquietante, capaz de seduzir e aterrorizar ao mesmo tempo – diz Giulia Lanciani –, o ultramar atlântico provocava vertigens no europeu do século XVI, impelindo-o a buscar referências em contextos tranquilizadores, “concretos ou mentais – pouco importa”. Recuperam-se então mitos familiares e muitas vezes antigos; que; “enxertados em húmus diverso”, ajudam a compreender os enigmas do mundo, “transformando-se em instrumentos de conhecimento dentro de um horizonte de significação”. (SOUZA, 1993, p. 25-26)

Jardim do Éden, São Tomé, milagres, protótipos de locais de peregrinação, punições celestiais, providencialismo divino, guerra contra o mal, tormentos diabólicos e soldados do

maligno: o Brasil do século XVI foi palco virgem de um vigoroso processo de construção e reiteração do maravilhoso cristão, da fabricação de um "horizonte de significação" que permeou importantes âmbitos da sociedade colonial e respondeu a fins diversos. Contribuiu para que aquela terra desvirginada fosse previamente conhecida por imagens edênicas e pelas pisadas de São Tomé, como se já estivesse preparada para abrigar os cristãos e seus propósitos colonizadores. Teve papel fundamental na evangelização dos indígenas, mas, também, no autoconvencimento dos jesuítas e demais colonos de que estavam percorrendo o caminho certo. Puniu aqueles que tentaram estorvar os cristãos de sua sagrada missão, mas também para ensinar a almas intransigentes o caminho da salvação. Protegeu cristãos de grandes apuros, livrando-os da hostilidade do gentio. E fez da terra um palco bélico que energizou os jesuítas. Auxiliou na evangelização à medida que os indígenas se convenciam de que seus curupiras eram os diabos. "Protegeu" os atormentados pelo demônio, ao mesmo tempo que atacou seus sequazes. Contribuiu para levantar na Europa o interesse de leitores curiosos sobre um Brasil que desafiava sua compreensão de alteridade. Foi o mais importante recurso na desumanização dos indígenas e determinou as gradações de violência que viriam a sofrer. O maravilhoso cristão foi, enfim, a mais elementar, a mais espontânea das ferramentas que os europeus utilizaram para forjar um Brasil imaginário e um imaginário sobre o Brasil.

Mas o sobrenatural, ou algo mais ou menos próximo disso, também foi capaz de gerar impressões "laicas", relacionadas a velhas heranças da antiguidade e do medievo. Monstros e mitos, como veremos, foram acionados e se entrelaçaram em contextos diversos e por razões diversas. O capítulo seguinte tratará desse maravilhoso "laico", da revivescência de antigas tradições.

## 2.4 Selvagens, monstros e povos míticos

> Muitas pessoas pensam, por inadvertencia, que esses povos, a quem chamamos de selvagens, pelo facto de viverem quasi como animaes, nos bosques e campos, têm, semelhantemente, o corpo todo pelludo, à maneira dos ursos, dos cervos e dos leões. E assim o pintam essas pessoas em suas ricas telas. Em summa, quem quiser descrever um selvagem lhe deve attribuir abundante pello, dos pés à cabeça, – ca**r**acteristica sua tão inseparavel quanto o é do corvo a côr negra. Tal opinião é inteiramente falsa, embora alguns individu**o**s, como já tive occasião de ouvir, se obstinem em affirmar e jurar que os selvagens são cabelludos. Se têm tal facto como certo é porque nunca viram selvagens. E desse jaez é a geral opinião. (THEVET, 1944, p. 191)

"Contra a opinião dos que consideram os selvagens pelludos" é o título do capítulo que o frei André Thevet, em sua *Singularidades da França Antártica*, dedicou a desmistificar certas informações sobre os indígenas do Brasil que circulavam pela Europa. Dentre as fontes que analisamos, nenhuma considera os indígenas peludos ou apresenta qualquer necessidade de desmistificar esse mito, com exceção de outro francês, Jean de Léry. Ao contrário de seu conterrâneo Thevet, Léry não chega a despender grande espaço sobre o tema, tratando da questão num capítulo dedicado a realizar uma descrição geral dos indígenas ("Índole, força, estatura, nudez, disposição e ornatos dos homens e mulheres brasileiros, habitantes da América, entre os quais permaneci quase um ano"). Mesmo assim, e apesar da obra ter sido lançada 21 anos depois da de Thevet, em 1578, o autor sente a necessidade de abordar o mito:

> Não são como alguns imaginam e outros o querem fazer crer, cobertos de pêlos ou cabeludos. Ao contrário. Têm pêlos como nós, mas apenas lhes repontam pêlos em qualquer parte do corpo, mesmo nas pálpebras e sobrancelhas, arrancam-nos com as unhas ou pinças que lhes dão os cristãos. (LÉRY, 1980, p. 112)

A recorrência do tema na obra dos franceses sugere que essas enganosas notícias circulavam na França quinhentista, ainda que as obras tenham sido traduzidas para outras línguas (ver notas 1 e 8). As informações dadas pelos autores em relação aos receptores dessas notícias são demasiadamente generalistas: "Muitas pessoas pensam", é o que diz Thevet, enquanto Léry fala em "alguns imaginam". Quanto aos que propagam o mito, as informações não são menos vagas: "alguns indivíduos" segundo Thevet, e "outros o querem fazer crer", como diz Léry. Seja como for, importa observarmos como era possível que essas associações entre indígenas e homens peludos ocorressem, mas também como era possível que fossem acreditadas. Veremos, além do mais, outras associações possíveis entre indígenas e selvagens descritos por viajantes medievais, conhecidos no imaginário europeu desde longa data.

As questões levantadas nos encaminham ao amplo terreno dos monstros. Desde a antiguidade, um grande número de cartas, relatos de viagens, escritos científicos e obras fictícias abordam a existência de estranhos seres em terras lingínquas, comumente no Oriente. Deixando de lado os monstros da mitologia grega, pode-se dizer que esses relatos são tão antigos quanto a própria História, remontando a Heródoto. Na época do "primeiro historiador" (século V a.C), rotas comerciais permitiam o contato do mundo europeu com a Pérsia e com a Ásia central, contato intensificado no século IV a.C com as conquistas de Alexandre, o Grande (ECO, 2013). Para além do Egito, a África e seus povos misteriosos também foram visitados por viajantes. A respeito da região dos Líbios, localizados na extensão do Egito ao "lago Tritônis" por exemplo, Heródoto afirma que:

> Encontram-se serpentes de tamanho descomunal, leões, elefantes, ursos, áspides, burros com chifres, cinocéfalos e acéfalos, que possuem, segundo afirmam os Líbios, olhos no peito. Veem-se também ali homens e mulheres selvagens, e uma multidão de monstros fabulosos. (HERÓDOTO, 2019, p. 380)

Neste pequeno trecho, vemos reunidos dois grupos de monstros que irão atravessar o imaginário da Europa medieval e do Renascimento. De um lado, os monstros pertencentes ao mundo animal, como as serpentes gigantes, de quem tornaremos a falar no capítulo 3.3. De outro, os monstros humanos, tais como os cinocéfalos. Na realidade, a categoria dos monstros "humanos" é ambígua. Como vimos na introdução, Santo Agostinho, *auctorita* extremamente influente, discutiu a existência dos monstros segundo os textos dos antigos, mas sua temerária conclusão não pôs fim à questão. Agostinho também pensou sobre a condição ontológica das monstruosidades no mundo natural, concluindo que fazem parte dos desígnios divinos, não sendo, portanto, um erro da criação, mas portadores de algum sinal divino disponível para discussão exegética (PRIORE, 2000).[48] Já São Tomás de Aquino, apesar de admitir que os monstros são fenômenos naturais, acrescenta que ocorrem para além da intenção ativa da natureza, o que confere maior ambiguidade à discussão: "His phrasing, 'in nature' yet 'beyond the intention of active nature' secures for the monstrous a special place in the natural world and yet keeps the category 'miracle' intact for what he wants to use it for" (BARTLETT, 2008, p. 19). Essa imprecisa condição desses seres nas discussões dos medievos cultos deixa em aberto a constatação de sua humanidade, o que nos persuadiu a inseri-los nesta parte da pesquisa, destinada ao maravilhoso sobrenatural. Nem por isso, é claro, falaremos de "monstros

[48] A conclusão de Agostinho em relação aos sinais divinos contidos nos monstros teve poucos entusiastas, de maneira que a interpretação de povos monstruosos, bem como dos nascimentos monstruosos no seio da sociedade europeia, se desenvolveu separadamente, segundo pontuam Lorraine Daston e Katharine Park (1998).

sobrenaturais", ou, o que seria mais estranho, "indígenas sobrenaturais". Antes, reconhecemos o caráter nebuloso do estatuto ontológico conferido aos monstros ao longo da Idade Média, a meio caminho do natural e do sobrenatural, do homem e do animal.

Para os propósitos deste capítulo, dois tipos de monstros nos interessam. Realizando uma análise tipológica da grande variedade desses seres, o historiador Claude Kappler apresenta, dentre outras categorias, a dos "monstros caracterizados por poderosa animalidade (homens selvagens)". Segundo o historiador, "o homem selvagem é definido por seus costumes e por seu físico. A primeira característica é a de ter comportamento bestial" (KAPPLER, 1993, p. 218). As razões desse comportamento podem se dar pelo A) habitat, caso de seres que vivem em baixo da terra, B) em razão da ausência de organização social ou religiosa, como homens sem lei, C) pela semelhança aos animais, em que pode-se, por exemplo, andar de quatro, D) pela alimentação, comumente associada a antropofagia e, enfim, E) por conta das características físicas, caso dos homens peludos. O segundo tipo de monstro se associa diretamente aos selvagens: são os "monstros com caráter destrutivo", como os antropófagos. Como considera Kappler, selvagens são comumente suspeitos de antropofagia pelos viajantes, que também costumam atribuir características físicas prodigiosas a eles:

> Naturalmente os viajantes que deparam com esse canibalismo não se propõem questões de etnologia ou história das religiões: *a priori*, o canibalismo é um vício monstruoso e o maior fundamento para essa opinião é que os antropófagos figuram no rol dos monstros desde a Antiguidade. É esse caráter aprioristicamente monstruoso da antropofagia que leva os viajantes a fabularem e a dotarem os antropófagos com atributos efetivamente monstruosos: cabeça de cão ou olho único. (KAPPLER, 1993, p. 231)

São muitos os povos selvagens que nossos viajantes medievais, Jean de Mandeville e Marco Polo, encontram pelo caminho. Trataremos de alguns de particular importância a nossos propósitos. Na ilha de Lamary, que Susani França identifica em nota como sendo um dos reinos da Ilha de Sumatra, Mandeville afirma que faz tanto calor que é "costume de homens e mulheres andarem completamente desnudos e zombarem quando véem algum estrangeiro andar vestido" (MANDEVILLE, 2007, p. 169). Além do mais, "dizem também que créem em Deus, que fez o mundo e criou Adão e Eva e todas as coisas." (ibid, p. 169). Apesar das considerações religiosas dos habitantes de Lamary, Mandeville não cita a existência de uma liderança, leis ou de práticas cristãs, pelo contrário:

> Nessa terra, nenhuma mulher se casa, pois todas as mulheres ali são comuns a todos os homens, e não rejeitam nenhum. Dizem que pecariam se rechaçassem os homens,

> pois Deus ordenou a Adão e a todos seus descendentes o seguinte: *Crescite et multiplicamini et replete terram*. Por conseqüência, nenhum homem dessa terra dirá: ‘esta é minha mulher’, nem nenhuma mulher pode rá dizer "este é meu marido". E quando as mulheres têm filhos, são dados ao homem que quiser entre aqueles que estiveram em companhia delas. Também ali toda a terra é comunitária, pois uns a têm um ano e outros em outro, e cada um toma a parte que lhe agrada. Todos os produtos da terra são igualmente comuns a todos: os cereais e outras coisas, pois nada é cercado ou fechado, e qualquer um pega o que lhe apraz sem que ninguém lhe ponha restrição. E um homem é tão rico quanto qualquer outro, porém, nesse país, existe um nocivo costume, que é comerem carne humana com mais prazer do que comem qualquer outra, apesar de no país abundarem os cereais, a carne, o pescado, o ouro, a prata e todo tipo de bem. Até ali chegam mercadores que trazem consigo crianças para vender aos nativos, e aquelas que são compradas, se estão gordas, são comidas em seguida; e aquelas que estão magras, são engordadas e logo comidas. Dizem que essa é a melhor e mais deliciosa carne do mundo. (MANDEVILLE, 2007, p. 169-170)

Nudez, poligamia, ausência de propriedade privada, de organizações sociais e políticas complexas e antropofagia: estão coligados os elementos que, de longa data, circulam no imaginário europeu acerca dos selvagens. Estes não são, contudo, necessariamente horrendos. Ao descrever os costumes comunitários do povo de Lamary, Mandeville demarca a continuidade da narrativa, isto é, quando trata da antropofagia, com um “porém” que assinala a oposição de um “nocivo costume” em relação a outro que não parece tão ruim (os costumes comunitários, com exceção, claro, da poligamia). Deve-se ter isso em mente uma vez que os selvagens, mesmo que mais frequentemente associados ao horror, bem podem evocar a Idade do Ouro, como vimos no capítulo *“Visão do paraíso”*.

Figura 16 - Selvagens da ilha de Lamary obtendo crianças de mercadores (miniatura, s. XV)

Fonte: Polo et al. (c. 1410)

Outro tipo de selvagem descrito por Mandeville está situado na lendária terra do Preste João.[49] Mais além de um dos rios que vertem do paraíso, o viajante fala de uma grande planície arenosa entre montanhas:

> Nesse deserto há muitos homens selvagens, cornudos, de horroroso aspecto e que não falam, apenas grunhem como os cerdos. Há também grande quantidade de cães selvagens. E há muitos papagaios, aos quais chamam *psitakes* em sua língua. Esses, por sua natureza, falam e saúdam as gentes que atravessam os desertos, e lhes falam com uma voz tão clara como se fosse a de um homem. Os que falam têm uma língua larga e cinco dedos em cada pata. (MANDEVILLE, 2007, p. 231)

É interessante notarmos como Mandeville contrapõe a inabilidade de fala dos homens selvagens, que "grunhem", com a habilidade vocal dos papagaios, cuja voz é "tão clara como se fosse a de um homem". A linguagem, condição demarcadora do barbarismo,[50] embaralha a

[49] Rei mítico de um distante reino cristão que, no século XII, teria enviado uma carta ao papa Alexandre III descrevendo seu imenso poder e as maravilhas de sua terra. A figura de Preste João animou uma Europa que sonhava com a derrota dos infiéis e ganhou múltiplos sentidos no tempo. Ver Franco Júnior (2010).

[50] "Entre los griegos el lenguaje es el atributo que define al ser humano y lo distingue de los animales. Es bien sabido que en griego el término *bárbaroi* hace referencia al: bárbaros son los seres que balbucean, que hablan de manera incomprensible, que no saben manejar el *lógos*, a la vez lenguaje, pensamiento y razón. Dicho en otros

noção de humanidade: os homens monstruosos não se parecem com homens, mas os papagaios, sim. Além do mais, o exemplo já adianta uma questão que abordaremos no capítulo 3.2 a respeito do maravilhamento dos europeus diante das deslumbrantes cores dos papagaios do Brasil e suas habilidades de fala. Mas o mais interessante é observarmos como a iconografia de um manuscrito do século XV representou a descrição de Mandeville[51] (fig. 17).

Diante da breve descrição do viajante, o mestre que produziu a miniatura teve de tomar algumas liberdades, representando os selvagens segundo o imaginário da época. Os seres cornudos, por exemplo, estão nús e são cobertos de pêlos, figurando numa montanha e não em um deserto, como a descrição de Mandeville faz crer. O tema parece recorrente. A respeito do "reino de Lambari", de localização real imprecisa, Marco Polo conta "uma coisa que é muito extraordinária: há, neste reino, uns homens que têm uma cauda, assim como cães, a qual tem um palmo de comprido. São numerosos. Não vivem nas cidades, mas nas montanhas." (POLO, 1985, p. 197). Como vimos no capítulo anterior, são altas montanhas que cercam os povos "bárbaros" de Gog e Magog, que, apesar de não serem propriamente selvagens nas versões dos viajantes (são judeus para Mandeville e muçulmanos para Polo), se encaixam bem naquela categoria de "monstros com caráter destrutivo", uma vez que o mito considera que eventualmente esses povos irão se libertar e destruir a cristandade. Outro ponto a considerar é o fato de o selvagem mais à esquerda não possuir chifres, a despeito de Mandeville não citar um personagem sem cornos. Ele está separado dos outros dois cornudos e carrega consigo um grande pedaço de pau – elemento recorrente na representação do homem selvagem. A intenção do artista nos escapa, mas vale observarmos o peso da convenção na produção da imagem.

términos, la frontera entre civilización y barbarie en la cultura griega es, ante todo, una frontera lingüística." (VIGNOLO, 2007, p. 141).

[51] Conhecido como Livre des merveilles (BNF Fr2810), é um compilado de viagens ricamente ilustrado confeccionado nas primeiras décadas do século XV. Destinado ao duque de Borgonha, passou por diversas mãos notáveis ao longo de séculos e hoje encontra-se preservado na Biblioteca Nacional da França.

Figura 17 - Selvagens cornudos no reino de Preste João (miniatura, s. XV)

Fonte: Polo et al. (c. 1410)

Outro tipo de selvagem relevante para nossos propósitos é o dos gigantes. A rigor, gigantes não são necessariamente selvagens e se caracterizam por ser uma "raça" monstruosa independente. São várias as tradições culturais em que figuram gigantes. A Idade Média os conheceu através dos textos bíblicos – o famoso episódio entre o gigante Golias e Daví é um exemplo óbvio. Também os textos greco-romanos, seja através da mitologia, em que Cíclope é a matriz do gigante antropofágico, seja através da ciência pliniana. Há ainda a tradição germânico-escandinava, em que figuram como inimigos de deuses, e a tradição gaélico-bretã (VELLOSO, 2017). Diante dessas várias influências, esses monstros não poderiam deixar de fazer parte das maravilhas do mundo. A tradição fica evidente quando Mandeville trata de uma ilha em que habitam cíclopes: "Em uma delas há gentes de enorme estatura, como gigantes, que são horrorosas à vista. Têm apenas um olho no meio da testa e não comem senão peixe e carne crus." (MANDEVILLE, 2007, p. 184). Esses monstros voltam a aparecer em outro momento do texto, desta vez mais associados à antropofagia

> Mais além desse vale há uma grande ilha, cujos habitantes são grandes como gigantes de 28 ou 30 pés de altura e não vestem roupas, apenas se cobrem com peles de animais.

> Não comem pão, preferem ingerir carne crua, e bebem leite, pois há nessa terra abundância de todo tipo de animal. Não têm casas e preferem comer carne humana a qualquer outra. Nessa ilha, ninguém se atreve a entrar voluntariamente nem se aproximar, pois, se suas gentes vêem um barco com homens a bordo, logo entram no mar para pegá-los. Disseram nos que havia uma ilha, mais além dessa, na qual viviam gigantes ainda maiores, uns de 45 pés, outros de 50 pés e, segundo dizem, outros de 50 cúbitos de comprimento. Contudo, eu não vi nenhum gigante, pois não me aproximei, já que ninguém entra em uma ilha nem em outra sem ser devorado. Existem entre esses gigantes ovelhas tão grandes como nossos bois, que dão muita lä em estado bruto. Vi muitas vezes ovelhas como essas. E outros muitas vezes viram esses gigantes pegando homens no mar para levá-los a terra, dois em uma mão e dois em outra, e iam comendo-os crus. (MANDEVILLE, 2007, p. 237)

Apesar de o viajante admitir não ter avistado essas criaturas, nem por isso deixou de descrevê-los longamente, reunindo alguns elementos recorrentes. A cobertura com pele de animais remete ao homem selvagem, bem como a ingestão de carne crua, o fato de não possuírem habitações, o gosto pela carne humana e a violência com que lidam com estrangeiros. A preferência gastronômica desses gigantes pode remeter à matriz do Cíclope, ao passo que reforça o caráter abominável de suas práticas. A iconografia (fig. 18) reforça os elementos selvagens ao representar homens seminus em um terreno inóspito, além dos enormes pedaços de pau que utilizam e das partes humanas sendo comidas – tema que, como veremos, se apresenta na iconografia quinhentista sobre os indígenas.

Figura 18 - Gigantes antropófagos comendo carne humana (miniatura, s. XV)

Fonte: Polo et al. (c. 1410)

Por fim, destacamos os recorrentes cinocéfalos, homens com cabeça de cão descritos desde a antiguidade, a exemplo de Heródoto. No mundo grego, estiveram associados à fronteira linguística entre civilização e barbárie, ganhando no medieval ganhou contornos de idolatria, antropofagia e perversões sexuais (VIGNOLO, 2007). Dentre tantos relatos de viajantes medievais sobre esses seres, há o de Marco Polo, que os localiza na ilha de Angamã, no Extremo Oriente:

> Angamã é uma ilha muito grande, sem lei nem rei. Os habitantes são idólatras, vivem como os animais selvagens. Temos a apontar uma estranha visão desta gente. Nesta ilha, os homens têm cabeça e dentes de cão, e a sua cara parece-se com a dos mastins. São muito cruéis e comem quantos homens possam apanhar e que não sejam da sua tribo. Têm especiarias variadas e abundantes. Alimentam-se de arroz, leite e toda a espécie de carnes. As frutas que comem são muito diferentes das nossas... (POLO, 1985, p. 198)

Diferente das descrições anteriores, vemos aqui uma comparação mais direta com os animais, o que se constata antes de Marco Polo descrever a cabeça de cão dos habitantes de Angamã ("vivem como os animais selvagens"). A *estranha visão* do viajante veneziano não deixa dúvidas quanto ao absoluto estranhamento diante de homens com costumes tão bestiais, profundamente estranhos aos mongóis do grande Khan – a quem Polo dedica laudatórias descrições – e mais estranhos ainda aos cristãos europeus. O peso da tradição certamente contribuiu para que Marco Polo descrevesse os habitantes de Angamã como cinocéfalos. Mas também, se os costumes de um sujeito revelam a feição de sua alma, conforme pensavam os medievais (ECO, 2018), é fácil entendermos como a percepção do viajante foi capaz de confundir o *parecer* com o *ser*, configuração que também revela uma percepção que opõe a civilização contra a incivilidade, a cultura contra a natureza.

Até aqui, destacamos quatro tipos de monstros selvagens, conhecidos no imaginário antigo e medieval, através da descrição de viajantes: os antropófagos nús, os cornudos e peludos, os gigantes e os cinocéfalos. Talvez com exceção dos cornudos, foram todos "reencontrados", imaginados e descritos nas Américas espanhola e portuguesa. O primeiro selvagem antropófago descrito data da primeira viagem de Colombo, que teria ouvido falar dos indígenas acerca de cíclopes e homens com cabeça de cão: "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." (COLOMBO, 2013, p. 59). 23 dias depois, há a famosa menção aos antropófagos que seria responsável por popularizar o termo canibal:

> Toda a gente que encontrou até hoje diz que sente o maior medo dos "caniba" ou "canima" que vivem nessa ilha de "Bohio". Não queriam falar, por receio de serem comidos, e não podia tirar-lhes o medo, pois diziam que só tinham um olho e cara de cachorro. O almirante achava que era mentira, tendo impressão que deviam ser do domínio do Grande Cã, que os reduzia ao cativeiro. (COLOMBO, 2013, p. 66-67)

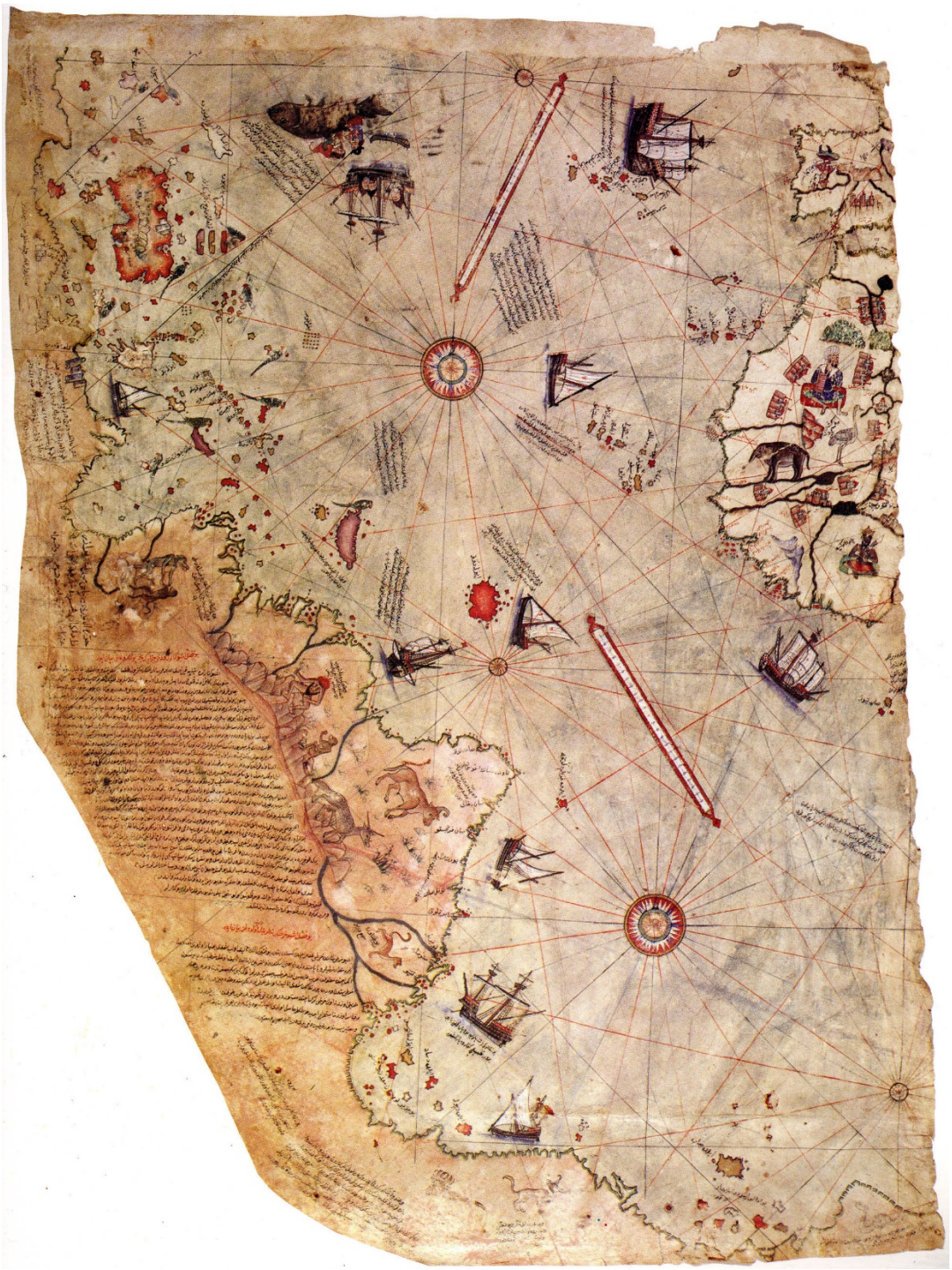
O "nascimento", portanto, do termo *canibal* é diretamente relacionado aos cinocéfalos. Talvez pela absoluta necessidade do almirante em superar as barreiras da língua para cumprir seus propósitos: "Colón sabe que tiene que solucionar con urgencia el problema de la comprensión lingüística, y para describir el contacto con las Indias saca de la baraja de sus lecturas la imagen clásica del cinocéfalo, el traductor interprete de monstruos" (VIGNOLO, 2007, p. 148). Contudo, àquela altura dos acontecimentos nenhum europeu falava a língua dos nativos. O almirante deu descrédito ao relato "dos indígenas", mas no fim estava dando ao seu próprio, como bem analisa Tzvetan Todorov:

> Mais tarde, consegue admitir que eles têm uma língua, mas não chega a conceber a diferença, e continua a escutar palavras familiares em sua língua, e fala com eles como se devessem compreendê-lo, e censura-os pela má pronúncia de palavras ou nomes que pensa reconhecer. Com esta deformação de audição, Colombo mantém diálogos engraçados e imaginários, dos quais o mais longo refere-se ao Grande Can, meta de sua viagem. Os índios dizem a palavra *Cariba*, designando os habitantes (antropófagos) do Caribe. Colombo entende *Caniba*, ou seja, gente do Can. Mas entende também que, segundo os índios, estas personagens têm cabeça de cão (do espanhol *can*), com ás quais, justamente, comem-nos. E acha que os índios estão inventando histórias, censurando-os então por isso (TODOROV, 1993, p. 30)

Assim, o almirante, incapaz de "sair de si mesmo", possui uma estratégia finalista que faz com que saiba de antemão o que irá encontrar: "a experiência concreta está aí para ilustrar uma verdade que se possui, não para ser investigada, de acordo com regras preestabelecidas, em vista de uma procura da verdade." (ibid, p. 18). Este modo de ver o Outro, ligado ao peso da tradição e ao fato de que o maravilhoso acaba sempre ocupando as fímbrias do mundo conhecido pelos europeus, para lembrarmos de Laura de Mello e Souza (2009), são fatores que motivaram a persistência dos povos monstruosos no contexto americano, inclusive para além de Colombo. É o que nos faz crer o cartógrafo otomano Piri Reis, que, como os europeus cultos, consumia os textos antigos e as notícias cartográficas, iconográficas e descritivas sobre a América (MCINTOSH, 2000). Em 1513, confeccionou um dos primeiros mapas da costa brasileira com extraordinária precisão (fig. 19), fazendo figurar, na parte referente a atual costa do nordeste brasileiro, blêmias (os acéfalos citados por Heródoto), cinocéfalos e outros seres estranhos (fig. 20). O mapa, que resume numa longa descrição o périplo de Colombo, informa que o território referente a América Portuguesa é habitado e que nele há muitas pessoas, dizendo ainda, acima da representação dos acéfalos, que "These wild beasts attain a length of seven

spans. Between their eyes there is a distance of only one span. Yet, it is said, they are harmless souls.” (MCINTOSH, 2000, p. 44). A descrição relativamente amigável parece não se repetir quando o cartógrafo trata dos cinocéfalos: “In the mountains of this region there are beasts in this shape, and on the shores are many men and no end of gold ore.” (ibid, p. 44).

Figura 19 - Mapa de Piri Reis (1513)



Fonte: Piri Reis apud Eco (2013)

Figura 20 - Mapa de Piri Reis (detalhe)

Fonte: Piri Reis apud Eco (2013)

O interessante caso de Piri Reis revela que imagens prévias de selvagens antropófagos circulavam e se misturavam com as notícias sobre os povos das Américas espanhola e portuguesa, ultrapassando as fronteiras da Europa e obtendo alguma aderência no mundo muçulmano.[52] A associação iconográfica entre cincocéfalos e índios canibais será feita mais uma vez em 1525 num livreto explicativo intitulado *Uslegung der carta marina*, que acompanhava a Carta Marinha de Lorenz Fries, intelectual e cartógrafo alemão. No livreto, há

[52] Os intelectuais e viajantes muçulmanos, também herdeiros de uma herança clássica, conheciam maravilhas comuns aos europeus, como os cinocéfalos, descritos por viajantes como Ibn Battuta. Para saber mais, ver: Zadeh (2015).

uma xilogravura (fig. 21) que ilustra os descobrimentos de Colombo através da representação de cinocéfalos cortando partes humanas como se fossem uma espécie de açougueiros. As cruéis criaturas ainda raptam uma mulher – cuja pele escura sugere se tratar de uma indígena –, amarrada sob uma estranha criatura.

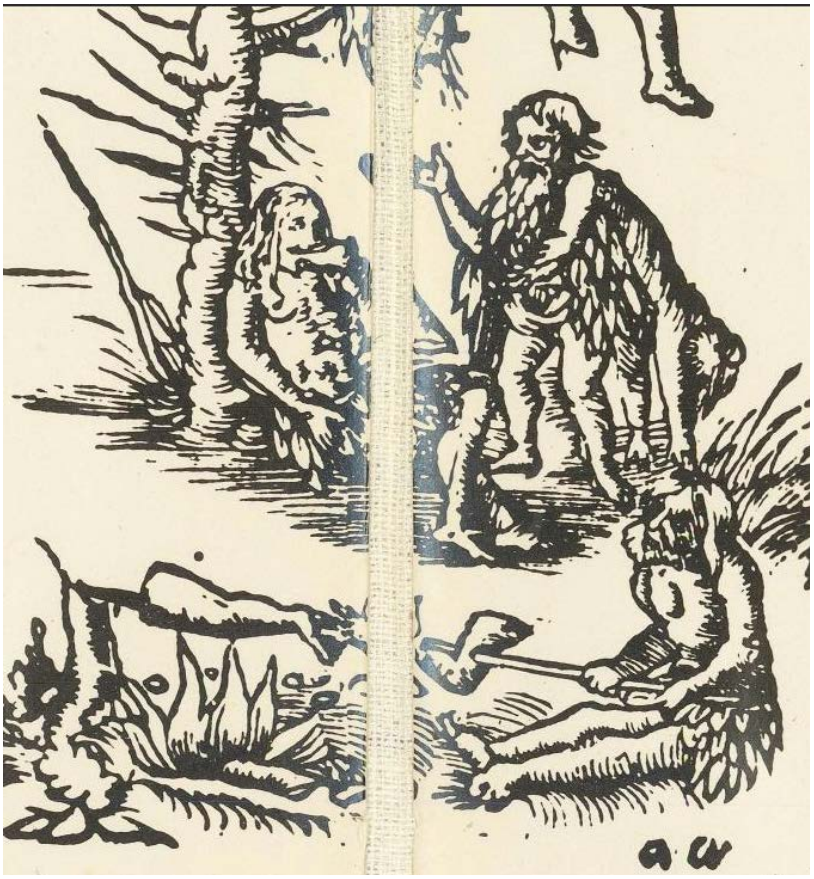
Figura 21 - Cinocéfalos de Lorenz Fries (xilogravura, 1525)

Fonte: Fries apud Pérez (2011)

Mas estamos, afinal, falando de monstros no contexto da América espanhola ou portuguesa? Neste momento incipiente, pouco importa. As imagens dos monstros selvagens e canibais nas possessões ibéricas se diluem no imaginário europeu, ainda que a produção escrita e iconográfica tenha gradativamente os tenha empurrado privilegiadamente ao Brasil. É o que mostra a própria Carta de Lorenz Fries (fig. 22), que, ao representar as possessões portuguesas da América, opta por inserir os selvagens na costa do atual nordeste brasileiro, tal como fez Piri Reis. Ainda que não estejamos mais falando de cinocéfalos, os costumes são os mesmos. Vê-se um selvagem de vestes rústicas carregando um corpo a uma mulher, que relaxa sob a sombra de uma árvore enquanto se alimenta de uma parte humana. Nos galhos da árvore, estão

penduradas partes humanas. Mais abaixo da cena, outro selvagem aguarda que a carne humana asse com o auxílio de espetos.

Figura 22 - Canibais na Carta Marinha de Lorenz Fries (detalhe)



Fonte: Fries (1530)

Nenhum europeu que pisou nas possessões americanas portuguesas ou espanholas da América descreveu canibais que consumiam carne humana da maneira como a iconografia apresenta, isto é, com espetos ou com partes penduradas em árvores. Na verdade, trata-se de um tema recorrente nas primeiras imagens dos canibais, analisado pelo historiador Chicangana-Bayona em seu *Imagens de canibais e selvagens do Novo Mundo* (2017). Diversos elementos estranhos aos relatos de Colombo ou Vespúcio foram introduzidos na iconografia porque não eram estranhos às imagens disponíveis sobre os povos selvagens e canibais:

> A influência medieval permeará as narrativas e a iconografia de viagens do século XV, aspectos fundamentais para entender que, mais do que inaugurar um novo tipo de iconografia sobre viagens, as primeiras imagens das cartas de Colombo e Vespúcio inscrevem-se na tradição medieval insular. (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p. 24-25)

O fato de os artistas não terem avistados os nativos em primeira pessoa é uma explicação para suas representações, mas também, e sobretudo, pela reprodução de convenções, pela cópia propriamente dita, processo semelhante ao que ocorria na escrita medieval, em que, a exemplo de Mandeville, o “plágio” era prática comum:

> se deve considerar que a produção de imagens baseada no natural não era comum nessa época; o normal era "copiar" e adaptar as coisas que já existiam. Assim, por mais que os artistas tivessem acompanhado a expedição, as imagens não seriam diferentes daquelas que fizeram sem ter viajado; as imagens naturalistas começaram a surgir apenas no século XVII, sendo contrárias às ideias da arte medieval e renascentista. (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p. 27)

A produção iconográfica, assim, ao divorciar-se de alguns aspectos contidos nas descrições de viagens, chama a atenção para um processo de assimilação entre o conhecido e o desconhecido, processo de captura do novo pelo antigo. Dentre outros exemplos, Chicangana-Bayona demonstra como uma xilogravura de 1505, contida na primeira versão ilustrada do *Mundus Novus* de Vespúcio, por Johann Froschauer (fig. 23), se associa com uma pintura de 1500 do artista francês Jean Bourdichon, que representa um pacífico casal de selvagens peludos em uma caverna (fig. 24). Na xilogravura, há uma mulher indígena em primeiro plano amamentando seu filho de maneira muito semelhante à selvagem da pintura de Bourdichon. Além do mais, o que parece ser o pai do bebê, localizado à direita de duas crianças, também possui gestualidade semelhante ao homem da pintura, bem como barba e cabelos compridos.

Figura 23 - Imagem do Novo Mundo (xilogravura, 1505)

Fonte: Froschauer apud Chicangana-Bayona (2007)

Figura 24 - *A condição selvagem*, pintura de Jean Bourdichon (1500)

Fonte: Bourdichon apud Chicangana-Bayona (2017)

Ainda sobre a xilogravura de Johann Froschauer, deve-se notar que o primeiro plano da imagem representa indígenas pacíficos, o que inclui a cena familiar que abordamos, enquanto o segundo plano representa indígenas canibais que penduram pedaços humanos numa estrutura de madeira, de modo semelhante à Carta de Lorenz Fries (fig. 22). É como se, à primeira vista, os europeus acreditassem num caráter idílico, mesmo edênico, dos indígenas, o que mudaria conforme o contato era intensificado e os habitantes da América mais bem conhecidos – o que, é claro, não significa que necessariamente ocorreu uma substituição no imaginário europeu de uma visão edênica, relacionada ao bom selvagem, para uma visão do selvagem monstruoso. O interessante é que mesmo a visão mais positiva poderia se associar ao esquema medieval dos selvagens.

Como vimos no mapa de Piri Reis, os acéfalos foram descritos como tendo uma alma inofensiva, e, no caso da xilogravura de Froschauer, a cena familiar sugere um modo de vida tranquilo. A associação iconográfica com o selvagem de Jean Bourdichon só é possível porque, além dos povos de Mandevile e Marco Polo, os europeus também conheciam selvagens "bons". Era o *homo sylvaticus*, seres peludos abrigados nas florestas europeias ou em terrenos inóspitos, mas que bem poderiam viver próximos à civilização, como representa a própria obra de Bourdichon. Esses seres, que remontam pelo menos desde os Faunos e Sátiros antigos, passaram por importantes transformações ao longo dos séculos:

> Ao final da Idade Média ele já podia ser visto tanto como representante de um "estado de natureza" idílico quanto como ser bestial. [...] Tanto podia ser violento e cruel como possuidor de uma "bondade natural", característica que passou a assumir em meados do século XV quando o humanismo exigia um repensar da sociedade. Assim, ele era o que a história o fazia ser, não apenas como produto da história, mas como componente da própria idéia de história. O selvagem se transforma com o tempo em ainda outro sentido e, já desde o século XII, o imaginário popular o torna protetor das florestas e dos animais, assim como dos camponeses, frequentemente retratados pela elite como selvagens eles mesmos. Para uma parte da sociedade, ele se torna benéfico, talvez numa recuperação de idéias pagãs anteriores à cristianização. (WOORTMANN, 2005, p. 291-292)

Não há dúvidas, então, que um europeu que jamais tivesse pisado na América portuguesa pudesse naturalmente acreditar no que diziam os mentirosos denunciados por André Theve e Jean de Léry. Se a aparência física, aliás, refletia o estado da alma, então não devemos censurar tanto os tais "mentirosos", uma vez que seu pecado foi acrescentar apenas detalhes em uma pintura já pronta. Os costumes dos povos indígenas, afinal, se encaixavam convenientemente com os elementos definidores do homem selvagem medieval, seja ele bom ou mau, desde as primeiras descrições. Isso fica evidente quando utilizamos dos princípios elaborados por Claude Kappler para analisarmos as descrições de Américo Vespúcio, em seu *Mundus Novus*, sobre os habitantes do Brasil. Com relação ao A) "habitat", o navegador insiste nos aspectos da salubridade do ar e fertilidade da terra, conforme vimos no capítulo 2.1. Não cita, porém, se existem edificações no local, talvez pelas mesmas razões que motivaram a conclusão de Pero Vaz de Caminha:

> E naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, às quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas, porque os corpos seus são tão limpos, tão gordos e tão formosos, que não pode mais ser. Isto me faz presumir que não têm casas nem moradas a que se acolham, e o ar, a que se criam, os faz tais. Nem nós ainda até agora vimos nenhuma casa ou maneira delas. (CAMINHA, 2019, p. 31)

Já com relação a B) organização social ou religiosa dos nativos, Vespúcio é muito claro e peremptório, antecipando a famosa afirmação de Gândavo com relação a ausência de fé, lei ou rei:

> Nem têm bens próprios, mas todas as coisas são comuns. Vivem ao mesmo tempo sem rei e sem comando, e cada um é senhor de si mesmo. Tomam tantas mulheres quantas querem: o filho copula com a mãe; o irmão, com a irmã; e o primo, com a prima; o transeunte e os que cruzam com ele. [...] Além do mais, não têm nenhum templo, não têm nenhuma lei, nem são idólatras. (VESPÚCIO, 2013, p. 08)

A descrição nos faz lembrar do relato de Jean de Mandeville acerca da ilha de Lamary e seus estranhos habitantes de vida comunitária e poligâmica. A terceira característica, isto é, a C) semelhança com animais, é notada quando o navegador afirma que "vivem segundo a natureza e podem ser considerados antes epicuristas do que estoicos" (Ibid, p. 08), mas também quando se refere ao modo como os indígenas se preparam para a guerra: "não cobrem nenhuma parte do corpo para se proteger, de modo que nisso são semelhantes a bestas." (ibid, p. 08). A quarta característica, a respeito dos D) costumes alimentares dos indígenas, revela certa espetacularização de Vespúcio diante de tão maravilhoso costume, o que seria recorrente nos escritos de outros viajantes ao longo do século XVI:

> Dentre as carnes, a humana é para eles alimento comum. Dessa coisa, na verdade, ficais certo, porque já se viu pai comer os filhos e a mulher. Conheci um homem, com o qual falei, do qual se dizia ter comido mais de 300 corpos humanos. Também estive 27 dias em certa cidade onde vi carne humana salgada suspensa nas vi- gas das casas, como é de costume entre nós pendurar toucinho e carne suína. Digo mais: elesse admiram de não comermos nossos inimigos e de não) usarmos a carne deles nos alimentos, a qual, dizem, é saborosíssima. (VESPÚCIO, 2013, p. 08)

Por fim, as E) características físicas. Além da nudez, não encontramos cinocéfalos, acéfalos ou homens peludos, mas há certa "obsessão" em Vespúcio, também encontrada em Caminha, na descrição detalhada dos corpos desnudos dos indígenas. Talvez porque esperavam encontrar os selvagens da tradição medieval, ou simplesmente porque se maravilhavam com a nudez, o fato é que o corpo, em si, espantava pela boa aparência – ainda que os adereços indígenas possam evocar imagens monstruosas:

> 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. (VESPÚCIO, 2013, p. 07)

Ao menos desta vez, o *parecer* não se tornou o *ser*, e o navegador, apesar de estar maravilhado, sabe que não está descrevendo monstruosidades propriamente ditas, ao menos no que se refere a seres com corpos disformes ou com componentes animais. Mas isso não se aplica a todos os casos, mesmo em Vespúcio. Em sua segunda navegação, onde estima-se que teria viajado pela América Central e pela parte setentrional da América do Sul, descrita na *Carta de Sevilha*, supostamente enviada a Lorenzo de Medici em 1500, Américo Vespúcio dá início ao duradouro mito dos gigantes. Segundo o navegador, estaria em uma ilha onde avistou certa aldeia com 12 casas. Ao decidirem adentrar o local, Vespúcio e seus homens não estavam preparados para a maravilha que encontrariam:

> nada encontramos a não ser mulheres de tão grande estatura que não havia nenhuma que não fosse mais alta que cada um de nós um palmo e meio. Logo que nos viram, tiveram grande medo de nós, e a principal delas, que certo era mulher discreta, com sinais nos levou a urna casa e nos mandou dar refrescos. Nós, quando vimos mulheres tão grandes, que sem dúvida eram criaturas fora da estatura comum dos homens, resolvemos roubar duas delas, que eram jovens de 15 anos, para dar de presente a este rei. E, enquanto assim pensávamos, vieram 36 homens e entraram na casa onde estávamos bebendo. Eram de tão alta estatura que cada um deles era mais alto estando de joelhos do que eu em pé. Em conclusão, eram da estatura de gigantes, segundo o seu tamanho, e a proporção do corpo correspondia à altura. Cada uma das mulheres parecia uma Pantasileia, e os homens, Anteus. E, quando entraram, alguns dos nossos tiveram tanto medo que até hoje em dia não se sentem seguros. Tinham arcos e setas e paus muito grandes feitos como espada. Como nos viram de pequena estatura, começaram a falar conosco para saber quem éramos e de que lugar vínhamos. A bem da paz lhes respondemos por sinais que éramos gente pacífica e que andávamos a ver o mundo. (VESPÚCIO, 2013, p. 66)

(Re)nasce o mito dos gigantes do contexto americano. Lembremos da antiga associação entre gigantes, antropofagia e homens selvagens, como aquela que vimos na descrição de Jean de Mandeville. Ainda que a antropofagia não apareça aqui, não deixa de ficar implícita, uma vez que os relatos de então dão conta quase indistintamente da presença de canibais na terra, além de que, é claro, gigantes e antropófagos estiveram indissociados no imaginário europeu. Poderíamos nos perguntar se essas descrições não são apenas continuidades medievais que naturalmente ocorreriam num momento tão inicial da colonização, de modo que, ao longo do tempo, a intensificação do contato e o surgimento de novas descrições fariam com que a experiência sobrepusesse a tradição. Mas o mito dos gigantes ganhou força e, ao que aparenta, crédito mesmo entre os colonos que já habitavam a América Portuguesa. Seu maior propagador foi sem dúvidas do vêneto Antonio Pigafetta. Em sua viagem de circum-navegação liderada pelo português Fernão de Magalhães, entre 1519 e 1522, Pigafetta registrou detalhes do périplo inclusive no que concerne à passagem pela América do sul. O interessante é que Pigafetta, na costa do atual Brasil, descreve dois tipos de selvagens sucessivamente: o

bom e o mau. Quando fala dos bons, conjuva alguns elementos do *homo sylvaticus* das florestas europeias:

> Os brasileiros não são cristãos, porém, tampouco são idólatras, porque não adoram nada. O instinto natural é a única lei. [...] Seus costumes – Andam completamente nus, tanto os homens como as mulheres. Suas casas – Suas habitações consistem em espaçosas cabanas, a que chamam boi, e dormem sobre malhas de fio de algodão chamadas hamacas, presas nos extremos a grossas vigas. Um destes bois pode abrigar algumas vezes até cem homens, com suas mulheres e filhos e, como consequência, há no seu interior sempre muito ruído. [...] Ao vê-los tão negros, completamente desnudados, sujos e sem pêlos, tínhamos a impressão de estar diante de marinheiros do Rio Estige. (PIGAFETTA, 2019, p. pp. 53-54).

Estão aí os aspectos comuns aos selvagens: falta de lei, religião, organização social, presença do coletivismo, bestialização, nudez e – elemento estranho à maioria das descrições do período – sujeira dos indígenas, talvez para ressaltar seu aspecto animalesco e/ou porque considera pinturas corporais como sujas, ainda que Pigafetta reconheça que não possuem pêlos. Em relação à alimentação dos indígenas, Pigafetta admite serem antropófagos, mas apenas por razões culturais: “Comem algumas vezes carne humana, porém, somente a de seus inimigos. Mas não é por gosto ou apetite que a comem, mas por um costume” (ibid, p. 54). O bom selvagem é enfim consagrado quando Pigafetta sugere, assim como Caminha, a mansidão dos indígenas e, sobretudo, a possibilidade de se converterem ao cristianismo:

> Estes povos são extremamente crédulos e bons e seria extremamente fácil convertê-los ao cristianismo. A casualidade fez com que dispensassem a nós veneração e respeito. Há dois meses fazia uma grande seca no país e justo com a nossa chegada o céu se desatou em chuva. Eles atribuíram isto à nossa presença. Quando desembarcamos para rezar missa em terra, eles assistiram em silêncio e com ar de reconhecimento. Ao nos verem colocar ao mar nossas chalupas, pensaram que as mesmas eram filhas dos navios e que estes as alimentavam (PIGAFETTA, 2019, p. 56)

Essas descrições se iniciam em 13 de dezembro de 1519, sendo que os homens de Magalhães permaneceram entre os indígenas por treze dias. Talvez fizessem parte da família tupi-guarani, como sugerido em nota por Carlos Amoretti (ibid, p. 73). Seja como for, a pacífica experiência dos europeus com os indígenas seria sucedida, apenas um dia depois da partida dos europeus, em 27 de dezembro, pela descrição de canibais, localizados próximos a um grande rio de água doce. Deve-se ter em mente que Pigafetta não utiliza o termo “canibal” para tratar dos indígenas de que falamos, passando a usar apenas neste momento, talvez em referência a terra dos canibais de Colombo:

> Canibais – Aqui habitam os canibais ou comedores de homens. Um deles, de figura gigantesca e cuja voz parecia a de um touro, se aproximou de nosso navio para dar

> ânimo a seus companheiros, os quais, temendo que fôssemos lhes fazer mal, se afastavam do rio, retirando-se para o interior do país. Para não perder a ocasião de ver-lhes melhor e de tentar conversar com eles, desembarcamos cem homens. Perseguimo-los para tentar capturar algum, mas eles davam enormes passadas que nem correndo conseguimos alcançá-los. (PIGAFETTA, 2019, p. 57)

O que fez com que Pigafetta presumisse que aquele lugar se tratava da terra dos canibais? É possível que tenham ouvido dos indígenas "bons" sobre a agressividade de outros povos, próximos de onde estavam. É o que nos leva a crer a própria descrição, já que o cronista não descreve nenhum costume antropofágico, limitando-se a falar apenas no gigante. Mas, ao falar de um gigante, talvez nem precisasse dizer o óbvio, isto é, que seria um antropófago. Aqui se imbricam os mitos dos canibais de Colombo, cinocéfalos ou homens com um olho só, com o mito dos gigantes selvagens, descritos pelos viajantes medievais. Mas Pigafetta estava apenas iniciando sua descrição, uma vez que, dois meses depois na atual região da Patagônia, se depara com novos gigantes, a quem dedica uma longa descrição, mas que eram pacíficos e não pareciam ser canibais:

> São uns glutões. Os dois que recolhemos comiam, cada um, um cesto de biscoitos por dia; devoravam os ratos crus, sem tirar a pele, e tomavam meio balde de água de um só trago. Nosso capitão chamou a este povo de patagões (devido ao tamanho de suas patas). (PIGAFETTA, 2019, p. 64).

Os europeus teriam recolhido dois desses monstros para levá-los a Europa como curiosidade, contudo não teriam sobrevivido à longa viagem. Mesmo assim, os gigantes ganharam vida longa no imaginário dos colonizadores, dando o nome à região da atual Patagônia. Já na segunda metade do século, por exemplo, os patagões figuram num mapa de 1562 com autoria de Diego Gutiérrez, cosmógrafo do rei da Espanha (fig. 25). O mapa, que representa toda a América do sul, também contém outros elementos maravilhosos, como monstros marinhos, sereias e povos canibais, além, é claro, dos gigantes de Pigafetta, descrevendo a região em que estão representados como *Gigantum Regio* (reino dos gigantes) e terra dos patagões. Dois gigantes barbados – característica ausente nos relatos de Pigafetta – observam um europeu cujo tamanho é igual ao dos arcos que os monstros carregam – outra característica ausente na descrição de Pigafetta. (fig. 26)

Figura 25 - *Americae sive Quartae Orbis Partis Nova et Exactissima Descriptio* (mapa, s. XVI)

Fonte: Gutiérrez (1562)

Figura 26 - Os patagões no mapa *Americae sive Quartae Orbis*... (detalhe 1)

Fonte: Gutiérrez (1562)

A perseverança dos gigantes no imaginário europeu também pode ser observada no final do século, quando Antonhy Knivet se refere aos patagões. Em seu relato, fica claro como

Knivet tão facilmente conclui o que vê, seja lá o que tenha sido, como sendo evidências ou resquícios dos gigantes de Pigafetta:

> Em Port Desire, que é o porto próximo dos estreitos de Magalhães, vivem gigantes de quinze ou dezesseis palmos de altura. Garanto que em Port Desire vi as pegadas deles na praia, e que tinham a extensão de quatro pés de um de nossos homens. Vi também dois deles que tinham acabado de ser enterrados e um tinha quatorze palmos de comprimento. Depois que fui apanhado pelos espanhóis, o *Desire*, um dos nossos navios que tinha permanecido sozinho em Port Desire, perdeu nove homens e um menino. Dois ou três dos tripulantes capturados na costa do Brasil contaram que os gigantes jogaram pedras imensas, com cordas, na direção deles, de modo que tiveram que levantar âncora e se afastar da costa. Vi outro desses no Brasil, trazido por Alonso Dias, um espanhol, que tinha sido afastado de San Julians por causa do mau tempo. Esse gigante, embora fosse apenas um rapaz, já tinha mais de treze palmos de altura. (KNIVET, 2008, p. 202-203)

O trecho é significativo porque demonstra que Knivet interpretou as coisas que supostamente viu com seus ouvidos, isto é, assim como Colombo, distorceu a realidade para que esta se adequasse ao que conhecia pelo que leu e, sobretudo, pelo que ouviu. Knivet talvez fosse simplesmente um mentiroso, entusiasmado que estava pela possibilidade de sua obra ser bem-sucedida na Europa. Mas é também notável observar a aderência do mito entre os colonizadores, já que o trecho sugere haver alguma circulação entre espanhóis, portugueses e demais agentes coloniais (um espanhol leva supostamente um gigante ao Brasil). Outra prova disso é que a figura dos gigantes selvagens semelhantes à tradição medieval não se resume aos patagões, [53] uma vez que também foram associados a povos indígenas hostis do sertão brasileiro. Em 1549, o padre Manuel da Nóbrega, em carta informativa aos irmãos de Coimbra, trata de um certo grupo de selvagens que, segundo ele, seriam incomunicáveis:

> Há outra casta de gentios, que se chamam gaimurés, e é gente que habita pelos matos. Nenhuma comunicação têm com os cristãos, pelo qual se espantam quando nos veem, e dizem que somos seus irmãos, porque trazemos barba como eles (a qual não trazem todos os outros, antes se rapam até as pestanas) e fazem buracos nos beiços e ventas dos narizes, e põem uns ossos neles, que parecem demônios. E assim, alguns principalmente os feiticeiros, trazem o rosto cheio deles. Estes gentios são como gigantes. Trazem um arco muito forte na mão e na outra um pau muito grosso com que pelejam com os contrários e facilmente os despedaçam e fogem para os matos. E são muito temidos entre todos os outros. (NÓBREGA, 2017, p. 84)

Os tais "gaimurés" eram os indígenas do sertão conhecidos por Aimorés, Tapuias ou Botocudos, de língua advinda do tronco Macro-jê – portanto bastante diversos do Tupi – notabilizados pela postura irreverente e agressiva diante do homem branco, mas também diante dos indígenas da costa brasileira (CUNHA, 1992). É notável que a descrição de Nóbrega traga

[53] Deve-se notar, contudo, que os gigantes de Pigafetta diferiam da tradição medieval ao menos em um ponto, isto é, não foram tidos como agressivos, apesar de serem antropófagos.

mais uma vez, assim como no relato de Vespúcio, o assombro vivido pelos europeus diante do botoque, o que gerava comparações monstruosas e demoníacas. É interessante vermos também que Nóbrega não chega a se comprometer em afirmar que se tratam de gigantes, mas tudo nos leva a crer que a associação não é gratuita, e talvez pouco tenha a ver com a estatura real dos Aimorés. Esses selvagens, afinal, que tanto dano causavam à empresa colonizadora devido aos seus ataques a fazendas e escravizados, talvez possam ser considerados os selvagens por excelência. É o que nos confirma Antonhy Knivet, que faz uma interessante associação:

> Da Bahia até os Ilhéus vive uma tribo de bárbaros chamados aimorés, que são homens de grande estatura. São muito resolutos e destemidos e têm os pés rápidos como cavalos. Esses canibais afugentaram os portugueses das ilhas e são tão corajosos que cinco ou seis deles podem atacar um engenho de açúcar habitado por pelo menos cem pessoas. Já vi um deles pegar um homem vivo e usá-lo para se defender como nós usamos escudos. Eles têm cabelos longos e negros, como os irlandeses selvagens. Não têm aldeias ou cabanas, vivem percorrendo a floresta como animais selvagens. Não temem passar por nenhuma região pois são tão rápidos que ninguém consegue atacá-los. Eles se alimentam pouco de carne humana e são um povo muito sujo, seus corpos estão sempre imundos de poeira, da sujeira do chão e das cinzas onde dormem. (KNIVET, 2008, p. 175)

Apesar da aparentemente mentirosa afirmação de que o viajante inglês teria visto com seus próprios olhos um Aimoré se utilizar de um corpo humano como escudo, seu relato se baseia unicamente no "eu ouvi", já que traz temas muito semelhantes, como veremos, a descrições de portugueses sobre a estatura dos selvagens, sua ligeireza, os danos que fazem aos engenhos, dentre outros detalhes. O interessante é que a comparação com os irlandeses selvagens[54] não deixa dúvidas quanto à potência do imaginário dos homens selvagens medievais, mesmo passados mais de um século desde que Colombo chegou às Antilhas. Na verdade, a essa altura a comparação direta já nem é mais necessária, uma vez que a existência dos povos selvagens de Mandeville e Marco Polo foi confirmada, bem como sua localização: privilegiadamente o Brasil. Vejamos como Pero de Magalhães Gandavo, Fernão Cardim e Gabriel Soares de Sousa, respectivamente, descrevem os indígenas ferozes:

> Chamam-se aimorés, a língua deles é diferente dos outros índios, ninguém os entende, são eles tão altos e tão largos de corpo que quase parecem gigantes; são mui alvos,

[54] Klaas Woortmann demonstra que a Irlanda foi considerada uma espécie de limite das fronteiras europeias, estando portanto à margem do mundo civilizado e gerando diversas imagens de homens selvagens: "Em sua indolência, amam apenas a liberdade de não trabalhar, como que recusando a condição humana imposta pela Queda. Localizados no extremo do mundo, não são capazes de utilizar o ambiente natural tão saudável. São, talvez, excessivamente jovens num meio natural jovem. Em resumo, são "wildmen", como atestam seus cabelos longos e desgrenhados e suas roupas. Localizados no limiar do mundo, tanto quanto os citas selvagens do imaginário grego — "o mais jovem dos povos", para Heródoto — estavam, poder-se-ia dizer, como que à espera da chegada de uma civilização vinda do leste (agora a Inglaterra) em sua caminhada para o oeste — talvez para o fim dos espaços/fim dos tempos." (WOORTMANN, 2005, p. 299-300)

> não têm parecer dos outros índios na terra nem têm casas nem povoações onde morem, vivem entre os matos como brutos animais; são mui forçosos em extremo, trazem uns arcos mui compridos e grossos con- forme a suas forças e as frechas da mesma maneira. Estes índios têm feito muito dano aos moradores depois que vieram a esta costa e mortos alguns portugueses e escravos, porque são inimigos de toda gente. [...] Estes índios não vivem senão pela frecha, seu mantimento é caça, bichos e carne humana, fazem fogo de baixo do chão por não serem sentidos nem saberem onde andam. [...] Não andam todos juntos, derramam-se por muitas partes, e quando se querem ajuntar assobiam como pássaros ou como bugios, de maneira que uns aos outros se entendem e se conhecem. (GANDAVO, 2008b, p. 41-42)

> No sertão vizinho aos Tupinaquins habitam os *Guaimurês*, e tomam algumas oitenta léguas de costa, e para o sertão quanto querem, são senhores dos matos selvagens, muito encorpados, e pela continuação e costume de andarem pelos matos bravos tem os couros muito rijos, e para este efeito açoutam os meninos em pequenos com uns cardos para se acostumarem a andar pelos matos bravos; não têm roças, vivem de rapina e pela ponta da flecha, comem a mandioca crua sem lhes fazer mal, e correm muito e aos brancos não dão senão de salto, usam de uns arcos muito grandes, trazem uns paus feitiços muito grossos, para que em chegando logo quebrem as cabeças. Quando vêm à peleja estão escondidos debaixo de folhas, e dali fazem a sua e são mui temidos, e não há poder no mundo que os possa vencer; são muito covardes em campo, e não ousam sair, nem passam água, nem usam de embarcações, nem são dados a pescar; toda a sua vivenda é do mato; são cruéis como leões; quando tomam alguns contrários cortam-lhe a carne com uma cana de que fazem as flechas, e os esfolam, que lhes não deixam mais que os ossos e tripas: se tomam alguma criança e os perseguem, para que lha não tomem viva lhe dão com a cabeça em um pau, desentranham as mulheres prenhes para lhes comerem os filhos assados. (CARDIM, 2009, p. 205-207)

> E são êstes aimorés tão selvagens que, dos outros bárbaros, são havidos por mais que bárbaros, e alguns se tomaram já vivos em Porto Seguro e nos Ilhéus, que se deixaram morrer de bravos sem quererem comer. [...] Este gentio tem a cor do outro, mas são de maiores corpos e mais robustos e forçosos; não têm barbas nem mais cabelos no corpo que os da cabeça, porque os arrancam todos; pelejam com arcos e flechas muito grandes, e são tamanhos frecheiros, que não erram nunca tiro; são mui ligeiros à maravilha e grandes corredores. Não vivem estes bárbaros em aldeias, nem casas, como o gentio, nem há quem lhas visse nem saiba, nem desse com elas pelos matos até hoje; andam sempre de uma para outra pelos campos e matos, dormem no chão sobre fôlhas e se lhes chove arrimam-se ao pé de uma árvore, onde engenham as folhas por cima, quanto os cobre, assentando-se em cócoras; [...] mantêm-se dos frutos silvestres e da caça que matam, a qual comem crua ou mal assada, quando têm fogo; machos e fêmeas todos andam tosquiados e tosquiam-se com umas canas que cortam muito; a sua fala é rouca da voz, a qual arrancam da garganta com muita força, e não se poderá escrever, como vasconço. [...] Comem estes selvagens carne humana por mantimento, o que não tem o outro gentio que a não come senão por vingança de suas brigas e antiguidade de seus ódios. (SOUSA, 2010, p. 74-75)

Mesmo que a circulação das obras desses cronistas tenha sido muito limitada, sem alcançar internacionalização, não há dúvidas que essas impressões maravilhadas se tornaram independentes dos escritos em diversas regiões europeias, circulando de boca-a-boca. Os mentirosos que motivaram as queixas dos franceses André Thevet e Jean de Léry são claros indícios disso, e, neste ponto, já podemos entender com clarividência o porquê da associação com homens peludos e como foram acreditadas. Não podemos, afinal, ser tão duros com os

"mentirosos", uma vez que a "mentira" parece ser processo natural na descrição de algo tão espantoso, em que é difícil mobilizar imagens conhecidas para serem acreditados. Os escritos de Gandavo, Cardim e Sousa, que demonstram absoluto assombro diante dos Aimorés, cada qual, a sua maneira, aumenta algum ponto em relatos que eles mesmos ouviram de outros indígenas ou colonos. Para Gandavo, são quase como gigantes. Para Cardim, se alimentam dos bebês de mulheres grávidas. Para Sousa, comem carne crua ou mal assada. E assim se constrói um mito de longa duração no imaginário europeu. Obras de grande circulação como a de Vespúcio e Pigafetta, bem como relatos orais – tão difíceis de serem escutados pelos historiadores – contribuíram para a popularização dos mitos sobre os selvagens e sua associação com o Brasil desde muito cedo, inserindo-os no sistema do maravilhoso seiscentista. O próprio mapa de Gutiérrez, que representa gigantes e sereias, também dá grande espaço para os "monstros" do Brasil, conjugando, inclusive, elementos medievais estranhos às descrições (fig. 27). Posteriormente, Hans Staden e os viajantes franceses foram essenciais na ratificação e popularização dos mitos sobre os selvagens e sua associação com o Brasil, ainda que tenham delineado contornos mais realistas em certos aspectos, como a negação da existência dos homens peludos.

Figura 27 - Os "brasileiros" no mapa *Americae sive Quartae Orbis...* (detalhe)

Fonte: Gutiérrez (1562)

Nosso quadro sobre o encontro de mitos medievais com o novo contexto colonial não estaria completo sem que abordássemos, ainda que de forma sintética, um dos mais recorrentes e de maior aderência entre os colonizadores na América Portuguesa do século XVI: o mito das amazonas. Algumas semelhanças importantes com o mito dos selvagens justificam sua abordagem. Dentre essas semelhanças, está uma origem comum, mais uma vez greco-romana. Para além da mitologia, Heródoto faz uma longa descrição dessas mulheres guerreiras, que viveriam próximas aos Citas e com eles teriam relações. Mas também fazem menção Plínio, o velho e fábulas influentes como o Romance de Alexandre. O mito perdurou e transmutou-se diversas vezes ao longo do período medieval, recebendo os mais estranhos contornos pelos viajantes, que, sem qualquer consenso, divergiram quanto a localização e mesmo características dessas mulheres. Marco Polo, por exemplo, fala de duas ilhas, uma onde habitam só mulheres e outra só homens:

> Para além do reino de Rosmochoram, a quinhentas milhas no alto mar, para o Meio-Dia, há duas ilhas, a trinta milhas uma da outra. Numa delas, vivem homens sem mulheres, e chama-se por isso ilha dos Varões. São cristãos e batizados na fé de Cristo. As mulheres nunca vão à ilha dos homens, mas os homens vão à ilha das mulheres e moram com elas três meses seguidos, março, abril e maio, e ali se gozam delas. Mora cada um em sua casa, com sua propria mulher. Ao fim destes três meses, voltam para a sua ilha e ali ficam trabalhando os outros nove meses. As mulheres criam e têm consigo os filhos machos, até a idade dos catorze anos, e depois os mandam a seus pais, e as filhas ficam à guarda delas. Estas mulheres não têm outro cuidado que não seja criar os filhos, e os maridos provêm ao seu mantimento. [...] Não têm outro chefe além de um bispo, que por sua vez está submetido ao arcebispo de Escoréia. Também têm idioma próprio. (POLO, 1985, p. 224)

A cristianização das Amazonas acompanha sua relativa submissão aos homens, apagando-se assim seu aspecto guerreiro e admitindo que seu sustento não provém delas mesmas. Dado curioso, talvez uma projeção de Polo diante de algum relato que teria ouvido durante seu périplo no Oriente. Há, contudo, certos padrões consagrados a serem mantidos, como a separação entre homens e mulheres e a periódica visita deles a elas. Já Mandeville, ao que parece num primeiro momento, prefere manter a maior parte das características centrais do mito:

> Perto da terra da Caldéia está a da Amazônia, a terra de *Feminia*, reino no qual só vivem mulheres. Sucede isso, não porque lá não possam viver os homens, como dizem alguns, mas porque as mulheres não querem permitir que nenhum homem as governe. [...] não permitem que qualquer homem viva entre elas mais de sete dias. Tampouco permitem que qualquer menino varão seja criado entre elas. Quando querem ter companhia de homem, vão às terras vizinhas. Ali encontram seus amantes, convivem com eles uns oito ou dez dias e logo regressam à sua terra. Se têm um filho varão, man têm-no durante um certo tempo e logo, quando pode caminhar e alimentar-se sozinho, enviam-no para seu pai ou matam-no. Se é do sexo feminino, queimam uma mama

> com um ferro candente. Se a menina é de alta linhagem, queimam o peito esquerdo para que possa carregar melhor o escudo, e se é de baixa estirpe, queimam o direito para que dispare melhor com o arco. Nessa terra há uma rainha que governa todo o país, à qual todas obedecem. Sempre elegem rainha aquela que é mais habilidosa com as armas, pois elas são muito boas guerreiras, corajosas, sábias e valentes. Frequentemente, sob pagamento de soldo, vão ajudar outros reis em suas guerras para ganhar ouro e prata, como outros guerreiros, mantendo-se, por isso, sempre em plena forma. Essa terra da Amazônia é uma ilha completamente rodeada de água, exceto em dois lugares onde há duas entradas de terra. Mais além da água, vivem os homens que são seus amantes, com os quais vão consolar-se quando querem. (MANDEVILLE, 2007, p. 153)

Apesar de elencar os temas clássicos sobre as amazonas, em outro momento Mandeville, em reconhecimento da potência dessas mulheres, mas possivelmente entrelaçando escritos diversos, afirma que possuem um encargo bastante curioso. Ao descrever os "perigosos" judeus de Gog e Magog, que, como vimos no capítulo anterior, encontravam-se enclausurados entre montanhas graças a Alexandre, o grande, Mandeville entrecruza o mito das mulheres guerreiras:

> Sabei que os judeus não têm terra própria em algum lugar do mundo, a não ser essa terra entre as montanhas. Ademais, pagam tributo por essa terra à rainha das amazonas, a qual os vigia com muito cuidado para que não saiam para outros lados, pois sua terra faz fronteira com essas montanhas. (MANDEVILLE, 2007, p. 226)

Esse curioso imbricamento de mitos demonstra a grande maleabilidade que caracterizava as descrições instáveis de mulheres guerreiras. Elas podiam estar em muitos lugares diferentes – geralmente em locais inacessíveis ou muito imprecisos, como ilhas – e ter muitas características diferentes. Em tempos de descobrimentos, as amazonas ganharam nova vida e, desde cedo, se apresentam no palco do périplo colombiano. Na primeira viagem do navegador, em 15 de janeiro, Colombo quis ir a ilha de Matinino onde haveria cobre. Um indígena, então, teria dito ao navegador que aquela ilha "era uma ilha toda povoada por mulheres sem homens" (COLOMBO, 2013, p. 94). No dia seguinte, consta a intenção do navegador de, para além do cobre, capturar alguma "amazona" para levá-la como curiosidade: "Os índios lhe disseram que por essa via acharia a ilha de Matinino, e o Almirante bem que gostaria para levar diz que cinco ou seis dessas mulheres aos Reis" (ibid, p. 96). Segundo teriam dito os índios, "era certo que existiam, e que a determinada altura do ano apareciam por ali homens da ilha de Caribe, e assim, se elas pariam filhos, mandavam para a ilha dos homens, e se fossem meninas, deixavam para se criarem por lá mesmo." (ibid, p. 96). Cristóvão Colombo nunca chegou a encontrar a ilha. O tema apareceria uma vez mais em Antonio Pigafetta, que as localiza em alguma ilha do Oriente:

> Ilha habitada por mulheres - Também nos contaram que a ilha Ocolara, abaixo de Java, é habitada exclusivamente por mulheres. Estas são fecundadas pelo vento e quando nasce o bebê, se é macho, matam imediatamente, se é fêmea, a criam. E matam todo o homem que se atrever visitar sua ilha. (PIGAFETTA, 2019, p. 183)

Mas a força das amazonas seria resgatada e ganharia maior vitalidade na expedição do conquistador espanhol Francisco de Orellana, entre 1541 e 1542, em busca do País de Canela, espécie de Eldorado que prometia prodigiosas riquezas. Para cumprir seus propósitos, Orellana dispunha de europeus e indígenas, que, vindos do atual Peru, tiveram de atravessar boa parte do imenso Rio Amazonas (HILBERT, 2020). Dentre os expedicionários, estava o frei dominicado Gaspar de Carvajal, cronista da expedição, responsável pela Relação *Descubrimiento del río de las Amazonas*. No decorrer do caminho, entraram em diversas batalhas com os indígenas que habitavam o rio, dentre os quais certo grupo que se defendeu valorosamente. Esses índios, que não perdiam o ânimo e fizeram a batalha se arrastar por uma hora, poussíam uma razão para tal: “Quero que saibam qual o motivo de se defenderem os índios de tal maneira. Hão de saber que eles são súditos e tributários das amazonas, e conhecida a nossa vinda, foram pedir-lhes socorro e vieram dez ou doze.” (CARVAJAL, 1941, p. 60). Essas mulheres, segundo o frei Carvajal, lutavam como capitães entre os índios, de modo tão corajoso que os demais não ousavam ceder. O frei ainda as descreve segundo o que viu:

> Estas mulheres são muito alvas e altas, com o cabelo muito comprido, entrançado e enrolado na cabeça. São muito membrudas e andam nuas em pelo, tapadas as suas vergonhas, com os seus arcos e flechas nas mãos, fazendo tanta guerra como dez índios. E em verdade houve uma destas mulheres que meteu um palmo deflecha por um dos bergantins, e as outras um pouco menos, de modo que os nossos bergantins pareciam porco espinho. (CARVAJAL, 1941, p. 60-61)

Carvajal diz ainda que a batalha só seria findada com a morte de “sete ou oito dessas amazonas” (ibid, p. 61), já que a morte delas teria feito os demais índios esmorecerem. Mas a descrição mais extensa viria graças à interlocução com um indígena: “o Capitão tomou o índio que havia agarrado acima, porque *já o entendia por um vocabulário que havia feito* e lhe perguntou ele onde era natural.” (ibid, p. 65, grifo nosso). O que se segue é uma longa descrição de perguntas que Orellana faz a seu informante indígena, que as responde prontamente. Neste ponto, parece que estamos numa situação muito parecida ou igual àquela de Colombo, na qual o navegador concluiu a existência de cinocéfalos e ciclopes sem efetivamente entender a língua dos nativos. Orellana pergunta quem era o senhor daquela terra, ao que o indígena teria respondido que era *Couynco*, um grande senhor que, contudo, era súdito das amazonas. Em demanda do capitão, o indígena também teria dito que aquelas mulheres não eram casadas,

residiam no interior e que eram muitas. Disse ainda que viviam em aldeias de pedra com portas, e atacavam a terra de um grande senhor em busca de prisioneiros homens para engravidá-las. Os prisioneiros desse povo inimigo, assim como elas, eram altos e brancos:

> e depois quando vem o tempo de parir, se têm filho o matam e o mandam ao pai; se é filha, a criam com grande solenidade e a educam nas coisas de guerra. Disse mais que entre todas estas mulheres há uma senhora que domina e tem todas as demais debaixo da sua mão e jurisdição, a qual senhora se chama Conhorí. Disse que há lá imensa riqueza de ouro e prata, e todas as senhoras principais e de maneira possuem um serviço todo de ouro ou prata, e que as mulheres plebeias se servem em vasilhas de pau, exceto as que vão ao fogo, que são de barro. Disse que na capital e principal cidade, onde reside a senhora, há cinco casas muito grandes, que são adoratórios e casas dedicadas ao sol, as quais são por elas chamadas caranaí, e que estas casas são assoalhadas no solo e até meia altura e que os tetos são forrados de pinturas de diversas cores, que nestas casas tem elas ídolos de ouro e prata em figura de mulheres, e muitos objetos de ouro e prata para o serviço do sol. Andam vestidas de finíssima roupa de lan, porque há nessa terra muitas ovelhas das do Perú. Seu trajar é formado por umas mantas apertadas dos peitos para baixo, o busto descoberto, e um como manto; atado adiante por uns cordões. Trazem os cabelos soltos até ao chão e postas na cabeça coroas de ouro, de largura de dois dedos. (CARVAJAL, 1941, p. 66-67)

A descrição se alonga ainda mais, e Carvajal afirma, pelo entendimento que Orellana teve de sua fonte, que o domínio das Amazonas constituía uma enorme extensão, visto que "muitas províncias de índios que lhes são limítrofes, elas as têm sujeitas e os fazem pagar tributo e que eles as sirvam;" (CARVAJAL, 1941, p. 67). Estava formado o mito. Mas, como se tivesse receio de não ser acreditado, Carvajal finaliza a longa descrição dessa estranha interlocução da seguinte forma:

> "Tudo o que este índio disse, já nos haviam contado a umas seis léguas de Quito, porque ali falam muito nestas mulheres [...] Também disse muitas outras coisas, e cada dia vai descobrindo mais, porque é um índio de muita razão e muito entendido, e assim o são todos os outros daquela terra." (CARVAJAL, 1941, p. 67-68).

A descrição das amazonas traz alguns pontos muito significativos. Elas são brancas, utilizam roupas, possuem cidades de pedra, bem como uma organização política e religiosa. Essas mulheres maravilhosas, movidas das cercanias da Cítia aos rincões da misteriosa e monumental floresta amazônica, são quase como um bastião da cultura europeia, que tanto admirava a cultura dos antigos no Renascimento, em meio a selvagens. Talvez isso, a possibilidade de obtenção de supostas riquezas, aliado, é claro, ao fato maravilhoso por si só de uma sociedade de mulheres, podem explicar o fascínio e certa credulidade que os europeus

tiveram pelo mito, ainda que estivesse longe de ser unânime.[55] Findada a expedição de Orellana em 1542, as notícias sobre as amazonas chegariam, em apenas 11 anos, em 1553, ao padre Manuel da Nóbrega. Segundo o jesuíta, "chegaram uns homens, que tinham ido à terra firme dentro, a descobrir a notícia de ouro, onde andaram passante de dois anos, e nos contaram grandes novas da gentilidade que acharam e do que deles souberam" (NÓBREGA, 2017, p. 163). Falaram sobre o grupo indígena com o qual as amazonas tinham guerra e que, através dela, conseguiam homens capturados para a cópula. Esses indígenas não eram antropófagos e tratavam bem seus prisioneiros, segundo descreve Nóbrega. Com relação às mulheres que os atacavam, Nóbrega as descreve com aparente credulidade:

> E são estas amazonas tão guerreiras, que vão à guerra contra eles, e os mais valentes que podem tomar, desses concebem. E se parem filho dão-no a seu pai ou o matam, e se filha criam-na e cortam-lhe o peito direito por razão do arco. Entre estas amazonas dizem que está a notícia do ouro. De maneira que o que tenho alcançado é que tirando esta geração ou gerações da costa do mar, todas as outras pela terra dentro, muito poucas se comem uns aos outros, a não ser uns que andam sempre nos matos e não têm casas, e são de todo selvagens. (NÓBREGA, 2017, p. 163-164)

Como vimos, Orellana, buscando o lendário País de Canela, encontra notícias sobre um reino de exuberante riqueza. Nóbrega repete aqui a associação entre as Amazonas e a busca por um Eldorado, além de acrescentar elementos estranhos à narrativa de Carvajal, como o dado de queimarem a mama para o bom manejo do arco, tal qual as Amazonas de Heródoto, e omite alguns detalhes, caso da suposta pele branca. Mas o uso que Manuel da Nóbrega parece fazer ao mito é evidente: "De maneira que o que tenho alcançado é que tirando esta geração ou gerações da costa do mar, todas as outras pela terra dentro, muito poucas se comem uns aos outros...". Exemplo de civilização, as Amazonas se contrapõem aos homens selvagens do sertão, que "andam sempre nos matos e não têm casas, e são de todo selvagens". Essas mulheres

[55] Vale reproduzir nota ao texto de Carvajal feita por Melo-Leitão: "Foi esta narração do índio, que Carvajal procurou transcrever com fidelidade, o motivo principal das censuras de muitos historiadores a Orellana, todos repetindo quasi sempre, embora por outras palavras, o que pouco depois do sucedido escreveu Lopez de Gómara" (CARVAJAL et al, 1941, p. 68). Gómara considerou que "Entre os disparates que disse, o maior foi afirmar que havia amazonas neste rio, com as quais lutaram ele e os seus companheiros. Que as mulheres ali andem com armas e pelejem não é muito pois em Paria, que não é muito longe, e em outras partes das Indias, era esse o seu costume. Nem creio que nenhuma mulher queime e corte a mama direita para atirar com o arco, pois com ela o fazem á maravilha, nem creio que matem ou desterrem seus próprios filhos, nem que vivam sem marido, sendo luxuriosíssimas. Outros, além de Orellana, deram curso a semelhante fantasia depois que se descobriram as Indias, e nunca tal se viu nem tão pouco se verá neste rio." (GÓMARA apud ORELLANA et al, 1941, p. 68). Luís da Câmara Cascudo (2012, p. 43), por sua vez, assevera que o mito não teve absorção pela cultura popular brasileira: "A tradição nunca se popularizou no povo brasileiro. Ficou fixada nos livros, nas memórias letradas, nos registros viageiros. Não há estória popular conservando traço dessas icamiabas valentes. Há muita exploração intelectual e industrialização poética, estirando e minguando pormenores. Em Portugal, a tradição se manteve, diversamente do alheamento popular brasileiro."

são um alento aos padres, já que evidenciam que nem todos os indígenas são selvagens e impossíveis de serem convertidos. Mas bem podem ser também, em alguma medida, um sonho impraticável aos colonizadores portugueses, que não puderam encontrar grandes civilizações, como a incaica e asteca, de cuja sorte tiveram os espanhóis no espólio do ouro. Quem contou a Nóbrega as notícias sobre as Amazonas e seus contrários, afinal, foram expedicionários "a descobrir a notícia de ouro", apesar de, lamentavelmente, o padre não nos prestar maiores informações sobre quem seriam eles.

As Amazonas reapareceriam nas fontes portuguesas em outras ocasiões, ainda que de modo esporádico. Gabriel Soares de Sousa, por exemplo, na primeira menção que faz do Rio Amazonas em seu *Tratado...* revela a maneira como o rio era nomeado em sua época "[...] junto do rio *que se diz* das Amazonas" (SOUSA, 2010, p. 35, grifo nosso). Gabriel Soares aceita a denominação e se refere em outros momentos ao rio como "rio das Amazonas". Sua fonte parece ser a narrativa de Carvajal, visto que, no capítulo *Em que se são em suma algumas informações que se têm deste rio das Amazonas*, Gabriel Soares faz um breve resumo da expedição de Orellana, "na qual jornada teve muitos encontros de guerra com o gentio e com um grande exército de mulheres que com ele pelejaram com arcos e flexas, de onde o rio tomou o nome das Amazonas." (ibid, p. 39). O senhor de engenho não cita, contudo, Gaspar de Carvajal. As guerreiras voltam a aparecer em outro momento do texto, quando Gabriel Soares trata da localização de alguns grupos indígenas pelo rio São Francisco:

> Ao longo deste rio vivem agora alguns caetés, de uma banda, e da outra vivem tupinambás; mais acima vivem os tapuias de diferentes castas, tupinaés, amoipiras, ubirajaras e amazonas; e além delas vive outro gentio (não tratando dos que comunicam com os portugueses), que se atavia com jóias de ouro, de que há certas informações. Este gentio se afirma viver à vista da Alagoa Grande, tão afamada e desejada de descobrir, da qual este rio nasce. E é tão requestado este rio de todo o gentio, por ser muito farto de pescado e caça, e por a terra dele ser muito fértil como já fica dito; onde se dão mui bem toda a sorte de mantimentos naturais da terra. (SOUSA, 2010, p. 59)

Estamos diante de outro imbricamento de mitos. Primeiro, a localização das amazonas, mais acima do rio São Francisco, é também a localização dos selvagens tapuias de que falamos anteriormente. Uma camada mítica, então, se sobrepõe a outra quando Gabriel Soares afirma que, mais além dessa imprecisa e instável localização das Amazonas, está a igualmente imprecisa e instável Alagoa Grande, protagonista de uma malograda expedição dele próprio em

busca de fabulosas riquezas.[56] Enfim, Gabriel Soares de Sousa fala uma vez mais das guerreiras, desta vez ao tratar dos Ubirajaras, que seriam "uma certa nação de gente bárbara, a que chamam ubirajaras, que quer dizer 'senhores dos paus', os quais se não entendem na linguagem com outra nenhuma nação do gentio", localizados "além de S. Francisco" (ibid, p. 323). Novamente, um imbricamento de mitos:

> quando vão à guerra, leva cada um seu feixe destes paus com que peleja, e com estas armas são muito temidos dos amoipiras, com os quais têm sempre guerra por uma banda, e pela outra com umas mulheres, que dizem ter uma só teta, que pelejam com arco e flecha, e se governam e regem sem maridos, como se diz das amazonas; dos quais não podemos alcançar mais informações, nem da vida e costumes destas mulheres. (SOUSA, 2010, p. 323-324)

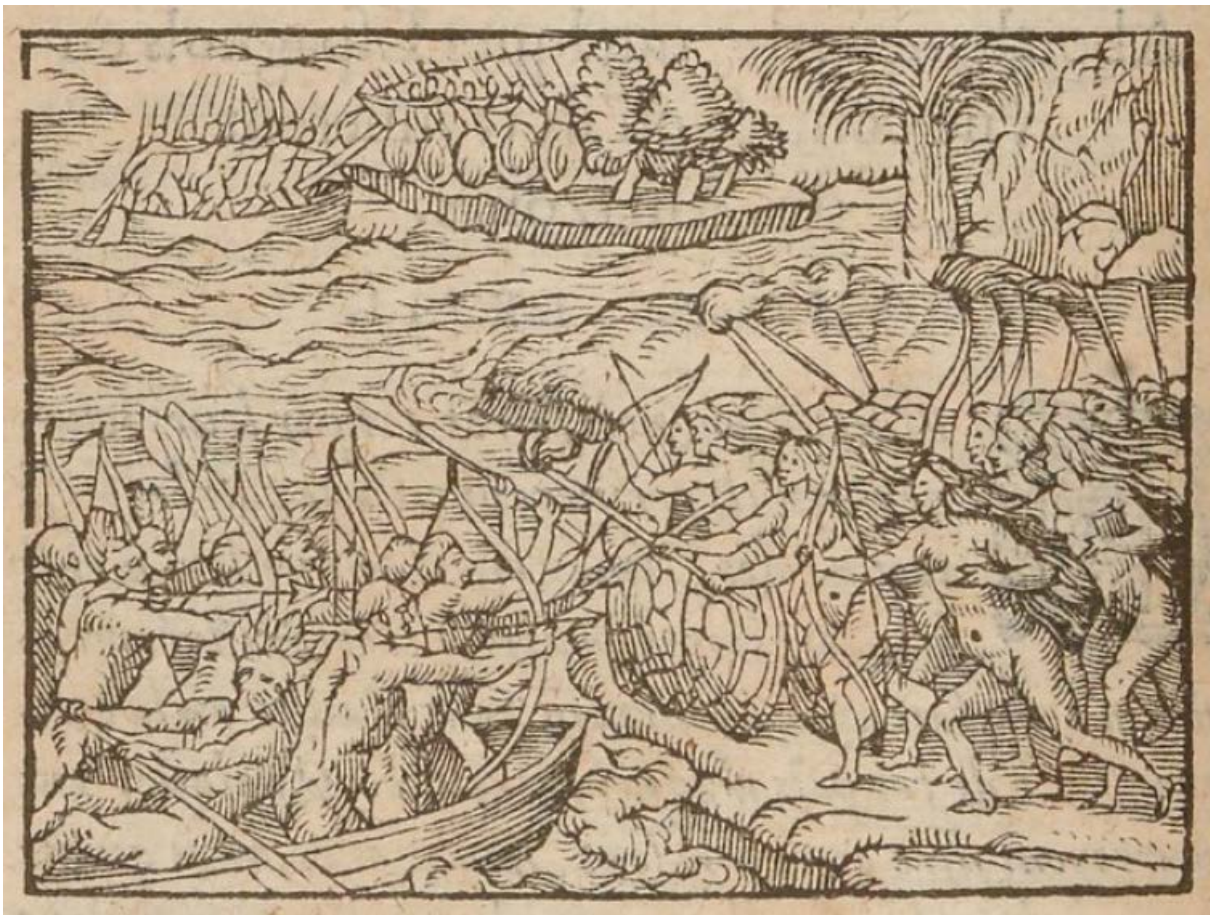
Novamente, as amazonas lutam contra índios selvagens e se assemelham às mulheres da antiguidade, que queimavam o peito para o melhor manejo do arco. É triste, porém, que tenhamos poucos dados sobre as fontes de Gabriel Soares e, neste caso, algum indício que nos leve a supor as razões pelas quais o senhor de engenho não pôde alcançar mais informações sobre as mulheres. De todo modo, podemos supor com segurança que o mito das amazonas circulava em alguma medida entre os colonizadores e se associava a riquezas míticas, além de evocar uma diferença entre civilizados e selvagens.

Para além dos colonizadores, alguns viajantes também tratam das amazonas. André Thevet dedica um capítulo a elas, além de uma gravura que apresenta um elemento bastante singular: "As amazonas fabricam os seus escudos com os cascos das grandes tartarugas, como o leitor poderá observar na gravura seguinte" (THEVET, 1944, p. 373). Além desta estranha dição, a gravura também representa as mulheres nuas e sem um seio, apesar de Léry duvidar que elas de fato o mutilem. O curioso é que Thevet discuta nesse capítulo sobre a origem das amazonas, considerando, "segundo ensina a história" (ibid, p. 374), que existem ao menos três amazonas que antecedem as americanas. As mais antigas estariam na África, mas há também aquelas da Cítia – possivelmente em influência de Heródoto – e da Ásia. André Thevet não duvida do que ensina a história, pelo contrário. Sua narrativa transcorre como se a história fosse algo dado e imutável, como se as *auctoritas* já contaram tudo o que tinha que ser contado. Enfim, o viajante também discute a origem das amazonas americanas, e é aí que reside um

[56] Trata-se de uma lagoa mítica na qual se acreditava haver ouro e pedras preciosas. Essa espécie de "Eldorado lusitano" fomentou expedições para encontrá-la e afamou-se entre os colonizadores, sendo citada por Pero de Magalhães Gândavo e perseguida por Gabriel Soares de Sousa. A fama ainda se estenderia ao século XVII, sendo chamada de Lagoa Dourada por Frei Vicente do Salvador. Estima-se que o mito surgiu com relatos indígenas sobre o sertão (DELVAUX, 2009)

interessante ponto. É que Thevet admite não ser “fácil saber qual a origem das amazonas americanas” (ibid, p. 378), elencando uma série de hipóteses cujas origens não são reveladas. As explicações se iniciam com “creem alguns...”, “outros acreditam que...” (ibid, p. 378). A primeira hipótese seria uma origem na guerra de Tróia, que teria causado a dispersão das Amazonas pelo mundo. A segunda seria que teriam partido de algum lugar da Grécia para a África, mas de lá teriam sido expulsas por um monarca cruel. Seja como for, uma coisa é certa para os homens do Renascimento, admiradores da cultura antiga, como Thevet: elas existiram e continuam a existir, se integrando à história europeia.

Figura 28 - As amazonas segundo André Thevet (gravura)



Fonte: Thevet (1558)

Ao final do século, o mito continuará circulando pela Europa, chegando a receber um segundo impulso graças aos relatos de Walter Raleigh. Cortesão inglês da rainha Elizabeth I, Raleigh aventurou-se na última década do século XVI nas regiões das atuais Guiana e Venezuela, desejoso de encontrar a cidade mítica de Manoa, em algum lugar próxima ao Rio Orinoco – mais um entre tantos outros Eldorados. Sua fracassada expedição rendeu um relato

de viagem, publicado em Londres no ano de 1596 (*The discoverie of the large, rich, and bewtiful empyre of Guiana, with a relation of the great and golden citic of Manoa...*).[57] Na obra, Walter Raleigh, talvez com a ajuda de seu editor, se revela um prodigioso escritor de maravilhas, havendo diversas descrições sobre a fauna, os indígenas, o Eldorado, as amazonas e até certos monstros que chama de *Ewaipanoma*. Acerca destes últimos, Raleigh afirma que diversas crianças indígenas de várias regiões lhe teriam dito que, em certa região imprecisa de *Caura*, habitariam os *Ewaipanoma*, indígenas sem cabeça cujos olhos estavam acima de seus ombros, e cujas bocas encontravam-se em seus peitos. Seriam os mais fortes homens daquela região e utilizavam enormes arcos. Raleigh, que não chega a duvidar dos relatos, associa então o que teria ouvido com o que sabia dos homens sem cabeça, que, assim como os cinocéfalos, também eram associados ao homem selvagem no mundo antigo e medieval:

> But it was not my chance to hear of them till I was come away; and if I had but spoken one word of it while I was there I might have brought one of them with me to put the matter out of doubt. Such a nation was written of by Mandeville, whose reports were holden for fables many years; and yet since the East Indies were discovered, we find his relations true of such things as heretofore were held incredible. Whether it be true or no, the matter is not great, neither can there be any profit in the imagination; for mine own part I saw them not, but I am resolved that so many people did not all combine or forethink to make the report. (RALEIGH, 1596, p. 70)

É significativo que Raleigh tenha dito que muitos dos relatos de Mandeville, que eram tidos por fábulas, se revelaram verdadeiros com as navegações. É o mesmo princípio de Jean de Léry quando reconsidera as fábulas de autores como Plínio, já que viu "[...] coisas tão prodigiosas quanto tantas outras tidas por impossíveis, de que fazem menção" (LÉRY, 1980, p. 50). As maravilhosas descobertas dos séculos XV e XVI tornaram o inverídico mais verossímil, estimularam o sonho e a noção de um mundo mais amplo, amplamente maravilhoso. Por que não crer na possibilidade de existirem esses e outros monstros?

A despeito do retorno dos velhos acéfalos, que, desde o mapa de Piri Reis teriam de esperar quase um século para serem novamente representados, a fama das amazonas não seria ofuscada, pelo contrário. O forte apelo ao maravilhoso no relato de Raleigh parece ter tido rapidamente bons resultados em termos de circulação, de tal modo que um cartógrafo holandês, Jodocus Hondius, em 1598 (portanto apenas dois anos depois da primeira publicação da obra de Raleigh), lançou seu *Nieuwe caerte van het wonderbaer ende goudrycke Landt Guiana*, ou

[57] Um sucesso instantâneo, a obra teria recebido traduções simultâneas em francês, holandês e italiano, além de receber diversas reedições e reimpressões ao longos dos útimos anos do século XVI (MARTIN, 2002).

*Novo Mapa da Maravilhosa, Grande e Rica Terra da Guiana* (fig. 29). No mapa, os conhecimentos técnicos se misturam com a fábula, e as amazonas figuram justamente ao lado dos acéfalos, no limite entre o que se pensava ser o Brasil e a Guiana, limite que o "Rio das Amazonas" demarca (fig. 30). No ano seguinte, a dupla voltaria a aparecer na iconografia, desta vez numa coletânea alemã organizada pelo belga Levinus Hulsius e publicada em Nuremberg. A abertura já apresenta o que está por vir, reunindo numa única gravura diversos elementos maravilhosos. Além dos acéfalos e das amazonas, há também um tatu e o *Hay*, criaturas que, como veremos no capítulo 3.3, despertaram grande fascínio nos viajantes e cronistas da América portuguesa (fig. 31).

Figura 29 - *Novo Mapa da Maravilhosa, Grande e Rica Terra da Guiana* (1598)

Fonte: Hondius (1598)

Figura 30 - Acéfalos e Amazonas no mapa de Hondius (detalhe)

Fonte: Hondius (1598)

Figura 31 - Amazonas e acéfalos emolduram uma América de maravilhas (gravura, s. XVI)

Fonte: Raleigh; Hondius; Hulsius (1599)

Os homens peludos que Thevet e Léry procuram desmistificar, assim, são parte de um extenso universo mítico que possuiu diversos desdobramentos e possibilitou várias associações. Esse universo alimentou, na Europa e fora dela, a noção de que a América, especificamente o Brasil em algumas situações, abrigaria os monstros e povos maravilhosos de que tanto falavam os viajantes. Mas não se trata simplesmente de uma continuidade do fabulário medieval. Mais importante que identificar a origem dos mitos é pensar as razões de ainda fazerem sentido, de serem capazes de ganhar vitalidade num contexto diverso daquele de Heródoto ou de Marco Polo. É que as tradições antigas e medievais não eram tidas com tanto afastamento, apesar de o Renascimento possuir consciência própria (DELUMEAU, 2018). Klaas Woortmann (2005) demonstra como os medievais, por exemplo, representavam os antigos como se estes usassem as vestimentas daqueles, o que pressupunha uma concepção de história única em que a marcha dos acontecimentos levava a um caminho universal, isto é, a evangelização de todos e o eventual Juízo Final. A maior diferença percebida pelos modernos e medievais com relação aos antigos era o fato de estes serem pagãos, o que muito se relaciona com o modo como também viram povos diversos dos seus. Eram obrigatórias, nos relatos de viagens, as designações do tipo "idólatra, infiel, maometano, selvagem". Esse era, grosso modo, o marcador privilegiado da diferença. O mundo e seus diversos povos, então, só faziam sentido nessa ordem universal, a *Gesta Dei*, de modo que era difícil livrar-se das lendas:

> Quando o suposto selvagem se tornava conhecido, a experiência não eliminava o conceito, mas o deslocava para mais adiante, para a fronteira do desconhecido, a fronteira entre o humano e o subumano; entre o histórico e o não histórico; entre o racional e o irracional. O selvagem sempre esteve associado a um lugar, o lugar não conhecido, o fim do mundo, expresso nos mapas pelas ilustrações de monstros. O selvagem existia em regiões selvagens, isto é, regiões ainda não domesticadas, ao mesmo tempo em que servia para domesticar o desconhecido. A idéia 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)

A presença dos monstros nos relatos que analisamos aqui se relaciona ao modo como Cristóvão Colombo "criava" os seus. Sem entender os indígenas que falam dos canibais, já "compreende" como sendo os cinocéfalos, ainda que, ironicamente, não tenha dado muito crédito ao que "os indígenas" lhe disseram. É o que Todorov (1993) chama de "estratégia finalista", em que se vê aquilo que se crê e se sabe de antemão o que será encontrado: "a experiência concreta está aí para ilustrar uma verdade que se possui, não para ser investigada,

de acordo com regras preestabelecidas, em vista de uma procura da verdade." (TODOROV, 1993, p. 18). O maravilhoso se funda na incompreensão da linguagem, em última instância do Outro, e pouco importa se a maravilha foi vista com os próprios olhos ou pelo que se julga serem os olhos de outrem. Há também uma concretude essencial na constituição do maravilhoso. Não que os Aimorés, por exemplo, efetivamente comessem fetos de mulheres grávidas, como Cardim constatou. Mas não era interesse dos Aimorés – e outros grupos tidos por assombrosos – causar medo e espanto a seus inimigos? Os indígenas que falavam sobre o que os europeus pensavam serem monstros, cidades douradas ou outras maravilhas, não estavam justamente interessados em contar aos europeus sobre suas próprias crenças? Não devemos esquecer do importante componente indígena na formação do maravilhoso americano.

De todo modo, o processo de identificação dos indígenas como monstros e selvagens do imaginário medieval pressupõe a negação de um outro radicalmente outro, isto é, a negação de que culturas diversas possam ser tão diversas assim da cultura cristã, o que terá consequencias de longa duração:

> En lugar de hablar de lo desconocido o de lo inédito en el viaje, tiene más sentido referirse a lo que aún no se ha descrito. Los primeros pilotos y cronistas de índias interpretan lo que ven a través de comparaciones con lo ya conocido; en este sentido, más que descubrir al *otro totalmente desconocido* lo que están haciendo es construirlo. Después, cuando el territorio ajeno sea ocupado y el tiempo lo convierta en un espacio social transcultural e híbrido, se constituirá por un lado el colonialismo episté- mico que intente evitar la heterogeneidad de la sociedad y por otro lado se desarrollará un sistema de símbolos cruzado o mestizo derivado de la construcción mutua del otro. (GARCÍA, 2015, p. 321)

Mas é importante destacar que nem todos os europeus viam os indígenas, aliados ou não, do mesmo modo. Gradações de alteridade são notadas quando, por exemplo, Pigafetta afirma ter visto gigantes na atual Patagônia, enquanto Gandavo constata que os aimorés *quase* parecem gigantes. Ou mesmo Vespúcio, que, ao ficar assombrado com os botoques dos indígenas, afirma que são *semelhantes* a monstros, diferente de Raleigh que já supõe que os homens sem cabeça, a ele relatado, eram aqueles de Mandeville. Em descrições do maravilhoso, é comum que se observe essas disparidades entre o *ser*, que violentamente reduz o Outro ao arcabouço de imagens disponíveis, e o *parecer*, que cria uma relação não obrigatória com o imaginário. Não se trata, portanto, de um realismo pedestre, de uma dinâmica entre lusitanos incrédulos e espanhóis – e todos os demais – crédulos.

Além do mais, para muitos, se as novas terras foram capazes de confirmar o que já se sabia, elas ao mesmo tempo poderiam expandir as possibilidades do sonho, de alargar a imaginação diante de um mundo que descortinava tantas maravilhas. A credulidade parecia conviver bem com a desconfiança. Os homens peludos não existiam, afinal, mas bem poderiam existir gigantes, cinocéfalos ou acéfalos. O que dizer, então, dos homens selvagens como os aimorés, os selvagens por excelência, que tão bem se enquadram no imaginário sobre os povos selvagens da tradição medieval? As amazonas talvez não queimem uma mama como diziam alguns, questiona Thevet, mas discute-se qual seria sua origem. Enfim, a noção de que tudo poderia ser possível e ao mesmo tempo questionado muito se relaciona com as visões sobre a natureza americana. As flutuações entre o edênico e a detração revelam o absoluto esplendor e/ou horror que a natureza foi capaz de gerar, possuidora de uma flora exuberante e uma fauna inacreditável, por vezes monstruosa, que forçava a credulidade de quem nunca a viu com os próprios olhos. É essa natureza maravilhosa que discutiremos na sequência.

# 3 O MARAVILHOSO “NATURAL”

No século XVI, transformações profundas transcorreram no pensamento Europeu a respeito da natureza. A meio caminho de um mundo medieval, em que atributos teofânicos tinham grande papel na interpretação dos segredos da natureza, nascia uma visão menos encantada, mais relacionada a propósitos econômicos extrativistas, objetiva, desejosa de classificar, inventariar e apreciar as novas curiosidades que se apresentavam. O Novo Mundo, é claro, “bagunçou” alguns pressupostos antigos e possibilitou novas visões. Mas há um problema quando tratamos de “visões” da natureza: elas são muitas, e o esquema que apresentamos não é mais do que uma tendência, um movimento geral longe de ser o único. O (des)encontro de viajantes com novos universos naturais, a despeito do que diziam os cientistas, teólogos e filósofos contemporâneos, afinal, gerou significações diversas, atreladas às impressões maravilhadas daquilo que os viajantes viam ou ouviam.

É importante retomarmos aqui aquela dinâmica entre natureza e maravilha que abordamos em outros momentos, começando pela constatação que faz Jacques Le Goff acerca da emergência, no século XIII, do sistema medieval do extraordinário. Essa emergência é evidenciada pela *Otia Imperialia* (c. 1215), algo como *Ócio para o imperador*, escrita por Gervásio de Tilbury, clérigo e intelectual que transitava em algumas cortes. A obra foi destinada ao entretenimento do imperador do Sacro Império Romano-Germânico, Otão IV, contendo um compilado de narrativas maravilhosas. Já de início, Gervásio tenta delimitar as categorias e sistemas que apresenta:

> From these arise two things, miracles and wonders (*miracula* et *mirabilia*), although the end result of both is amazement. Now we commonly call things miracles that are beyond nature and that we ascribe to the divine power .... However, we call things marvels that are beyond our understanding, even when they are natural. (TILBURY, 2002 apud BARTLETT, 2008, p. 18)

Por mais misteriosos e inexplicáveis que certos fenômenos pudessem parecer, os intelectuais da Idade Média os reconheciam como parte de uma ordem natural. O sistema intelectual do maravilhoso propriamente dito (*mirabilia*) – não confundir com a sensação de maravilhamento, esta mais um adjetivo que um substantivo –, pressupõe, portanto, exclusivamente o domínio da natureza. Esses meandros conceituais não parecem se alterar muito ao longo do Renascimento, pelo contrário. Como veremos, a diferença ocorrerá mais em função de uma tomada de consciência com relação a vastidão do mundo natural e de suas

maravilhas, fenômeno oportunizado pela descoberta de floras e faunas nunca imaginadas. Mas também, e talvez especialmente, pelo fato de as novas maravilhas estarem mais acessíveis do que nunca, abrindo um caminho inédito por meio do qual podem ser estudados os mistérios da criação, fomentando análises do mundo natural em diversas frentes. Esse processo desembocaria, no século XVII, na filosofia e na história natural: "Natural philosophy and natural history reciprocated by studying monsters, exotica, and other wonders with unprecedented intensity. The sciences of nature during this period produced and consumed marvels as never before or since." (DASTON e PARK, 1998, p. 215).

Nos capítulos seguintes, veremos como o maravilhoso, para muito além do Éden, influiu em descrições e concepções diversas sobre uma natureza maravilhosa que desenvolveram-se durante o processo colonizatório, revelando o esforço dos cronistas em descrever aquilo que jamais tinha sido visto, capturando e inserindo as novas maravilhas no arcabouço imaginário disponível. Para tal empreendimento, o artifício mais utilizado foi o de dar a conhecer o novo pelo antigo, isto é, mobilizando imagens já conhecidas – frequentemente medievais – ao passo que se elaboravam novas que desafiavam as antigas *auctoritas* – movimento inserido nesse longo e vagaroso processo de despedida do mundo medieval.[58] Assim, será produtivo para nossos objetivos começar pelo exame da natureza medieval, o que possibilitará atentarmos para as semelhanças e diferenças com o século XVI, num escopo mais amplo, tratando de concepções gerais sobre o mundo natural, mas, também, em um escopo pormenorizado, nos atentando às descrições de maravilhas pelos viajantes. Esse movimento, que pretende situar o maravilhoso diante das concepções de natureza medieval e moderna, nos permitirá relacionar as maravilhas do Brasil com um contexto mais global, auxiliando na identificação de suas particularidades.

[58] "as mudanças não se dão jamais de golpe, simultaneamente em todos os setores e em todos os lugares. Eis porque falei de uma *longa Idade Média*, uma Idade Média que – em certos aspectos de nossa civilização – perdura ainda e, às vezes, desabrocha bem depois das datas oficiais." (LE GOFF, 2014b, p. 66).

## 3.1 A natureza medieval e do Renascimento

Não há dúvidas de que o sistema cristão de compreensão do mundo natural é o mais elementar e influente do mundo Ocidental, perdurando, ainda que de modo diversificado e dependente do tempo histórico, numa longuíssima duração. É apenas na época de Charles Darwin, afinal, e não sem resistência, que o paradigma cristão da natureza seria destronado nos círculos cultos.[59] Daí que o livro do Gênesis deve ser a nossa referência basilar, posto que fundamenta compreensões e atitudes duradouras dos europeus acerca do cosmos. O mais elementar fundamento advém do primeiro versículo veterotestamentário: “No princípio, Deus criou os céus e a terra" (BÍBLIA..., 2017, Gn 1:1). Em uma brevíssima sentença, é revelada a maravilhosa criação que insere o criador, portanto, fora da natureza:

> Segundo a tradição cristã, a Natureza é o âmbito da *criação*. Daí se segue, por um lado, que o mundo tem um início e um fim; por outro lado, que o mundo não surgiu espontaneamente, por si mesmo. Existe um criador, mas esse criador não faz parte do mundo, não reside *dentro* da Natureza. Assim, essa cosmologia cristã não convive bem com a cosmologia antiga, não se ajusta muito a ela, segundo a qual nada existe fora da Natureza. (KESSELRING, 2000, p. 157)

Num mundo arquitetado por Deus, o sentido das coisas não poderia ser intrínseco ao mundo natural, o que equivale a dizer que há uma lógica por trás de todas as coisas, uma lógica transcendente. Daí que a Alta Idade Média recorre de modo hegemônico a uma visão simbólica do mundo, da natureza como um livro que poderia equivaler às escrituras e passar por um processo exegético: “ela se destina essencialmente a apreender no mundo criado um sistema de símbolos, uma linguagem figurada de Deus, que recorda aos homens verdades de ordem ética e religiosa, segundo um estreito paralelismo com a Sagrada Escritura.” (GREGORY, 2017, p. 297). Ainda segundo Tullio Gregory, duas questões contribuíram para que prevalecesse a visão de um livro da natureza: a escassez de textos sobre a ciência helenística, o que dificultou uma visão mais autônoma do mundo natural, e a interpretação cristã dos textos disponíveis sobre as *mirabilia*, como o de Plínio, o velho, de quem tornaremos a falar posteriormente (ibid, p. 297).

[59] “O conceito de natureza, no final do século XIX, não tem mais muito a ver com o conceito grego de Natureza (physis), nem com a Teologia criacionista cristã. A impressão de que o homem está abrigado e seguro no centro do Universo, que as cosmologias antiga e medieval nos ensinaram, tornou-se radicalmente obsoletas com as descobertas astrofísicas.” (KESSELRING, 2000, p. 166)

Essa exegese simbólica sofreria algum abalo nos séculos XII e XIII graças às traduções de textos árabes e helênicos que fomentaram importantes discussões nas universidades e acabaram por impulsionar uma visão mais autônoma da natureza nas esferas cultas:

> o homem é inserido em um sistema físico onde a natureza não mais se define por suas referências simbólicas, como linguagem de Deus, mas pelo fato de que foi criada por Deus segundo uma "lei" que funda e garante a própria natureza dos seres [...] e que cada ser cumpre de maneira inviolável. Essa "natureza" define-se como uma "ordem", um "encadeamento" (*nexus*), uma "série" de "causas", um "laço" (*vinculum*) e uma "regra" do mundo, como objeto próprio de uma "razão natural" até então desconhecida. (GREGORY, 2017, p. 301)

É nesse contexto que se dá o triunfo de Aristóteles. Negando uma criação e admitindo um mundo eterno, a aceitação da cosmogonia e da ciência natural aristotélica só ocorreu após considerável resistência no século XII, sendo que seus escritos chegaram a ser proibidos em algumas universidades. São Tomás de Aquino, contudo, logrou êxito em assentar a filosofia aristotélica no pensamento cristão, marcando, enfim, sua ampla aceitação no século XIII (LE GOFF, 2018). Em virtude das reflexões desenvolvidas nesse tempo, se consagrou a ideia de que Deus criou um mundo que respeitava suas próprias leis, utilizando-se, como numa famosa iluminura do século XIII, de um compasso (fig. 32). A iluminura referencia os princípios matemáticos reveladores da ordem natural.

Figura 32 - Deus projeta o mundo com fundamentos matemáticos (iluminura, s.XIII)

Fonte: Bible moralisée (1225-1249).

Para o pensamento intelectual do período, mesmo o maravilhoso deveria obedecer à ordem natural. Lembremos da definição do maravilhoso medieval por Jacques Le Goff, trabalhada na introdução. Segundo o historiador, uma melhor definição do sistema do maravilhoso (*mirabilia*), do miraculoso (*miraculosus*) e do mágico (*magicus*) teria ocorrido no pensamento teológico justamente entre os séculos XII e XIII, acompanhando as transformações intelectuais de então. Essa sistematização marcou a importante inserção do maravilhoso na ordem natural, distinguindo-o das demais categorias:

> O milagre é reservado a Deus e se manifesta por um ato divino que desafia as leis da natureza. A magia, embora subsista uma forma lícita de magia branca, é essencialmente uma forma condenável de feitiçaria atribuível ou ao inimigo do gênero humano, o diabo, ou aos seus servidores, como os demônios e bruxos. O maravilhoso, mesmo sendo surpreendente e incompreensível, faz parte da ordem da natureza. Em seu livro *Otia imperialia*, enciclopédia escrita pelo Imperador Otton IV por volta de 1210, o inglês Gervais de Tilbury define o maravilhoso: "O que foge à nossa compreensão, embora seja natural". A categoria do maravilhoso não parou de se estender ao longo da Idade Média, pois ela introduzia no território terrestre e humano belezas de certa forma roubadas de Deus pela indústria dos homens. (LE GOFF, 2011, p. 20)

Ruína do modelo simbólico da natureza? Nem de longe. Até o momento, falamos de movimentos intelectuais desenvolvidos no seio das elites cultas da Europa medieval, mais particularmente universitárias. Mas basta retornar ao Gênesis para constatarmos a dificuldade que o cristianismo teria em abandonar o sistema do simbólico. Admitida a criação do mundo e do homem, admitia-se também, por óbvio, a eventual expulsão dos pais primordiais do paraíso, o que gerou no período medieval e moderno, como vimos na parte anterior, a incansável busca pelo Éden perdido. Ora, a expulsão se deu porque Eva, instigada pela *serpente*, come o *fruto* proibido, colhido de uma *árvore* que escondia o misterioso e sedutor conhecimento do bem e do mal:

> Vendo a mulher que a árvore era boa para se comer, agradável aos olhos e árvore *desejável para dar entendimento*, tomou do seu fruto e comeu; e deu também ao marido, e ele comeu. Então os olhos de ambos se abriram; e, percebendo que estavam nus, costuraram folhas de figueira e fizeram cintas para si. (BÍBLIA..., 2017, Gn 3:6-7, grifo nosso)

Essa natureza, detentora de um mistério e palco de eventos maravilhosos, aparece diversas vezes nos textos de Marco Polo e Jean de Mandeville. O último, no capítulo que precede a descrição do Éden, relata que nas terras do Preste João[60] há duas árvores, a da lua e

[60] Ver nota 49.

do sol, possivelmente numa referência à Árvore da Vida[61] bíblica e à Árvore do Bem e do Mal. Segundo contaram os nativos da terra, assegura Mandeville, cruzando uma longa jornada por um deserto se poderia encontrar as duas árvores que já teriam sido descritas nas campanhas de Alexandre, o Grande.[62] O viajante teria ouvido dizer que aqueles que cuidam da árvore e comem seus frutos e seu bálsamo eram capazes de viver por 400 a 500 anos. Contudo, como é comum em descrições de maravilhas tão fabulosas, o acesso às árvores não era simples:

> Gostaríamos muito de ter visto essas árvores, se tivéssemos força, porém, creio que nem 100 mil homens armados poderiam atravessar a salvo esses desertos, em razão da grande quantidade de animais selvagens, enormes dragões e enormes serpentes que matam e devoram todos que se aproximem deles. Nessa terra, há inumeráveis elefantes brancos, unicórnios, leões de diversos tipos, muitos animais dos quais já vos falei e muitos outros animais espantosos. (MANDEVILLE, 2007, p. 245)

Além dessas curiosas árvores da lua e do sol, há outras que guardam significados divinos. Marco Polo fala da solitária Árvore Seca, que fica numa região da Pérsia onde teria ocorrido a batalha entre Alexandre, o Grande e Dario, como que marcando os limites entre o Oriente e o Ocidente, do cristianismo e do paganismo. É que a árvore apresenta folhas que são "dum lado, esbranquiçadas e do outro verdes" (POLO, 1985, p. 68). Mandeville também tem sua própria versão da Árvore Seca, situando-a em Jerusalém e lhe atribuindo significação bíblica, senão cruzadista. A árvore era verdejante e vivaz, mas perdeu suas folhas quando da morte de Cristo. Profecias dariam conta de que um certo príncipe ocidental, ao conquistar a terra santa e celebrar uma missa sob a árvore, veria ela reverdecer e dar folhas e frutos. Há,

---

[61] Além da Árvore do Bem e do Mal, Deus também criou a Árvore da Vida no Éden. Trata-se de uma árvore que assegura a vida eterna, tendo Deus impedindo ao homem seu acesso após a queda: "Então o Senhor Deus disse: — Eis que o homem se tornou como um de nós, conhecedor do bem e do mal. É preciso impedir que estenda a mão, tome também da árvore da vida, coma e viva eternamente." (BÍBLIA..., 2017, Gn 3:22).

[62] O *Romance de Alexandre* é um conjunto de histórias fabulosas profundamente influentes no mundo medieval que tratam da vida e dos feitos de Alexandre, o Grande. São conhecidas inúmeras versões e traduções desde a antiguidade, sendo a mais antiga tradução em latim conhecida realizada no século IV d.C. (STONEMAN, 1991). Mandeville parece ter extraído a história das árvores do *Romance de Alexandre*: "Some of the wise men of the kingdom came to Alexander and said, 'Your majesty, we have something to show you which deserves your special attention. We will take you to the trees that speak with a human voice.' So they brought Alexander to a place where there was a sanctuary of the Sun and the Moon. There was a guardpost here, and two trees closely resembling cypresses. Around these stood trees that resembled what in Egypt is called the myrrh-nut, and their fruits were also similar. The two trees in the middle of the garden spoke, the one with a man's voice, the other with a woman's. The name of the male one was Sun, and of the female one Moon, or in their own language, Moutheamatous. The trees were surrounded with the skins of all kinds of wild animals, male ones around the male tree, and female ones around the female tree." (STONEMAN, 1991, p. 134). Como se vê, Jean de Mandeville cristianizou a história ao localizar as árvores no reino do Preste João, próximo ao Éden, e atribuindo a elas o poder da vida, tal como a Árvore da Vida do paraíso. O exemplo é significativo por demonstrar as metamorfoses de um maravilhoso não cristão em um sistema cristão associado à simbolização da natureza, o que respondia bem ao contexto de Mandeville.

inclusive, a expectativa de que, com o milagre, os muçulmanos se converteriam ao cristianismo (MANDEVILLE, 2007, p 86).

Para além da flora, formações naturais também entrelaçaram as narrativas de viagens nessa tradição cristã teofânica, tornando-se palcos ativos de eventos milagrosos. Polo relata "uma grande maravilha que sucedeu entre Bagdá e Mossul" (POLO, 1985, p. 52). Certo califa de Bagdá, querendo embaraçar a fé dos cristãos e exortá-los a abandoná-la, elaborou engenhoso plano. Deu dez dias aos cristãos para moverem uma montanha apenas com a fé, de maneira que, se não fossem bem sucedidos, seriam todos mortos, exceto, claro, se antes se converterem à fé de Muhammad. Prostrados em rezas durante oito dias e oito noites, os cristãos confiaram na palavra de um bispo, que afirmava ter tido uma visão de um anjo que lhe disse para pedir a um sapateiro zarolho que se juntasse aos cristãos em suas súplicas. Findado o prazo dado pelo Califa, o tal sapateiro decidiu ajudar:

> ajoelhou-se ante a Santa Cruz, e alçando os braços ao Céu implorou ao Salvador a graça de mover a montanha, para que os cristãos não tivessem que morrer de morte adversa. E acabada que foi a sua oração, pedindo a clemência do Céu, a montanha principiou a agitar-se e a mover-se violentamente. E assim que o califa e os sarracenos viram isto, deixaram-se tomar de surpresa e mais do que um se converteu; e o próprio califa se fez secretamente cristão. Quando morreu, encontraram-lhe uma cruz no peito; e os sarracenos não o sepultaram no túmulo dos outros califas, mas em lugar separado. E assim se produziu o milagre. (POLO, 1985, p. 55)

A fé move montanhas: o sentido da história de Marco Polo é evidentemente edificante, atuando a natureza na confirmação dos poderes do deus cristão.[63] De igual modo, o viajante veneziano fala de um mosteiro que possui uma "especialidade maravilhosa", uma vez que, próximo a ele, há um lago vindo de uma montanha "que durante todo o ano não tem nem um peixe, grande ou pequeno", mas, quando a quaresma chega, o lago passa a apresentar uma exuberante quantidade de peixes até a véspera da páscoa, no sábado, quando então voltam a sumir (POLO, 1985, p. 50). É como se o lago encarnasse o próprio significado da Páscoa, a ressurreição dos peixes anunciando a ressurreição de Jesus.

[63] A história descrita por Marco Polo fundamenta-se no episódio neotestamentário conhecido como *A lição da figueira*, em que Jesus teria enfatizado a seus discípulos a importância da fé: "Tenham fé em Deus. Porque em verdade lhes digo que, se alguém disser a este monte: 'Levante-se e jogue-se no mar', e não duvidar no seu coração, mas crer que se fará o que diz, assim será com ele. Por isso digo a vocês que tudo o que pedirem em oração, creiam que já o receberam, e assim será com vocês." (BÍBLIA..., 2017, Mc 11:22-24). Os contornos edificantes que a história toma envolvendo o mundo árabe desvela o espírito cruzadista e hostil aos muçulmanos, típico do contexto de Marco Polo.

Árvores, montanhas e lagos encantados. Resta falarmos dos animais, que, talvez mais que a flora e os terrenos maravilhosos, contribuíram com uma visão teofânica e maravilhosa da natureza, sobretudo através de símbolos que poderiam esconder algum sentido moralizante. O melhor exemplo disso são os bestiários. Ordenando os conhecimentos disponíveis sobre a fauna, produziram-se nos séculos XII e XIII escritos clericais que versavam sobre os significados ocultos da "natureza" dos animais, respondendo a fins moralizantes, de divertimento, ou, mais simplesmente, de inventariado. Nos bestiários, há animais mais conhecidos pela experiência, como o leão: "El león, al huir, va cubriendo sus huellas: el rastro del león representa la Encarnación que Dios quiso tomar en la tierra, para conquistar nuestras almas." (MALAXECHEVERRÍA, 1999, p. 92). Mas também há aqueles conhecidos apenas pela imaginação, geralmente associados ao Oriente, a exemplo dos grifos, as maiores aves dos céus, que, "por natureza", são tão fortes que podem agarrar um boi vivo: "Este pájaro representa al diablo; el buey significa el hombre que vive en pecado mortal y no quiere apartarse ni retirarse de él." (MALAXECHEVERRÍA, 1999, p. 139).[64]

É interessante observarmos que, a despeito da variação do significado de "natureza" contido nos bestiários, geralmente associado às características comportamentais de um animal, havia um sentido comum relacionado à criação e à verdade divina:

> Essa variação, todavia, contribuiu para que esses diversos sentidos da natureza se tocassem, ou seja, para que uma característica, ou um comportamento de um animal, fosse relacionada com os atos essenciais da criação, portanto, com o próprio Criador. Através de suas naturezas, os animais poderiam revelar o que era verdadeiro, irrefutável, já que a origem de suas ações não advinha de seu próprio arbítrio, mas de uma vontade superior. Afirmar o que era natural era também dizer o que era verdadeiro, tanto acerca do conhecimento sobre o mistério divino quanto sobre os costumes necessários para uma vida virtuosa. (GONÇALVES, 2016, p. 38)

Enfim, esse modelo simbólico de uma natureza maravilhosa lembra as marcas do divino que analisamos na parte anterior sobre o maravilhoso "sobrenatural", onde as reminiscências de um mundo que havia sido tocado por Deus e seus agentes eram procuradas. No caso da América portuguesa, essa busca e o eventual encontro dessas marcas (Éden e São Tomé) acionou uma memória que respondeu a fins colonizatórios diversos. Contudo, com o livro da natureza transcorre outro processo, já que não se trata exatamente do acionamento de

[64] Na coletânea de escritos sobre a fauna medieval reunidos por Ignacio Malaxecheverría, o trecho sobre o leão foi extraído do bestiário de Philip de Thaun, do século XII, enquanto o do grifo advém do bestiário de Pierre de Beauvais, do século XIII.

uma memória, mas da busca de um *entendimento*, a exemplo da árvore do bem e do mal, sobre o mundo natural e os propósitos de Deus.

Entretanto, apesar da ampla influência desse sistema simbólico cristão de compreensão da natureza, que ultrapassou o terreno clerical e alcançou um público mais amplo,[65] as narrativas de viajantes não necessariamente recorrem ao símbolo quando descrevem estranhas criaturas. Jean de Mandeville (2007, p. 178) descreve um caso bastante singular que se insere a meio caminho de uma natureza simbólica e uma natureza cuja ausência de significado aparente gera um maravilhamento contemplativo. Numa ilha que chama de Calonak,[66] há "uma grande maravilha que não se encontra em nenhuma outra parte do mundo". Uma vez por ano, todas as espécies de peixe se aproximam às margens da ilha e começam, uma espécie após a outra, a se lançarem às margens "em tal quantidade que não podem ser vistos senão peixes". O fenômeno transcorre por três dias nos quais os habitantes do local colhem fartamente os peixes ofertados. A explicação de Mandeville é significativa:

> Ninguém sabe a causa desse comportamento dos peixes, porém, os do lugar dizem que se deve à grande reverência que têm por seu rei, que é o mais digno de todos, segundo eles, porque cumpre com o mandamento que Deus ensinou a Adão: *Crescite et multiplicamini et replete terram.* E porque o rei põe no mundo tantos filhos, por isso Deus lhe envia tantos peixes de todas as diversas espécies que existem no mar, para que ele e seu povo recolham-nos à vontade. Por isso, todos os peixes do mar se achegam para prestar homenagem ao mais excelente e mais amado por Deus, segundo dizem eles. Eu, de minha parte, não compreendo a razão disso; só Deus sabe! Considero que é a maior maravilha que jamais vi, pois a natureza faz muitas coisas e maravilhas, mas não é maravilha natural, e sim contranatura, que os peixes, que têm toda a liberdade para percorrer o mundo, venham por sua própria vontade oferecer-se para morrer sem serem forçados. Estou convencido de que por trás disso há um grande mistério e uma força poderosa. (MANDEVILLE, 2007, p. 178)

Curiosamente, num livro repleto de toda sorte de fábulas exuberantes, Mandeville acabou elegendo esse caso como o mais maravilhoso. É que, se recorrermos à delimitação conceitual levantada por Le Goff sobre o maravilhoso medieval, o *magicus* e o *miraculosus* diferem da *mirabila* justamente porque perturbam a ordem da natureza, enquanto que a *mirabilia* faz parte dela: "*a natureza faz muitas coisas e maravilhosas*". Mandeville não sabe exatamente se o que vê é milagre, pois não parece dar muito crédito ao que lhe garante a gente do lugar. Neste ponto, a explicação alegórica da natureza é até levantada, mas por ele rejeitada.

---

[65] Angélica Varandas (2006) pontua que os bestiários dispuseram de uma enorme popularidade na Idade Média, sendo comparados apenas à Bíblia em termos de difusão. Esse gênero de textos, aliás, foi influenciado pelo saber popular sobre as bestas, caracterizando-se como uma "antologia de saber popular y mitología animal, rica em simbolismo y asociaciones, que pretendia instruir y entretener." (LINDBERG, 2002, p. 442).

[66] Susani Silveira Lemos França identifica em nota como sendo Champa, reino da Indochina (2007, p. 177).

Por outro lado, não levanta a hipótese de ser algum artifício mágico, mobilizado pelas forças de Satã. Sem saber como explicar esse evento "contranatura", que só poderia se realizar por alguma misteriosa "força poderosa" que Mandeville não nomeia por Deus nem por diabo, resta o absoluto maravilhamento diante do desconhecido, do inexplicável, sendo este, afinal, o lugar de onde emana a potência do maravilhoso. "Só Deus sabe", afinal!

Nas obras de Polo e Mandeville, devemos notar que há diversos animais que parecem não ter significado algum no livro da natureza. Nem por isso, contudo, deixam de ter algum propósito, mesmo que fora de uma ordem natural que remete ao divino. Dentre o rol de criaturas, há aquelas que se encontram para além da civilização em terrenos selvagens e inóspitos: "Nos confins da Índia, para os lados do Meio-Dia, encontra-se a província chamada Mien[67] [...]. São quinze jornadas de caminho, por entre desfiladeiros e grandes selvas, onde há muitos elefantes selvagens e unicórnios. Não se vê gente nem casas;" (POLO, 1985, p. 154). (fig. 33). Nestas paragens, é comum que animais lendários dividam espaço com animais ferozes: Dessa terra vai-se a uma outra ilha chamada *Silha*[68] [...]. Nesse lugar há muita terra baldia cheia de serpentes, dragões e crocodilos, por isso ninguém se atreve a viver ali. [...]. Há também outros animais selvagens, especialmente elefantes." (MANDEVILLE, 2007, p. 180). Nestas situações, as criaturas ferozes parecem entrar em cena para demarcar a passagem do domesticado ao selvagem, do habitável ao que o homem não "se atreve" a tocar. A presença de dragões e unicórnios apenas destaca o caráter selvagem do terreno, visto que os seres maravilhosos, marginalizados pelo saber empírico, são empurrados para o desconhecido.

[67] Stéphane Yerasimos diz em nota ser o reino da Birmânia. (POLO, 1985, p. 153).
[68] Em nota, Susani França afirma se tratar de Ceilão, Sri Lanka. (MANDEVILLE, 2007, p. 180).

Figura 33 - Encoberto pela floresta densa, é como se o unicórnio se escondesse do saber empírico dos viajantes (miniatura, s. XV).

Fonte: Polo et al. (c. 1410)

A mesma casta de criaturas lendárias e bravias que se faz presente em localidades selvagens também pode servir para guardar certos lugares míticos ou tesouros de mãos cobiçosas. Diz Mandeville, por exemplo, que não há como chegar à Torre de Babel,[69] já que "está completamente desabitada e cheia de dragões, de grandes serpentes e de diversos animais venenosos ao redor." (2007, p. 65). Acerca do paraíso, lembremos que seu caminho não pode ser feito por terra "em razão das feras selvagens que há no deserto, das altas montanhas e das rochas, que são intransponíveis." (Ibid, p. 249). Lembremos também da inacessibilidade das árvores da lua e do sol, que, de tão intransponível, nem 100 mil homens armados conseguiriam passar pelo caminho desértico "em razão da grande quantidade de animais selvagens, enormes dragões e enormes serpentes que matam e devoram todos que se aproximem deles." (Ibid, p.

[69] Narrativa veterotestamentária (Gn 11:1-9) em que a humanidade, unida por uma língua comum, decidiu construir no Oriente – mais especificamente numa planície de Sinar, região de imprecisa localização – uma cidade e uma torre cujo topo fosse capaz de chegar aos céus, de modo a tornar célebre o nome dos homens. Deus, então, confundiu os homens dividindo-os em diversas línguas, o que impediu a continuidade das construções e resultou na dispersão da humanidade.

245). Há ainda o curioso caso de uma ilha lendária, Taprobana,[70] que possui formigas "grandes como cachorros, de modo que as pessoas não ousam aproximar-se dessas montanhas, pois seriam por elas atacadas" (Ibid, p. 247). É que as colossais formigas guardam todo o abundante ouro da ilha, obrando, inclusive, em separar o ouro puro do impuro.

Por suas singularidades, essas formigas e outras criaturas que arrolamos também pertencem ao importante terreno do monstruoso. Mandeville dá uma ligeira definição do que seriam os monstros: "um monstro é um ser disforme, seja homem, animal seja qualquer outro ser, por isso se chama monstro." (MANDEVILLE, 2007, p. 70). Não trataremos novamente das monstruosidades humanas, o que fizemos no capítulo 2.4. Para nosso intento, é importante lembrarmos que um processo de cristianização das monstruosidades chegou a ocorrer. Vimos no capítulo 2.4 que santo Agostinho pôs em questão não apenas a existência das monstruosidades, mas também seu lugar na ordem natural criada por Deus. Sua conclusão um tanto hesitante foi a de que, caso realmente existam, então servem para ensinar alguma lição moral aos homens – visão que, como vimos, seria cristalizada nos bestiários e se estenderia para além das monstruosidades. A própria etimologia da palavra "monstro", aliás, revelaria sua condição ontológica:

> Eles mostravam (*monstra* = *monstrare*), manifestavam (*ostenta* = *ostentare*), prediziam (*portenta* = *pra-ostendere*) e anunciavam (*prodigia* = *pro-dicere*) antecipadamente tudo o que Deus ameaçara realizar futuramente no tocante aos corpos humanos. Monstros mostravam, portanto, o que poderia acontecer aos homens e os instigavam a pensar como seriam se não fossem como eram. Essa etimologia é aceita por santo Agostinho na medida em que ele não via nos monstros mais do que a expressão da vontade de Deus. (PRIORE, 2000, p. 23).

Mas este é o discurso clerical que cristianizou uma herança anterior. A antiguidade irá povoar a imaginação medieval com a célebre ave fênix, centauros, ciclopes, sereias, mantícoras, grifos, dentre outros seres estranhos. Grande parte dessa herança se deve ao romano Plínio, o velho, e sua bem sucedida *História Natural*. Militar e intelectual nascido no norte italiano em 23 ou 24 d.C entre a nobreza provinciana, Plínio educou-se em Roma, assimilando uma tradição própria da intelectualidade romana: absorver determinados elementos da ciência grega e *divulgar* para um auditório curioso. A ciência natural, por exemplo, raramente era valorizada

[70] A lenda de Taprobana, ilha mítica situada em regiões imprecisas, circula desde a antiguidade nos círculos cultos da Europa, sendo discutida por *auctoritas* como Plínio e Isidoro de Sevilha. Foi comumente associada com o Ceilão, ainda que Mandeville a tenha identificado no reino do Preste João. "A partir daí, de cartógrafo a cartógrafo, Taprobana gira como um carrossel de um ponto a outro do oceano Índico, às vezes sozinha, às vezes em dupla com o Ceilão." (ECO, 2013, p. 122)

exceto por divertimento, constituindo-se como uma versão limitada, divulgadora, das sutilezas intelectuais alcançadas pelos gregos (LINDBERG, 2002, p. 183). A razão de ser dessa tradição da qual Plínio é partícipe se dá pela pelas particularidades da estrutura social romana:

> Siempre debemos recordar que la aristocracia romana consideraba el conocimiento, excepto en materias claramente utilitarias, como una actividad para el tiempo de ocio. Así, los romanos hicieron lo obvio: tomar prestado lo que les pareció interesante o útil. El que algunos griegos hubieran dedicado sus vidas a temas que eran abstractos, técnicos, no prácticos y (como algunos sin duda consideraron) aburridos, no era razón para que muchos romanos cometieran el mismo error. Los miembros de la clase alta romana tenían más o menos el mismo nivel de interés en los puntos más refinados de la filosofía natural griega que el promedio de políticos norteamericanos lo tiene en la metafísica y en la epistemología. (LINDBERG, 2002, p. 184)

É tendo isso em mente que Plínio, considerado por Lindberg "el pináculo del movimiento divulgador" (2002, p. 128), dedica sua *História Natural* ao imperador Tito. O autor e seus ajudantes teriam lido dois mil volumes de uns cem autores e extraído uns vinte mil fatos relevantes para compor a obra: se trata de um vasto depósito de variadas e curiosas informações. Essa reunião faustosa de saberes evidentemente não poderia deixar de fora o maravilhoso antigo, dando lugar assim aos seres que iriam compor os bestiários medievais e os discursos daqueles que se dispuseram a pensar sobre os monstros (LINDBERG, 2002, p. 189). Sua influência alcançou autores como Solinos, Macróbio, Marciano Capela, Santo Agostinho, Isidoro de Sevilha, Tomás de Cantimpré, Vicente de Beauvais e outros. Manteve-se uma *auctorita* essencial ainda na Renascença, sendo sua obra publicada em italiano (1476), francês (1566), inglês (1601) e espanhol (1624), além de ter sido citado por importantes viajantes como Cristóvão Colombo, Américo Vespúcio e outros (PRIORE, 2000, p. 21).

Uma ressalva é importante. As monstruosidades e os animais lendários de Plínio não são a única herança pela qual o cristianismo teve de se posicionar. Além da greco-romana e da judaico-cristã, Leonardo Meliani Velloso (2017, p. 76) fala ainda de mais três fontes do maravilhoso: germânico-escandinava, gaélico-bretã e oriental, esta última incluindo as tradições árabes e asiáticas. Apesar disso, determinados seres são compartilhados por diversas tradições, o que não torna fácil identificar suas "origens" culturais. Os gigantes, afinal, são encontrados tanto nos escritos bíblicos quanto na mitologia escandinava. O que dizer, então, dos dragões? Enfim, importa-nos considerar que, independentemente das origens, a herança clássica e pliniana certamente será a mais influente em discussões sobre a fauna e a flora. Importa-nos igualmente considerar que, a despeito da tentativa de cristianização e inclusão dessas heranças no livro da natureza, elas puderam subsistir com alguma autonomia, sobretudo

quando as descrições teratológicas se fizeram através da pena dos viajantes e não de clérigos. Um exemplo basta. Vimos que o grifo poderia representar o diabo num bestiário do século XIII. Para Mandeville, a descrição das particularidades dessa monstruosidade parece estar mais preocupada em deleitar leitores curiosos que ensinar alguma lição moral:

> Nesse país [Bacharie], também há muitos mais *griffounes* que em nenhum outro. Alguns dizem que a parte superior de seu corpo é como a da águia, e a parte inferior, como a de um leão, e insistem que sabem que são dessa forma. O corpo do grifo, contudo, é maior e mais forte que oito leões desta parte de cá, e maior e mais forte que 100 águias das nossas, pois um grifo pode levar voando a seu ninho um grande cavalo, se o encontrar de pronto, ou dois bois unidos, tal como são levados no arado. Isso porque as garras de suas patas são tão grandes e compridas como os cornos dos bois ou das vacas, e delas são feitas concas para bebida. Suas costelas e as plumas de suas asas servem para fazer arcos muito resistentes para caçadas. (MANDEVILLE, 2007, p. 228)

Nenhuma referência ao diabo, nenhuma explicação de tipo simbólica. Há, antes, uma divisão narrativa entre o curioso e o aproveitamento econômico. Primeiro, Mandeville descreve os atributos maravilhosos: corpo monstruoso, comparação com criaturas mais conhecidas e força extraordinária. Edificada a maravilha, passa então a tratar do valor comercial oportunizado pela matéria-prima (das garras são feitas “concas para bebida”...). Esse tipo de descrição, que concilia os atributos curiosos de um animal com seus usos utilitários, já era relativamente comum nas obras de viajantes do baixo medievo. A respeito de certa serpente gigante de que tornaremos a falar oportunamente, Marco Polo trata dos benefícios de sua caça: "Uma vez morta, arrancam-lhe o fel e vendem-no muito caro, pois sabem que se compõe com ele um bom remédio.” (POLO, 1985, p. 148). Descrições do tipo se tornarão mais frequentes na medida que as transformações econômicas produzidas no Renascimento ganham corpo. A dinâmica extrativista colonial e o consequente encontro com terras e seres jamais descritos por Plínio, como veremos a seguir, será acompanhado de descrições maravilhosas e utilitárias que irão preencher grande parte do espaço dos escritos dedicados à natureza. É nesse contexto, aliás, que crescerá a consciência do homem acerca de seu domínio sobre as demais criaturas. O mundo simbolizado, enfim, perderá força nas narrativas de viagens, ainda que não a ponto de dirimir o potencial das maravilhas da natureza em evocar as relações do homem com Deus.

Quando Deus criou o homem *ad imaginem et similitudinem nostram*, determinou seu domínio sobre as demais criaturas e consagrou sua superioridade: “Sejam fecundos, multipliquem-se, encham a terra e sujeitem-na. Tenham domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja pela terra.” (BÍBLIA..., 2017, Gn 1:28). A consciência desse domínio, entretanto, ainda estava longe de ser generalizada antes do

Renascimento – ou, mais especificamente, do século XVII. Havia, por um lado, certo controle do homem medieval sobre as criaturas que domesticou para o trabalho ou alimentação. Mas também, por outro lado, um mundo selvagem que submetia o homem a forças insubmissas:

> Muito mais do que nós, o homem das duas idades feudais encontrava-se próximo de uma natureza que, por sua vez, era muito menos ordenada e edulcorada. A paisagem rural, na qual os matos ocupavam espaços tão amplos, carregava de modo menos perceptível a marca humana. Os animais ferozes, que já somente habitam nossos contos de ninar, os ursos e, sobretudo, os lobos vagavam por todos os ermos, ou até mesmo pelos campos cultivados. A caça era, tanto quanto um esporte, um meio de defesa indispensável e fornecia à alimentação um complemento quase tão necessário. [...] Havia, em uma palavra, por trás de toda vida social, um fundo de primitividade, de submissão a poderes indisciplináveis, de contrastes físicos sem atenuação. Não existe nenhum instrumento que permita medir a influência que tal meio podia exercer sobre as almas. Como não supor, entretanto, que contribuísse para sua rudeza? (BLOCH, 2016, p. 92-93)

Esses campos selvagens e incultos evocavam sentimentos diversos de medo e descontrole. Lembremos que temíveis criaturas como dragões e serpentes venenosas frequentemente se faziam presentes nas descrições de viajantes acerca de terrenos agrestes de um Oriente distante. Mas não é preciso ir muito longe. No primeiro canto do *Inferno*, Dante se vê desorientado e aterrorizado numa escura floresta: “Da nossa vida, em meio da jornada, / Achei-me numa selva tenebrosa, / Tendo perdido a verdadeira estrada. // Dizer qual era é cousa tão penosa, / Desta brava espessura a asperidade, / Que a memória a relembra inda cuidosa.” (ALIGHIERI, 2017, p. 17). Lembremos que Dante ainda tenta escapar subindo uma colina, mas se depara com uma pantera, um leão e uma loba que o amedrontam e o repelem à floresta. Virgílio, enfim, o salva e o conduz ao inferno.

A época de Dante (século XIV) foi a época de dois catastróficos eventos que atestaram a pequenez do homem diante das forças da natureza. Fenômenos climáticos violentos, como intempéries e inundações, devastaram vastas áreas de cultivo das quais a economia senhorial era em grande parte dependente. A relativa escassez e o aumento dos preços dos gêneros alimentícios, bem como o abastecimento insuficiente dos gêneros nos centros urbanos, provocaram o que seria conhecido pela historiografia tradicional como A Grande Fome, que, entre 1315 e 1317, assolou sobretudo o norte europeu causando grande mortandade (SILVA, 2019). Apesar de aguda, ela foi precedida por outros momentos de carestia. Do ano 1000 ao de 1350, teriam ocorrido onze períodos de fomes generalizadas, causadas por eventos climáticos e pelo rápido crescimento populacional (BERLIOZ, 2017). O temor desses flagelos acompanhava o cotidiano daqueles que dependiam tão fundamentalmente da cultura cerealífera:

“tudo se tornará angustiante, paralisante, se o grão não crescer ou se o cavalo morrer.” (FOSSIER, 2018, p. 125). O corolário disso é que uma população malnutrida é uma população frágil às epidemias. Quando a peste chegou em 1347, encontrou um terreno propício para a grande mortandade que se seguiu, devastando 1/3 da população europeia e causando profundo impacto nas sensibilidades. Em sua fase mais intensa, este segundo evento catastrófico desintegrou as relações sociais e o tecido civilizatório, aproximando o homem de impulsos animalescos velados em tempos normais. Giovanni Boccaccio dá testemunho desta desintegração:

> Esta atribulação tinha entrado, com tamanho espavento, no peito dos homens e das mulheres, um irmão abandonava outro; o tio abandonava o sobrinho; a irmã, a irmã; e, com frequência, a esposa desertava do seu marido. Os pais e as mães sentiam repugnância de visitar e de servir os filhos, como se estes não fossem seus (e esta é a pior coisa, quase inacreditável). (BOCCACCIO, 2018, p. 34)

Geralmente atribuídos a castigos divinos diante da corrupção pecaminosa dos homens, os períodos de fome e peste persistiram e voltaram a assolar a Europa no período moderno – ainda que de modo endêmico e com menor extensão. Seja como for, a crise generalizada do século XIV não chegou a representar um “outono da Idade Média”, mas uma “primavera dos tempos modernos”.[71] Se analisado através de uma perspectiva de longa duração, a Baixa Idade Média se lançava a um progressivo crescimento econômico e domínio técnico que possibilitou uma domesticação paulatina da natureza: “não é um equívoco afirmar que o mundo moderno começou a se constituir na Europa medieval, a partir do século XII.” (SILVA, 2019, p. 134). A despeito dos flagelos do século XIV, afinal, o século seguinte veria a ascensão dos reinos ibéricos em direção aos mares, iniciando um domínio inédito de um temido oceano povoado de monstros.

Para Jean Delumeau, “O momento culminante do progresso parece situar-se por volta de 1450-1470, pois foi nestes vinte anos que surgiu não só a imprensa, mas também a mola em espiral, a primeira fortificação moderna e a roda dentada.” (2018, p. 135). O contato com o universo helênico proporcionou a recuperação de um gosto pelas máquinas e pelos autómatos, consagrando no século XVI interesse e alguma predileção da mecânica diante de outras ciências (Ibid, p. 138). No terreno dos costumes, a invenção do garfo influenciou nos “bons hábitos” à mesa. As altas classes, cada vez mais, expurgaram os impulsos animalescos em virtude da

[71] Ver as discussões historiográficas em *O Outono da Idade Média*, de Johan Huizinga, e *Outono da Idade Média ou Primavera dos Tempos Modernos?*, de Philippe Wolff.

formação do ideal de civilidade, auxiliadas pelas instruções dos manuais de comportamento analisados por Norbert Elias em seu *O Processo Civilizador*. O Renascimento, enfim, tem seu próprio nome associado às realizações no domínio da arte e da estética no *quattrocento* italiano. A listagem da progressão técnica nos mais diversos âmbitos é exaustiva.

Concomitantemente aos avanços técnicos, a filosofia humanista, fundamentada no antropocentrismo, exalta o homem e suas realizações. Renunciando à busca da razão de ser da vida pelas esperanças do além, os humanistas preferem o "aqui" e buscam a felicidade no cotidiano, o que pressupõe uma visão mais positiva do homem e de sua potência: "O Humanismo, que impregnará largamente o pensamento e a atividade renascentistas, acha-se alicerçado, e desde o início, numa confiança ilimitada no homem e nas suas possibilidades criadoras quase infrenes." (HOLANDA, 2010, p. 278). Erasmo de Rotterdam chega mesmo a abraçar os impulsos "instintivos" dos homens em oposição ao controle defendido pelo estoicismo, admitindo as pessoas tais como "naturalmente elas são" e associando a felicidade com a loucura, uma dádiva da natureza, e com a ignorância:

> Sim, quanto mais os homens se entregam à sabedoria, mais se distanciam da felicidade. Mais loucos que os próprios loucos, eles esquecem então que são apenas homens e querem ser vistos como deuses; amontoam, a exemplo dos Titãs, ciências sobre ciências, artes sobre artes, e servem se delas como outras tantas máquinas para fazer guerra à natureza. Portanto, é aproximando-se o quanto puderem da ignorância e da loucura dos brutos, é jamais empreendendo algo que esteja acima de sua condição e de sua natureza, que os homens verão diminuir sensivelmente as misérias inumeráveis que os atormentam e os oprimem. (ERASMO, 2019, p. 51-52)

Erasmo, nesse sentido, propõe uma conciliação do homem com a natureza que, naquele tempo, parecia cada vez mais distante. Em outros termos, através da aceitação de sua própria natureza, o homem seria capaz de aceitar sua relação com o mundo natural. Mas esse antropocentrismo conciliador não representa uma visão geral. Pelo contrário: há um sentimento generalizado de ruptura. Pontua Thomas Kesselring que, se na Idade Média o homem se colocava dentro da natureza criada por Deus, no decorrer da modernidade começa a assumir uma posição externa e quase divinizada, como se fosse seu dono e dominador (2000, p. 161). Em meados do século XVI, essa autopercepção passa a elaborar justificativas para a transformação do mundo natural pelas mãos de seu gerente:

> Although it is difficult to see any marked change in the ideas being discussed from the Middle Ages to the Renaissance, nevertheless in the latter period, if one is to judge from the writings of men like Leonardo, Paracelsus, Agricola, and Palissy, there is a more self-conscious and self-confident attitude toward artisanship, invention, and technology. Basically this awareness is an enlargement of the observation that through human agency things existing in one form in nature are transformed into another form

> inconceivable without the intervention of man. Man is not a creator of raw materials-God is; but man is a powerful transformer; this, as we shall see, is a leading idea of Paracelsus. (GLACKEN, 1976, p. 464)

Mas essa crescente percepção do domínio do homem e sua potência transformadora também foi acompanhada de uma visão negativa. No capítulo 2.1, vimos como que o Renascimento apresentou uma visão pessimista associada à degeneração da natureza e do homem.[72] Se trata de uma visão fundamentalmente teológica que delegou papel central ao pecado original nas relações do homem com a natureza, possivelmente influenciada pela culpabilidade que se seguiu aos catastróficos eventos do século XIV. O paraíso perdido representava uma era onde a natureza criada para o homem se submetia inteiramente a ele. Os animais viviam pacificamente, mesmo os ferozes. Os frutos abundavam e se faziam inteiramente disponíveis: "do solo o senhor Deus fez brotar todo tipo de árvores agradáveis à vista e boas para o alimento" (BÍBLIA..., 2017, Gn 2:9). Com a transgressão cometida pelos pais primordiais, contudo, Deus engendrou sua punição tornando a natureza áspera e perigosa:

> É difícil, hoje em dia, ter noção do empolgante espírito antropocêntrico com que os pregadores das dinastias Tudor e Stuart interpretavam a história bíblica. Eles não hesitavam em representar os atributos físicos do mundo como uma resposta direta ao pecado de Adão [...]. Foi apenas devido ao pecado original que os animais selvagens ficaram ferozes, que existem os detestáveis répteis e que os animais domésticos têm de suportar infortúnio e miséria. (THOMAS, 2010, p. 22-23)

O castigo divino, ainda lembra Keith Thomas,[73] não significou a perda da eminência do homem diante das demais criaturas. Após Noé salvar os animais do dilúvio, Deus teria restaurado suas atribuições. Com ou sem uma visão mais pessimista, portanto, o Renascimento continuava compreendendo os animais como produtos menos importantes da criação, sujeitos e submissos às vontades daqueles que foram criados à imagem e similitude de Deus. Nesse

---

[72] "A visão clássica da história, que admitia essa decadência progressiva, fazendo preceder a Idade do Ouro à da Prata, do Bronze e do Ferro, que sucessivamente, e nessa ordem, se substituem uma à outra, entrosava-se sem dificuldade, como ainda acentua o mesmo escritor, na doutrina cristã da Queda e fornecia mesmo uma ampla estrutura para a teoria de um mundo que se deteriora cada vez mais e em todas as suas partes. Ao lado disso, as Ideias ou Formas de Platão acham por onde inserir-se nas doutrinas relativas à catástrofe cósmica, pois confrontado com as normas ideais existentes em algum lugar, deste ou daquele modo, o nosso mundo, em constante declínio, será uma espécie de cópia esmaecida e degradada. A concepção do mal como *privatio*, de acordo com santo Agostinho, que se funda, de fato, em Aristóteles, e ainda as noções aristotélicas sobre a oposição entre elementos "contrários" (*Metafisica*, lib. 5, cap. 22), são eminentemente adaptáveis às mesmas doutrinas. Pois o que significa a depravação do mundo senão a privação da "virtude" que nele infundira o Senhor, em sua glória primeira e virginal? E que hipótese se revelaria mais serviçal, em suma, tendo-se em conta as mudanças do mundo e suas incessantes vicissitudes, do que uma teoria que postula a instabilidade daqueles elementos?" (HOLANDA, 2010, p. 280-281).

[73] As fontes utilizadas pelo autor para avaliar as problemáticas de sua obra são exclusivamente inglesas, uma vez que seu escopo de análise é mormente a Inglaterra Tudor. De todo modo, como reconhece Keith Thomas, diversos temas abordados podem "encontrar paralelos muito próximos na história do País de Gales, da Escócia e da Irlanda, assim como da Europa e da América do Norte." (THOMAS, 2010, p. 20)

sentido, todo animal, e, por extensão, toda a natureza, possuía alguma utilidade intrínseca voltada à satisfação humana: “Todo animal estava, pois, destinado a servir algum propósito humano, se não pratico, pelo menos moral ou estético.” (THOMAS, 2010, p. 24). Com os bestiários medievais, vimos como os animais escondiam alguma revelação divina para a instrução dos homens. Esse sistema simbólico subsistiu até pelo menos o século XVIII, mas competiu com outros modos de classificação: “Havia essencialmente três categorias para os animais, aos pares: comestíveis e não comestíveis; ferozes e mansos; úteis e inúteis.” (Ibid., p. 73). Com as plantas não se sucedeu diferentemente. O interesse pela botânica, lembra Keith Thomas, estava vinculado com as propriedades medicinais das plantas, com seus usos e virtudes para o acrescentamento da saúde humana. Esses sistemas classificatórios antropocêntricos, como veremos em breve, marcaram consideravelmente as descrições dos cronistas na América Portuguesa do quinhentos.

Paradoxalmente, o antropocentrismo, que reconhecia o domínio do homem sobre um mundo que se tornava cada vez mais vasto, possibilitou uma visão mais objetiva da natureza. Para que se melhor pudesse dominar, crescia o desejo de ordenação e classificação, características fundamentais para o surgimento das ciências naturais modernas:

> Tentemos, pois, esclarecer as componentes de uma mentalidade que permitiu o nascimento da ciência. Uma delas foi uma atenção – uma obediência – maior ao concreto, o interesse atribuído ao rosto, à paisagem, às plantas e à geografia. Outra foi o desejo de organizar e de dominar o espaço. (DELUMEAU, 2018, p. 415)

Já no século XVI, botânicos começavam a empregar características estruturais para agrupar plantas. O escopo analítico se concentrava em características externas, como o caráter das flores ou frutos, ajudando a desenvolver uma melhor consciência acerca das afinidades naturais das espécies (THOMAS, 2010, p. 91). No tocante aos animais, Aristóteles já favorecia uma classificação fundamentada nas características físicas. A atenção se dirigia às estruturas anatômicas, ao habitat e modos de reprodução (Ibid, p. 93). Mas esses movimentos ainda eram incipientes: levaria tempo para que o antropocentrismo abandonasse sua influência nas ciências naturais, o que só viria a ocorrer no século XVIII. De qualquer maneira, progressos inéditos se desenvolveram na compreensão do mundo natural. Por um lado, as descobertas geográficas ampliaram os conhecimentos disponíveis sobre a fauna e a flora, suscitando grande interesse e curiosidade no velho mundo. Por outro, as antigas *auctoritas* como Plínio, apesar de muito

influentes,[74] passariam por revisões profundas – o que acabaria contribuindo para a decadência dos velhos modelos. É nesse agitado contexto de modificações sem precedentes no pensamento europeu que emergiu uma nova relação com o maravilhoso e com as obras da criação:

> The lushness of the vegetation, the great expanses of the wet tropics, the sight of peoples living in a manner which demanded immediate answers to questions regarding human origins and the migrations not only of man but of domestic animals (the latter in fact a more difficult problem than the former), were but a few of the observations that evoked wonderment. The tales of the voyagers far surpassed in extravagant description anything the theologians and the philosophers had written on the evidences of the existence of God as seen in the works of creation. The world was larger, more full of wonders, and much more of it was habitable than had been thought. (GLACKEN, 1976, p. 358).

As novas terras desbravadas no Renascimento deslumbraram aqueles que se viam diante do infinito poder de Deus, atestado pela multiplicidade de cores que a natureza apresentava. Como nos atesta Américo Vespúcio, os antigos já não conseguiam dar conta de tamanhas maravilhas:

> Creio certamente que o nosso Plínio não tocou a milésima parte do gênero dos papagaios, nem de outras aves e animais que nas mesmas regiões existem com tanta diversidade de formas e cores que Policleto, artista de consumada pintura, fracassaria em pintá-los. (VESPÚCIO, 2013, p. 10)

Esse desgaste de Plínio e outras autoridades do mundo clássico abrirá caminho para que, pouco a pouco, um novo gênero de maravilhas, como as descritas por Vespúcio, despertasse o espanto e a curiosidade dos europeus. Diferente de antes, contudo, essas maravilhas não se encontravam em terrenos inacessíveis ou às margens da experiência: agora, atravessando a vastidão dos oceanos, o homem deparou-se com elas diante de si, prontas para serem capturadas por mãos dominadoras. Uma emblemática pintura do século XVII de Jan Brueghel, neto de Pieter Brueghel, representa bem esse contexto (fig. 34). Ao lado de Adão, Deus estende seu braço em direção a diversas criaturas, como se estivesse mostrando ao homem seu domínio. Para que o domínio fosse consagrado, contudo, seria necessário que Adão nomeasse aqueles seres – nomear, afinal, é apreender, controlar. Após a criação dos animais, Deus, então, "trouxe-os a Adão para ver que nome lhes daria; e o nome que ele desse a todos os seres vivos, esse seria o nome deles. O homem deu nome a todos os animais domésticos, às aves dos céus e a todos os animais selvagens" (BÍBLIA..., 2017, Gn 2:19-20). Em primeiro plano, próximo a Adão, Jan Brueghel faz figurar os animais domésticos representados por cães

[74] "A *História Natural* de Plínio, publicada em 1469, foi reeditada dezoito vezes no século XV e cinquenta vezes no século XVI." (DELUMEAU, 2018, p. 404).

e galos. Um pouco mais distante, estão as aves aquáticas, como os gansos, e as aves aladas, a exemplo de um gavião. Ao fundo, distante de Adão, há um mundo selvagem muito semelhante às representações medievais de terrenos indomáveis (fig. 33), havendo um elefante, um unicórnio e outras bestas. Mas o contexto é outro. Não se está demarcando um terreno perigoso, intocado e inacessível. Se está, antes, querendo representar o domínio do homem sobre o mundo selvagem através da nomeação/apreensão das feras.

Figura 34 - A criação de Adão no paraíso (pintura de Jan Brueghel, s. XVII)

Fonte: Hampel Fine Art Auctions Munich (2021)

A cena com o unicórnio e outros animais míticos bem poderia servir também para demonstrar a extensão do domínio do homem sobre as criaturas maravilhosas, mais acessíveis do que nunca – inclusive para quem nunca saiu da Europa. A partir do século XVI, proliferaram os gabinetes de curiosidades, também conhecidos por gabinetes de maravilhas.[75] Tratam-se de exposições em espaços particulares com toda a sorte de variedades curiosas: rochas, animais,

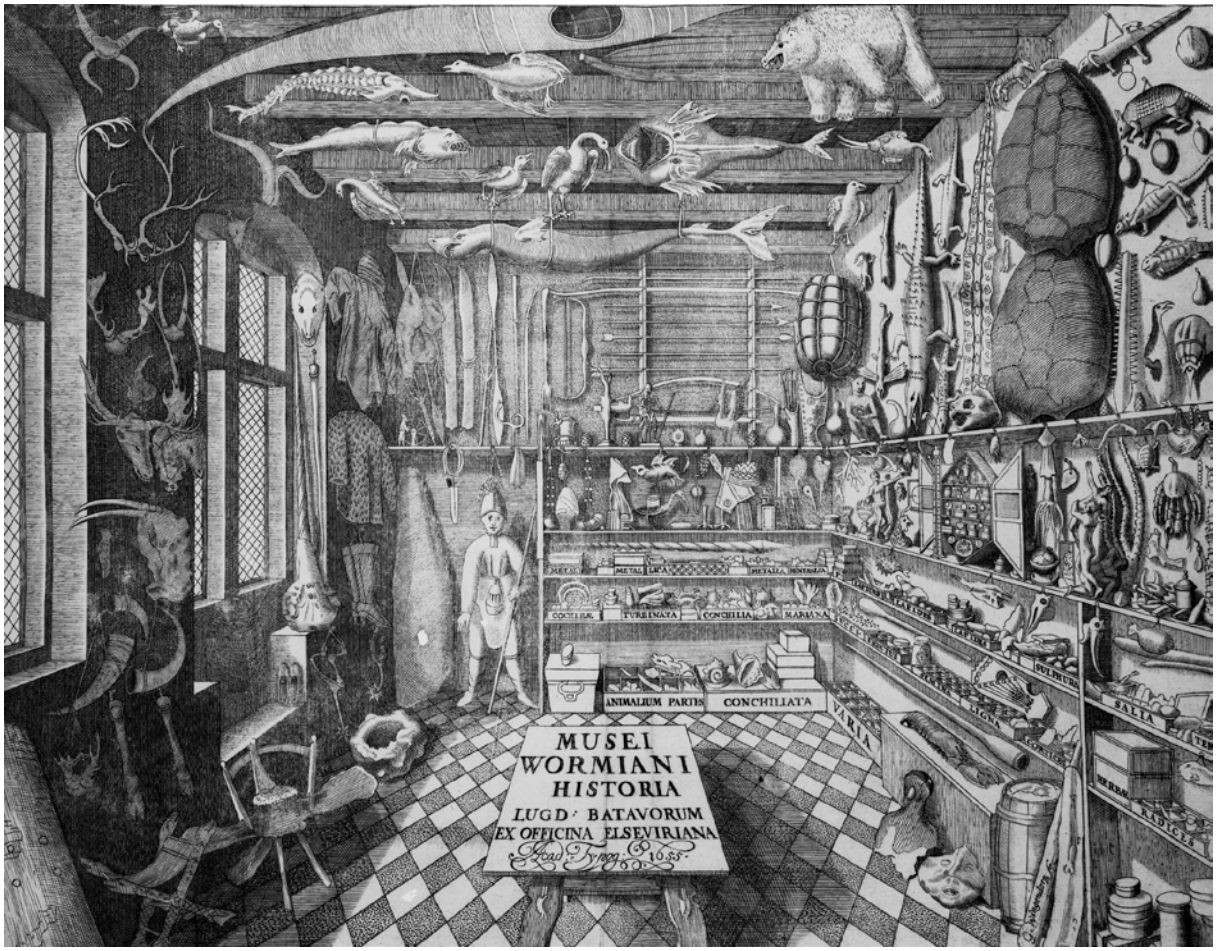
[75] Só em Paris do século XVII, por exemplo, Peter Burke fala em 723 coleções (2003, p. 100).

plantas, objetos de culturas distantes, moedas antigas e demais raridades. Tão vasto e variado quanto um relato de viagem, ou um livro de história natural como o de Plínio, se poderiam encontrar, dentre o inventário de maravilhas, “Monstros de duas cabeças, monstros marinhos, fragmentos de múmias, anomalias animais, chifres de unicórnios, e outros.” (RAFFAINI, 1993, p. 160). Esses locais, favorecidos pelo tráfego colonial de bens, eram financiados por grandes príncipes, que objetivavam demonstrar sua magnífica riqueza e impressionar visitantes, além de intelectuais como professores e médicos, que, se possuíam o mesmo propósito de ostentação dos príncipes, tendiam a se relacionar mais com a fortuna do conhecimento (DASTON; PARK, 1998, p. 266-267). Apesar da variedade, os objetos podiam ser classificados com sistemas elementares, como num gabinete do século XVII que possuía caixas para agrupar metais, minerais, partes animais, objetos marinhos, frutos etc (fig. 35). A organização das maravilhas, portanto, também contribuiu para o seu controle:

> Não surpreende, portanto, que a ascensão aparentemente irresistível dos museus nesse período tenha sido explicada não só como um indicador da expansão da curiosidade, mas como uma tentativa de administrar uma "crise do conhecimento" que se seguiu à inundação da Europa pelos novos objetos provenientes do Novo Mundo e de outros lugares – crocodilos, tatus, cocares de penas, múmias egípcias recentemente descobertas, porcelana chinesa – objetos que resistiam a se adaptar às categorias tradicionais. (BURKE, 2003, p. 102)

O maravilhoso na natureza, assim, já não dependia da imaginação que a leitura de viajantes, bestiários e demais livros de maravilhas poderia evocar. Num mundo que consagrava aos poucos maior importância ao empírico, agora seria possível reunir as maravilhas, tocá-las, nomeá-las, estudá-las, enfim, classificá-las.

Figura 35 - Museum Wormiani Historia, 1655 (gravura, s. XVII)




Fonte: Wellcome Collection (2021)

Os gabinetes de curiosidades espantam e entretêm aqueles que decidem visitá-los. Mas o Renascimento irá experienciar o maravilhoso de uma maneira mais profunda, mais contemplativa. Para muito além do entretenimento, essa experiência poderá tocar a alma e aproximar os homens de Deus. Isso, é claro, se considerarmos um mundo ideal. Thomas More, ao descrever a sociedade da ilha imaginária de Utopia, apresenta o gosto e a importância que os utopianos possuíam pelo estudo das obras da criação:

> Quando utilizam a filosofia para sondar os segredos da natureza, parece-lhes que, além de derivarem profundo prazer dessa atividade, também conquistam as sumas graças do criador e artífice da natureza. Julgam que, como qualquer outro artista, ele criou a maravilhosa máquina do mundo para que os homens (os únicos a quem ele concedeu tal capacidade) possam contemplá-la e admirá-la. Assim, ele há de preferir um cioso observador e sensível admirador de sua obra àquele que, perante tão maravilhoso espetáculo, se mantém bruto e insensível como um animal irracional. (MORE, 2018, p. 135)

A contemplação e admiração pela natureza, assim, constituirá uma importante atitude intelectual do Renascimento – marcante e evidente em alguns dos cronistas que vieram ao Brasil dos seiscentos – que irá excitar a descrição e o estudo dos segredos da criação. Thomas More prossegue afirmando que, após estimulados pelo conhecimento, "os utopianos têm uma espantosa eficiência em desenvolver aquelas técnicas e artes que melhoram a vida." (Ibid, p. 135). Em geral, o clima intelectual da época favorecia essa visão. Lembra Clarence J. Glacken (1976) que o historiador espanhol e humanista Francisco Lopez de Gómara, cronista da conquista espanhola do México e autor da célebre *Historia general de las Indias*, revisa pressupostos clássicos, como o da inabitabilidade de zonas tórridas,[76] e rejeita-as, abrindo sua história das Índias constatando que a diversidade e as belezas do mundo estão abertas aos homens cultos para que estudem suas maravilhas. Glacken também arrola o exemplo de Sebastian Münster, um dos mais famosos geógrafos do século XVI, responsável pela igualmente famosa *Cosmografia Universal*:

> Geography, he thinks, is important to the historian. Münster himself makes constant if conventional use of historical materials. Strabo was his model and he was flattered when friends referred to him as the German Strabo. Cosmography, the description of the world and everything that is in it, opens up the hidden secrets of Holy Writ and reveals the forces of a wise and judicious Nature. One learns of new customs, and the path of exploration leads to knowledge of new animals, trees, plants. (GLACKEN, 1976, p. 364-365)

Nesse sentido, a ruptura com a ciência cristã medieval é marcante. Como vimos, o sistema medieval do simbólico relacionava as maravilhas da natureza com algum entendimento. Na criação, Deus teria delegado a todos os elementos propósitos que pudessem auxiliar o homem a obter sabedoria para uma boa vida no "aqui", preparando-o para a vida no além. Os bestiários, por exemplo, encontravam nas criaturas fabulosas ensinamentos morais. No Renascimento, contudo, não havia, ao menos utopicamente, um simples entendimento dado por uma natureza que deveria ser submetida a uma análise exegética. Há, antes, uma relação ativa de um homem ligado mais com o "aqui" que com o além. O maravilhamento com as obras da criação provoca o desejo de desvendá-las, de compreender seus mecanismos, o que teria por consequência o estreitamento das relações do homem Deus. É como se, assim como os pais primordiais, o intelectual renascentista desejasse comer o fruto da árvore do conhecimento do

[76] Antigos e medievais discutiam a (im)possibilidade de se chegar às "zonas tórridas", região da Terra em que o calor era tão intenso que não haveria como sobreviver. O tema é recorrente em viajantes como Marco Polo e especialmente Jean de Mandeville, que tratam de lugares distantes de clima extremo. Para mais, ver Eco (2013).

bem e do mal – o que, ao fim e ao cabo, acabaria acontecendo.[77] Aos poucos, são desvendados os segredos do mundo natural num processo que irá culminar, no século XVIII, na desestruturação, e no século XIX, na aniquilação do maravilhoso nos meios científicos, ao menos no que concerne à ciência oficial.[78]

O maravilhoso, enfim, tornou-se um caminho para desvendar os segredos do mundo natural. Resta ainda, porém, declararmos de que maravilhoso exatamente se está falando. Caso alterássemos o título da obra de André Thevet, *Singularidades da França Antártica*, para "Maravilhas da França Antártica", não estaríamos sendo injustos, nem desfiguraríamos de todo o sentido da obra. As afinidades entre "maravilha" e "raridade" ou "singularidade", afinal, são intrínsecas à própria ideia do maravilhoso, que se opõe ao cotidiano por seu caráter exógeno e incomum. No prefácio dedicado ao cardeal de Sens, João Bertrand, Thevet explicita seu intuito com a obra:

> E, tendo em vista a vossa natural benevolência, ouvindo-me, assim como a vossa curiosidade pelas coisas singulares. facilmente comprehendereis a minha intenção, que não é outra senão a de satisfazer-vos os desejos e dar-vos, ao mesmo tempo, como já o disse, contentamento e opportunidade para repouso de vossa mente sobrecarregada de tão grandes e enervantes cuidados. Qual o espirito, por mais incansavel, que, entregue ao labor incessante dos graves negocios affectos ao governo da republica, não se enfada e não se consuma? Se, para o bem estar do organismo. aconselha o medico a variar de alimentos, assim tambem deve acontecer ao espirito, que se tornará mais leve e alliviado desde quando se entretenha com a narrativa de factos amenos e deleitosos aos ouvidos. (THEVET, 1944, p. 34)

É interessante observarmos que, a despeito desse flagrante propósito de uma narrativa que sirva como um gabinete de curiosidades, nenhuma das obras que utilizamos neste trabalho se intitulam obras de "maravilhas", com exceção, é claro, dos livros de Marco Polo e Jean de Mandeville. É muito provável que os livros que foram apresentaram pelo autor ou editor como "livros de maravilhas" tenham passado por um profundo desgaste nos séculos iniciais do Renascimento. Peter Burke (2003, p. 178) fala de um "ceticismo pragmático" que caracterizou a modernidade na longa duração, produzido por contradições entre autoridades, relatos de

---

[77] De fato, o caminho entre a busca dos segredos da natureza e o pecado eram estreitos. Basta lembrarmos de Fausto, personagem lendário do final do século XVI que fez um pacto com o diabo para saber quase o mesmo que Deus: "Fausto personifica não só um intelectual possuído pelo demônio da carne, mas também, e principalmente, o homem sedento de absoluto e que sonha dominar o mundo. Talvez seja um verdadeiro romântico; sobretudo Fausto é o representante de um século ambicioso, ébrio de liberdade, de glória e de ciência, mas cujos desejos ultrapassavam bastante aquilo que é possível." (DELUMEAU, 2018, p. 290).

[78] Mesmo no século XIX e início do XX, haverá movimentos de cientificização do maravilhoso e do sobrenatural, animados pelo contexto cientificista do século XIX. Ver LAMONT, Peter. *Crenças extraordinárias: uma abordagem histórica de um problema psicológico.* São Paulo: Editora Unesp, 2017. e PRIORE, Mary del. *Do outro lado: a história do sobrenatural e do espiritismo*. São Paulo: Planeta, 2014.

viagem divergentes e jornais que narravam de modo diverso um mesmo fato, sem falar na guerra de narrativas entre católicos e protestantes. O próprio André Thevet viveu essa turbulência, uma vez que sua obra foi duramente criticada por Jean de Léry, que lançou a sua própria como resposta. Além do mais, era muito comum que viajantes se utilizassem de recursos narrativos que pudessem gerar efeito de verdade em seus textos, como nos exemplifica Thevet em seu prefácio:

> A presente historia, leitor, não duvido vos deixe um pouco admirado, tendo em vista a variedade das coisas apresentadas aos vossos olhos, muitas das quaes parecerão, à primeira vista, mais monstruosas do que naturaes. Mas, considerando, maduramente, quanto são grandes os poderes da natureza-mãe, estou seguro de que modificareis essa idéia. (THEVET, 1944, p. 48)

Se, para a intelectualidade, o maravilhoso era aquilo que fazia parte da ordem natural, como quis Le Goff ao definir o maravilhoso medieval, então André Thevet não está falando de outra coisa. Enfim, aceitas como verdadeiras ou não, as singularidades seriam perseguidas, avistadas, descritas e divulgadas pelos cronistas, conscientes da potente demanda que havia por elas. Sérgio Buarque de Holanda pontua que o que atraía os ibéricos na natureza, além das vantagens econômicas, "eram os aspectos vistosos e raros, que sobressaíam, por assim dizer, e libertavam-se da própria ordem natural." (2010, p. 335). O historiador defende que o antigo modelo simbólico do livro da natureza ainda deixaria suas marcas na modernidade, uma vez que seria atribuído um status de eminência às coisas raras, belas e grandiosas:

> Por isso mesmo cuidava-se, e disse-o um dos mais ilustres preceitistas do século XVII, o conde Emanuel Tesauro, que ao estilo da Divina Majestade não assenta bem o trivial, devendo mover-se ele apenas por figuras nobres e cultas, de tal modo que a sublimidade venha a gerar a maravilha, e esta a veneração. É sem dúvida o mesmo pensamento que se acha à base do místico simbolismo, associado, desde remotas eras, aos metais e pedras preciosas, de maneira que cada qual possa exprimir, através de seu brilho, por exemplo, ou de seu colorido, alguma qualidade sobre-humana. (HOLANDA, 2010, p. 297).

Nesse sentido, a maravilhosa particularidade capturada pelo olhar dos viajantes, para além de evocar o curioso, o divertimento ou a busca pelo conhecimento, também seria um modo de o homem venerar o majestoso poder divino. É como se, ao encontrar um animal, uma árvore ou uma montanha deslumbrante, também se encontravam as marcas da criação. Vejamos, enfim, os diversos sentidos que o maravilhoso da natureza se configurou no Brasil do século XVI.

## 3.2 A natureza maravilhosa do Brasil Colonial

> Com efeito, houve outras duas navegações, as quais fiz para o Ocidente por mandato do sereníssimo rei dos espanhóis, nas quais anotei as coisas admiráveis realizadas por aquele sublime criador Deus nosso. Fiz diário das coisas mais notáveis para que, quando me for dado ócio, possa coligir cada uma de todas essas maravilhas e escrever um livro de geografia ou cosmografia para que minha memória viva para os pósteros. E seja conhecido tão imenso artifício de Deus onipotente, em parte desconhecido dos antigos e conhecido por nós. Desse modo oro para que o clementíssimo Deus prorrogue os meus dias de vida, para que – com sua boa graça e saúde de minha alma – possa obter ótima disposição de minha vontade. (VESPÚCIO, 2013, p. 13)

Imerso no contexto intelectual que descrevemos há pouco, Américo Vespúcio se faz atento às novidades admiráveis que Deus criou, tornando-as acessíveis a seus conterrâneos através de seus relatos. Tal atitude, ele espera, lhe concederá graça divina, quem sabe na extensão de sua vida. A escrita de um diário que registra "as coisas mais notáveis", afinal, é também um serviço a Deus, que recebe a veneração daqueles que se encantam com suas obras. Caberia aos viajantes, então, desbravarem o mundo que Deus criou para os homens, contemplando no caminho – e fazendo contemplar com suas descrições – as descobertas reveladoras dos produtos da criação. Para André Thevet (1944, p. 49), "os bens existentes no universo" pareciam que foram feitos para o homem. Prova disso seria que a natureza esconde em si mesma "os mais preciosos e excellentes dons de sua obra". A terra, que por fora demonstra "uma face triste e melancholica", repleta de estorvos como pedras ou espinhos, poderia revelar, com a labuta do lavrador, "a virtude vegetativa da raiz e do tronco da planta", que escondem em seus frutos a semente que gera a vida. Com a navegação procedia do mesmo modo: "A maneira do lavrador. que sonda a terra e della tira os proventos, há tambem os que não se contentam em olhar a face das aguas, mas a querem sondar por meio dessa nobre actividade, – a navegação." (Ibid, p. 50).

Quando Jean de Léry "sonda" os mares em sua viagem ao Brasil, acaba lidando com violentas ondas de um mar inquieto, provocando tamanha turbulência no navio que nem o mais experiente marinheiro poderia ficar de pé. Em meio à aterrorizante experiência, Léry se maravilha com o que vê:

> Com efeito, não será uma grande maravilha de Deus o fato de subsistir assim em meio a um milhão de sepulcros, quando com a tormenta no mar somos erguidos ao alto dessas incríveis montanhas de água, como que até o céu, e subitamente jogados tão baixo como se devêssemos submergir nos mais profundos abismos? Indiscutivelmente sim. (LÉRY, 1980, p. 61).

Antes mesmo da chegada ao Brasil, o caminho já guardava inúmeras maravilhas. O mar, afinal, é um antigo repositório de sonhos e anseios, mas sobretudo de medos. A própria beira do mar, limite entre o conhecido e o desconhecido, era indigesta: “o cristão pode vir contemplar os traços do dilúvio, meditar sobre a antiga punição, experimentar os sinais da cólera divina.” (CORBIN, 1989, p. 19). Superado esse limite, tem-se de enfrentar um mar que pode tomar forma satânica e colérica, lugar onde o sobrenatural e o maravilhoso florescem. Diz-se que marinheiros ibéricos lançam relíquias ao mar furioso na esperança de apaziguá-lo: “Esses navegadores têm a convicção de que a tempestade não se apazigua por si mesma, de que é preciso a intervenção da Virgem ou de São Nicolau.” (ibid, p. 17). É no mar que pululavam as monstruosidades que instigaram a imaginação dos modernos e que iriam ilustrar seus mapas. Passando a linha do Equador, André Thevet descreve um certo monstro marinho em forma humana que, diga-se, não foi visto por ele. Ele ouve dizer que tal monstro era uma fêmea desconsolada que soltava grandes uivos de dor por causa da ausência do macho, “fato realmente digno de toda a admiração. O mar, como se vê, pode criar e nutrir os mais estranhos animais, tanto quanto a terra” (THEVET, 1944, p. 123). Veremos mais adiante como o relato de homens marinhos foi relativamente frequente, sobretudo através de narrativas indígenas que pareciam cair bem num imaginário que conhecia sereias. Alguns viajantes, contudo, davam mais crédito ao “eu vi” do que ao “eu ouvi”.  Léry também escuta algumas estranhezas aquáticas relatadas por tupinambás, porém é honesto quanto a sua própria experiência:

> Quanto a mim, embora não desminta a existência de tais coisas, direi francamente que durante nove meses de navegação em alto mar sem pôr o pé em terra senão uma vez, e ainda por ocasião das viagens costeiras que fiz, nada vi semelhante. Entre a infinidade de peixes que apanhamos nunca deparei com nenhum que tivesse fisionomia humana (LÉRY, 1980, p. 164)

Superado o vasto e difícil caminho até o Brasil, a aflição pelos temerosos mares era sucedida pelo alívio de uma geografia encantadora que se descortinava. A primeira aparição que se mostrou a Caminha foi “dum grande monte, mui alto e redondo; e doutras serras mais baixas ao sul dele; e de terra chã, com grandes arvoredos” (CAMINHA, 2019, p. 07). Apesar da relativa ausência de adjetivos na carta do escrivão real, foram diversos os que não esconderam sua admiração. Vespúcio consagra alguns dos recorrentes elementos que irão caracterizar o prisma edênico:

> A terra daquelas regiões é muito fértil e amena, com muitas colinas, montes, infinitos vales, abundante em grandíssimos rios, banhada de saudáveis fontes, com selvas amplíssimas e densas, pouco penetráveis, copiosa e cheia de todo o gênero de feras. Ali principalmente as árvores crescem sem cultivador, muitas das quais dão frutos

> deleitáveis no sabor e úteis aos corpos humanos; outras não dão nada. (VESPÚCIO, 2013, p. 09)

Vimos no capítulo 2.1 como que a fertilidade da terra e os salutíferos ares foram frequentemente descritos, mobilizando imagens edênicas e respondendo a fins diversos. Não tornaremos a tratar desses pontos em específico, mas de outros que, de uma forma ou de outra, contribuíram com uma visão positiva sobre o Brasil, despertando a admiração daqueles que se aventuraram. É o caso da ainda hoje encantadora Baía de Guanabara, que fazia despontar à vista dos viajantes o singular Pão de Açúcar: "entre as coisas do lugar figura um alagadiço, ou lagoa, pouco longe da barra do rio; alagadiço que nasce, em grande parte, duma pedra ou rochedo, em forma de pyramide, de base proporcional à sua elevada e maravilhosa altura." (THEVET, 1944, p. 167). Jean de Léry também dá sua impressão:

> Faz-se mister, em seguida, transpor um estreito que não chega a ter um quarto de légua de largura, e é limitado à esquerda por um rochedo em forma de pirâmide, não somente de grande altura mas ainda maravilhoso porque de longe parece artificial. E por ser redondo como uma torre imensa, denominaram-no os franceses hiperbolicamente *pot-au-beurre*. (LÉRY, 1980, p. 103-104)

À visão dos rochedos se acrescia aquelas das águas, "maravilhosamente limpidas e cheias de peixes" (THEVET, 1944, p. 159), dos pássaros "de todo tipo de plumagem, coisa admirável de ver e narrar" (VESPÚCIO, 2013, p. 32), e das árvores: "todo o Brasil é um jardim em frescura e bosque e não se vê em todo o ano árvore nem erva sêca. Os arvoredos se vão ás nuvens de admiravel altura e grossura e variedade de especies." (ANCHIETA, 1933, p. 430). Descrita de maneira geral, a flora do Brasil quase sempre se associou à fertilidade e à bondade dos ares: "há-se de notar que aos arvoredos desta província lhe não cai nunca a folha, e em todo o ano estão verdes e formosos." (SOUSA, 2010, p. 218). A percepção da incorruptibilidade da flora é dada também por Léry e seus conterrâneos logo na chegada: "e logo pudemos admirar as florestas, árvores e ervas desse país que, mesmo em fevereiro [...] são tão verdes quanto na França em maio e junho. E isso acontece durante todo o ano nessa terra do Brasil" (LÉRY, 1980, p. 77-78). Vespúcio, desde cedo, já teria constatado que "aquela região é muito amena e frutífera, cheia de enormes bosques, que verdejam o tempo todo e nunca perdem as folhas" (2013, p. 32). Poderíamos desculpar os viajantes pelo pouco tempo que permaneceram no Brasil, porém José de Anchieta e Gabriel Soares de Sousa, apesar de já estarem bem assentados à vida da colônia, não mudaram suas impressões. A admiração pelas maravilhas da natureza, ao contrário, apenas permanecia e poderia mesmo se intensificar. Para Gabriel Soares, não havia céu que pudesse se comparar ao da Bahia:

> Em todo o tempo do ano, quando chove, fazem os céus da Bahia as mais formosas mostras de nuvens de mil cores e grande resplendor, que se nunca viram noutra parte, o que causa grande admiração. E há-se de notar que nesta comarca da Bahia, em rompendo a luz da manhã, nasce com ela juntamente o sol, assim no inverno como no verão. E em se recolhendo o sol à tarde, escurece juntamente o dia e cerra-se a noite logo, a que matemáticos deem razões suficientes que satisfaçam a quem quiser saber este segredo, porque os mareantes e filósofos que a esta terra foram, nem outros homens de bom juízo não têm atinado até agora com a causa por que isso assim seja. (SOUSA, 2010, p. 127)

O maravilhoso céu da Bahia mantinha seu mistério, revigorando assim o espanto. Mas Gabriel Soares de Sousa viveu tempo suficiente no Brasil para saber que a terra, apesar de impressionar pela beleza e até evocar o paraíso, também era capaz de maravilhar por seus males. Em verdade, os malefícios da terra eram a prova dada por Deus de que o paraíso não se encontrava ali:

> Como não há ouro sem fezes, nem tudo é a vontade dos homens, ordenou Deus que entre tantas coisas proveitosas para o serviço dele, como fez na Bahia, houvesse algumas imundícias que os enfadassem muito, para que não cuidassem que estavam em outro paraíso terreal (SOUSA, 2010, p. 256)

As "imundícias" de que fala Soares são as criaturas que poderiam causar estorvo à colonização ou que simplesmente evocavam sentimentos de repugnância. Quanto ao primeiro caso, há aqueles animais responsáveis por desgraçar o plantio. Na "terra da fertilidade" em que "tudo se dá", as formigas e lagartas frustravam as expectativas do plantio:

> Ha aqui infinito numero de formigas, que tem na bocca umas como tenazes, com as quaes talam todo o plantio e, o que é peior, fal-o murchar; e assim os lavradores se arremedeiam dando-lhes comida para que não estraguem a tudo com o veneno das boccas e nem façam seccar as plantas de cuja raiz fazem o pão: principalmente porque dão cabo em uma noite do que custa muitos dias a muitos homens, cousa que só se acredita vendo; não se faz uma horta que não fique logo perdida (PIRES, 1988, p. 168)

Qual o sentido dessas imundícies segundo o padre Ambrósio Pires? Envolto na evangelização dos indígenas e, possivelmente, tal como seus irmãos, espantado pelos maus costumes dos colonos, o jesuíta conclui: "Não poucas vezes vem a lagarta que chamam gafanhoto, que estraga tudo quanto existe, de maneira que si ha aqui peccados, tambem não faltam castigos." (Ibid, p. 168). José de Anchieta confirma as descrições espantadas de Pires, afirmando que são tantas formigas que não se pode dizer: "são destruição desta terra, porque não ha viver com elas." (ANCHIETA, 1933, p. 432). Para além das plantas, essas vorazes criaturas ainda seriam capazes de avançar aos montes sobre animais e até pessoas. Gabriel Soares de Sousa fala de uma casta "mui estranha" de formigas chamadas pelos índios de *guoaju*:

> dão em uma casa onde lhe não fica caixa em que não entrem nem buraco, nem greta pelo chão e pelas paredes, onde matam as baratas, as aranhas e os ratos, e todos os

> bichos que andam; e são tantas que os cobrem de improviso, e entram-lhes pelos olhos orelhas e narizes, e pelas partes baixas, e assim os levam para os seus aposentos, e a tudo o que matam; [...] e acham a roupa da cama no chão, por onde elas subam, fazem alevantar mui depressa a quem nela jaz, e andar por cima das caixas e cadeiras, sapateando, lançando-as fora e coçando; porque elas, em chegando, cobrem uma pessoa toda, e se acham cachorros e gatos dormindo, dão neles de feição, e em outros animais, que os fazem voar; e matam também as cobras que acham descuidadas; (SOARES, 2010, p. 260)

A descrição um tanto exagerada do cronista possivelmente constitui-se de uma mescla de relatos indígenas e de colonos, visto que Sousa não descreve as formigas na primeira pessoa e não se utiliza do recurso do "eu vi". Seja como for, a percepção sobre as imundícies parecia bastante geral dentre aqueles que viviam no Brasil, e, não raro, como no caso de Gabriel Soares, esses bichos eram descritos como possuidores de particularidades curiosas ou exageradas. Hans Staden ficou tempo suficiente para ver o estrago que os morcegos causavam. Agiam enquanto os índios estavam dormindo, mordendo frequentemente a testa ou os pés. O viajante sentiu na própria pele a investida das criaturas: "muitas vezes arrancaram-me pedaços dos dedões" (2019, p. 175). Léry e seus companheiros também experienciaram as mordeduras: "quando despertávamos pela manhã muito nos admirávamos de ver sangue nas roupas de cama e nas adjacências." (1980, p. 154). Se eram capazes de arrancar pedaços, então os morcegos não poderiam ser como aqueles da Europa. Gabriel Soares de Sousa dá ideia do tamanho dos bichos: "há alguns muito grandes, que têm tamanhos dentes como gatos, com que mordem;" (2010, p. 227). Senhor de engenho preocupado com suas produções, Gabriel Soares diz ainda que viviam em grande número nos engenhos e que, assim como os ratos, comiam muito do açúcar, fazendo grande dano. Incômodos e relativamente frequentes nas fontes também são os copiosos mosquitos e moscas, que "mordem cruelmente", sugando tanto sangue que "mal podem voar" (ANCHIETA, 1933, p. 123).

Há ainda outros exageros e fabulações, como ratos que se criam em mangues e que, segundo Fernão Cardim, são "cousa monstruosa" (2009, p. 159), ratos que surgem de larvas, conforme relatado por Anchieta – "Dêstes insetos uns se tornam borboletas, outros saem ratos [...] outros porém se transformam em lagartas" (1933, p. 121) –, além de certos peixes que só se podem pescar com anzóis de ferro "ha um peixe que se chama Piray, que corta um anzol com os dentes como uma navalha, o que vi com os meus próprios olhos, pois, de outra maneira, apenas o crêra." (NAVARRO, 1988, p. 175). Pela singularidade e pelo incômodo que causavam, alguns seres chegaram a ganhar notoriedade no além mar, como nos revela Gabriel Soares de Sousa: "convém que se diga que são esses bichos tão temidos em Portugal, que se

metem nos pés da gente" (2010, p. 263). Alguns seres causavam males só por se mostrarem aos sentidos dos homens. Fernão Cardim dá conta de uma rã que chegava a matar indígenas somente com o seu canto: "é cousa espantosa o medo que dela têm os índios naturais, porque só de a ouvirem, morrem, e por mais que lhes preguem não têm outro remédio senão deixar-se morrer, tão grande é a imaginação" (CARDIM, 2009, p. 167). Os europeus, por sua vez, também repugnavam-se com certos bichos através do simples olhar: "O que direi das aranhas, cuja multidão não tem conta? [...] julgarias que são caranguejos, tal é o tamanho do seu corpo: são horríveis de ver-se, de maneira que só a sua vista parece trazer deante de si veneno" (ANCHIETA, 1933, p. 115).

Dentre os seres mais detestáveis, perigosos e espantosos, as serpentes eram geralmente coroadas. Ao evocar os animais peçonhentos, o padre José de Anchieta começa por elas: "ha nesta terra inumeraveis bichos e serpentes e muitos deles tão peçonhentos que metem espanto, *scilicet*: cobras de muitas castas" (ibid, p. 431). As jararacas, que seriam capazes de matar em 24h após a mordida, eram inumeráveis e pareciam estar nos lugares mais delicados aos homens: "ha tantas que estão pelas casas e caem dos telhados sôbre as camas, e quando os homens despertam se acham com elas enroscadas no pescoço e nas pernas e quando se vão a calçar pela manhã as acham nas botas" (ibid. p. 431). Se eram capazes de invadir terrenos mais controlados, que dizer dos terrenos selvagens? Anchieta enumera os diversos riscos que ele e seus irmão passavam quando trilhavam as aldeias em decorrência da evangelização, começando pelas serpentes: "perigos de cobras, de que ha grandíssima cópia nesta terra, de diversas espécies, que ordinariamente matam com sua peçonha, de que frequentissimamente quasi por milagre são livrados e alguns mordidos sem perigar;" (ibid. p. 322). Dentre as perigosíssimas, já se sabia que a Cobra-coral, ou Coral-verdadeira, era a mais peçonhenta do país, impressionando pela capacidade do veneno:

> Esta é mais peçonhenta de todas [..] Não se pode explicar a grande veemência que têm estas cobras peçonhentas sobreditas, nem as grandes dores que causam, nem as muitas pessoas que cada dia morrem delas [...] e se lhe não acodem, quando mordem, sarjando-lhe a ferida, sangrando-se, bebendo unicórnio, ou carimá, ou água do pau-de-cobra, ou qualquer outro remédio, eficaz, em 24 horas, e menos, morre uma pessoa com grandes gritos, e dores, e são espantosas, que como uma pessoa é mordida logo pede a confissão, e faz conta que morre, e assim dispõe de suas cousas. (CARDIM, 2009, p. 98)

Tamanha era a impressão, o espanto e a angústia que esses bichos impunham no coração dos homens, que o padre Anchieta, em um sermão de 1567, compara as mordeduras de cobras com o diabo e suas investidas pecaminosas. O primeiro mordido teria sido Adão, que

transmitiu a peçonha para os demais homens até a vinda de Jesus Cristo, que, livrando-nos do mal, bebeu a peçonha e acabou "deixando-se morder doutro régulo e basilisco[79] tal como aquele" (ibid, p. 514), isto é, Judas. À mordedura do grande traidor, se seguiu àquela da "grande multidão de cobras, que eram os algozes e homens d'armas" (ibid. p. 514), deixando-se Jesus ser mordido. Na verdade, Anchieta representa todo o martírio de Cristo em analogia com mordeduras de serpentes. O sentido do sermão, enfim, se revela:

> Deixa-se Nosso Senhor morder de cobras, para que escapes das dentadas das cobras infernais, morre de peçonha de teus pecados, para que tu não morras com ela. [...] Desce-te, irmão, da soberba e dos mais pecados e não te deixes mais morder com nenhum pecado mortal. (ANCHIETA, 1933, p. 515)

É bem conhecida a longa relação da cobra com o diabo no imaginário cristão, bem como seu status desprezível. Deus teria dito à serpente que "por causa do que você fez, você é maldita entre todos os animais domésticos e entre todos os animais selvagens. Você rastejará sobre o seu ventre e comerá pó todos os dias da sua vida." (BÍBLIA..., 2017, Gn 3:14). Mas é significativo observarmos que Anchieta possivelmente se utiliza da analogia para tornar seu sermão mais acessível àqueles que conviviam cotidianamente com as cobras. Essa convivência gerou escritos e relatos orais, espantando quem os lia/ouvia e ganhando notoriedade estrangeira: "cabe aqui dizermos que cobras são estas do Brasil, de que tanto se fala em Portugal, e com razão, por que tantas e tão estranhas, não se sabe onde as haja." (2010, p. 249). Ainda que as descrições sejam mais comuns em escritos de colonos, veremos oportunamente que outra casta destas criaturas, as cobras monstruosas, também eram frequentemente descritas por viajantes.

Com algumas exceções, as imundícies descritas já eram conhecidas na Europa e chegavam a fazer parte de um método de classificação dos animais, geralmente dispostas no rol dos animais inúteis. Além do mais, Keith Thomas sustenta que aspectos estéticos foram levados em conta até pelo menos o século XVIII, em que alguns naturalistas não conseguiam esconder seus ódios por essa casta de bichos. A razão para essa antiga atitude diante de animais "imundos" pode ser de tipo antropológica:

> Os répteis, insetos e anfíbios eram especialmente detestados, embora as razões para essa repugnância raramente fossem articuladas com clareza. Os antropólogos modernos sugerem que a explicação repousa em seu estatuto anômalo. Os peixes eram animais que viviam somente na água; os pássaros voavam no céu, tinham duas pernas e botavam ovos; os bichos tinham quatro patas e viviam na terra. Entretanto, muitos répteis e insetos moviam-se ambiguamente entre a terra, o céu e a água, ao passo que

[79] Serpente lendária comum nos bestiários medievais que possuía tal peçonha que era capaz de matar apenas com o olhar.

> as cobras, conquanto animais da terra, botavam ovos e não dispunham de pés. (THOMAS, 2010, p. 79)

Seja como for, nota-se pelas descrições como as “imundícies” do Brasil tiveram aspectos fortemente exponenciados em relação àquelas já conhecidas na Europa. Em termos relativos, é claro que muitos deles eram maiores, mais incômodos e perigosos que os animais conhecidos pelos europeus. Contudo, o espanto diante dessa diferença, somado a um conhecimento sobre as criaturas que era obtido mais pelo relato de terceiros do que pela observação sistemática, além, é claro, de uma intrínseca repugnância, produzia impressões negativas sobre a terra, acompanhadas frequentemente de imagens fabulosas que superaram em muito os atributos “reais” dos animais. Assim sendo, a existência dessa medonha bicharada entrava em colisão direta com os aspectos positivos e edenizadores da terra, de tal maneira que Gabriel Soares de Sousa, como vimos, interpretou os propósitos dos bichos como sendo uma sinalização de Deus de que o Brasil, a despeito da beleza, não poderia ser o paraíso.

Se acresce a isso o fato de que os animais medonhos poderiam entrar em direta colisão com a consagrada tese da salubridade do ar, já que um ar tão bom não poderia gerar tais males. José de Anchieta considera que “êste clima parece influir peçonha nos animais e serpentes e assim cria muitos imundos, como ratões, morcegos, aranhas muito peçonhosas” (1933, p. 432). Fernão Cardim compartilha da mesma impressão de seu irmão da Companhia: “Parece que este clima influi peçonha, assim pelas infinitas cobras que há, como pelos muitos Alacrás, aranhas, e outros animais imundos, e as lagartixas são tantas que cobrem as paredes das casas, e agulheiros delas” (2009, p. 98). As espantosas “imundícies”, portanto, colocavam-se como contraponto à visão paradisíaca da natureza, contribuindo para o seu desgaste e para o estabelecimento de uma visão mais negativa do Brasil. Lembremos da afirmação do padre Ruy Pereira analisada no capítulo 2.1, que rogava aos seus irmãos resistentes para que viessem à nova terra: “E por amor de Christo lhes peço que percam a má opinião que até aqui do Brasil tinham…” (1988, p. 289).

Mas não havia simplesmente detratores ou apreciadores do Brasil. A complexa realidade da natureza da terra conjugava o amável com o detestável, o útil com o inútil. O mesmo Fernão Cardim que apontava o clima corrupto, afinal, também afirmou que “Assim como este clima influi peçonha, assim parece influir formosuras nos pássaros, e assim como toda a terra é cheia de bosques, e arvoredos, assim o é de formosíssimos pássaros de todo gênero de cores.” (2009, p. 99). Em verdade, o tema da admiração pelos pássaros – mormente os

papagaios – é um dos mais recorrentes nas fontes quinhentistas sobre o Brasil, associando-se comumente com as imagens paradisíacas.[80] Vespúcio se deslumbra de tal maneira que opta por não desenvolver muito suas impressões, uma vez que, se o fizesse, poderia gerar desconfiança: "Que diremos da quantidade de pássaros e de suas plumagens, cores e cantos, de quantas espécies e quanta beleza? Não quero alongar-me sobre isto, pois duvido ser acreditado." (2013, p. 80). O que parecia mais espantar os europeus era a variedade de pássaros e cores, que, colorindo os céus e as árvores, ofereciam um espetáculo que a Europa não dispunha: "Entre todas as coisas de que na presente história se pode fazer menção, a que mais aprazível e formosa se oferece à vista humana é a grande variedade das finas e alegres cores das muitas aves que nesta província se criam" (GANDAVO, 2008a, p. 105). A beleza dessas criaturas era mesmo capaz de estreitar as relações do homem com Deus:

> Quanto à plumagem, como o vereis pela descrição, não creio que se encontre no mundo coisa mais deslumbrante; contemplando essas aves, somos forçados a exaltar não a natureza, como fazem os profanos mas o admirável criador dessas maravilhas. A primeira, a que os selvagens chamam ará, tem as penas das asas e da cauda longas de pé e meio, metade vermelho-escarlate, metade azul-celeste do mais brilhante que possa existir; o resto do corpo é também azul, separando sempre a nervura de cada pena as cores opostas lado a lado. Quando essa ave se expõe ao sol, como sempre acontece, não se fartam os olhos humanos de contemplá-la. (LÉRY, 1980, p. 149)

Os "profanos" a que o pastor calvinista se refere possivelmente eram aqueles que se maravilhavam pelas criaturas interessando-se tão somente por sua curiosa beleza. Desde cedo, aliás, a estima por esses animais fomentou um duradouro comércio com os indígenas para levá-los a Europa,[81] como nos informa Antonio Pigafetta: "Há neste país infinitos papagaios. Por um espelhinho chegavam a nos dar oito ou dez deles" (2019, p. 55). Mas os sujeitos ávidos pelas singularidades americanas não eram gente comum. André Thevet diz que "em virtude mesmo de sua singularidade, foram dados de presente ao rei – aves de plumagens amarellas,

---

[80] "Não admira uma tal associação quando se conhece a crença de que todos os bichos falavam no começo do mundo e só perderam a fala em consequência do Pecado. Conservando por especial graça divina essa faculdade, que o irmana aos homens, o papagaio parece assim guardar algum vestígio daqueles ditosos tempos e, ao menos por essa virtude, se outras não lhe faltassem, poderia verdadeiramente presumir-se uma ave paradisíaca." (HOLANDA, 2010, p. 314)

[81] "Esse comércio foi se ampliando nos séculos seguintes. Entre 1764 e 1785, diversas correspondências entre Lisboa e o governo da Bahia se referem à remessa de pássaros para os viveiros das Quintas Reais [...] Esse processo também se observa em muitas das crônicas do período colonial, que, inicialmente, procuravam fascinar seus leitores, buscando, em cada espécie animal, o diferente, o inimaginável. Porém, com o passar dos anos, seus autores, já conhecedores de muitos dos mistérios da terra, se mostram, por várias vezes, mais céticos em divulgar 'casos admiráveis' referentes à fauna brasileira." (RIBEIRO, 2006, p. 68-69)

vermelhas, verdes, purpuras, azuladas e de outras cores mais." (1944, p. 294). De fato, revela-nos Fernão Cardim que alguns desses pássaros se faziam chegar em mãos notáveis:

> Chama-se este pássaro Guigrajuba, sc. pássaro amarelo; não falam, nem brincam, antes são muito melancolizados, e tristes, mas muito estimados, por se trazerem de duzentas, e trezentas léguas, e não se acham, senão em casas de grandes principais, e têm-nos em tanta estima que dão resgate, e valia de duas pessoas por um deles, e tanto o estimam como os Japões as trempes, e panelas, e quaisquer outros senhores alguma cousa de grande preço, como falcão, girifalte etc. (CARDIM, 2009, p. 101).

Contudo, o mais estimado dos pássaros variava, sendo geralmente os preferidos aqueles que compunham a casta genérica de papagaios. A propósito, Thevet elege o canindé,[82] que para ele seria um papagaio, como o mais notável:

> Entre as multiplas variedades de aves, que produz a terra. todas com as suas caracteristicas proprias, diversas entre si e dignas da nossa admiração, – existe uma que excede as demais em perfeição e belleza, tanto a natureza porfiou em revesti-la da mais pulchra e excelsa plumagem. [...] O frouxel, do ventre à garganta, é amarello como ouro puro, sendo as asas e a longa cauda do mais fino azul. (THEVET, 1944, p. 291).

Além da beleza, são relativamente constantes as referências às habilidades de fala desses animais, o que espantava de tal modo que alguns indígenas astutamente se aproveitaram da situação para obterem certas vantagens. Jean de Léry conta um caso curioso que evidencia essa prática:

> Maior maravilha ainda me pareceu, porém, um papagaio dessa espécie pertencente a certa índia de uma aldeia distante duas léguas da nossa ilha. Dir-se-ia que essa ave entendia o que lhe falava a sua dona. Quando por ali passávamos esta nos interpelava: "dai-me um pente ou um espelho e eu farei com que o meu papagaio cante e dance em vossa presença". Se dávamos o que pedia, bastava-lhe uma palavra para que o pássaro começasse a saltar na vara em que pousava, a conversar, assobiar e arremedar os selvagens de partida para a guerra, de um modo incrível. E quando a dona dizia para cantar, ele cantava; e também dançava quando ela lho ordenava. Se porém não lhe dávamos nada, ela se limitava a dizer asperamente ao papagaio: *augé*, isto é, "pára" e ele se aquietava sem proferir palavra e por mais que lhe disséssemos não movia nem o pé nem a língua. (LÉRY, 1980, p. 151).

Seja pela beleza ou pelas habilidades curiosas, o absoluto deslumbramento que essas aves geraram foi responsável, desde cedo, por fortes impactos no imaginário Europeu. O próprio nome da terra,[83] afinal, chegou a ser designado por um tempo em referência a elas: "Ainda entre os italianos, após 1501, quando chegou do oriente a armada de Cabral, a terra foi referida como Terra dos Papagaios, e da mesma forma aparece no globo de Schöner em 1520

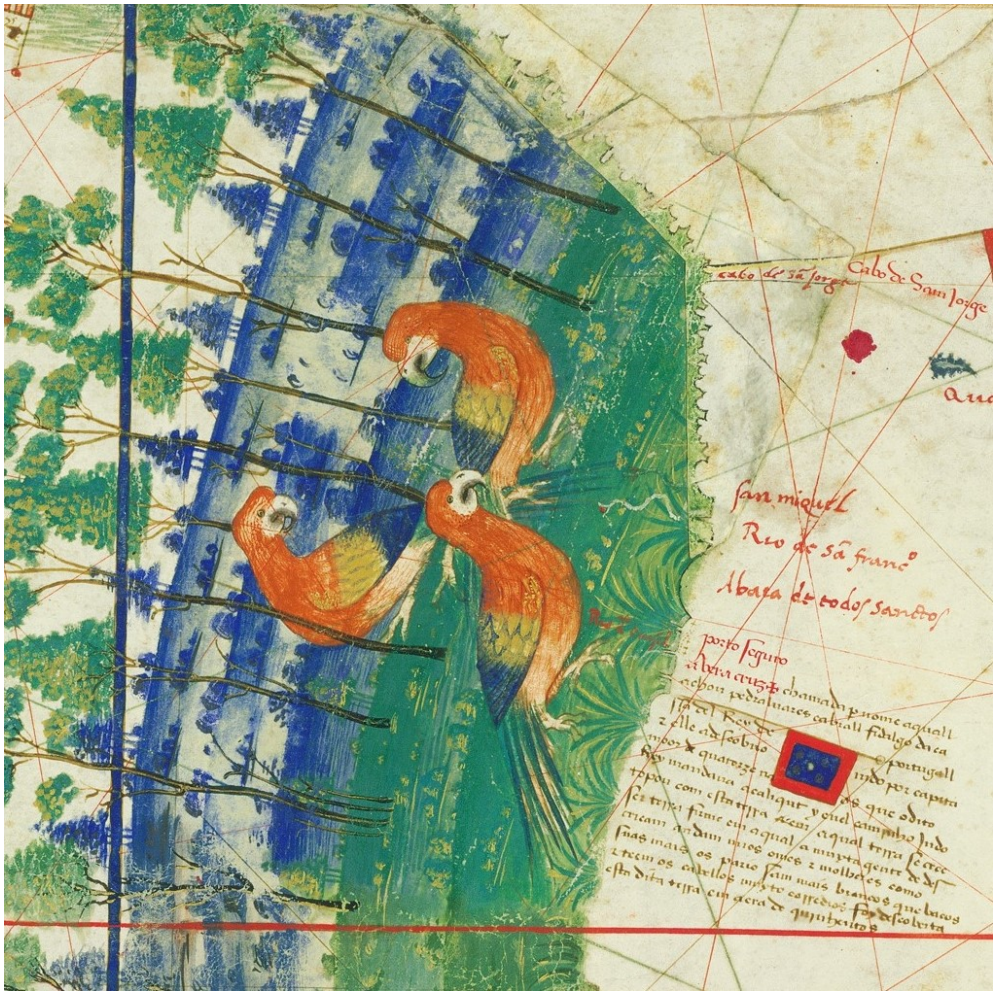
[82] Segundo a nota do texto, trata-se de alguma espécie de arara.
[83] Sobre a associação entre o nome Brasil e a "Ilha Brasil", espécie de paraíso na navegação de São Brandão, ver o capítulo 2.1

[...] e no Ptolomeu de 1522.” (SOUZA, 2001, p. 67). Competindo com Vera Cruz e com o nome atual, a Terra dos Papagaios acabou não prosperando. Nem por isso, contudo, a referência às aves perdeu a força. O Planisfério de Cantino (fig. 36), um dos mais antigos mapas portugueses em que figuram os descobrimentos lusitanos, de 1502, ilustra a “Vera Cruz” com coloridos papagaios (fig. 37). É bem verdade que o mapa também ilustra terras africanas com diversas aves, desprovidas, contudo, das variadas cores encontradas naqueles de Vera Cruz. Pouco depois, em 1507, o Mapa de Waldseemüller (fig. 38), elaborado por um alemão e tido como o primeiro mapa a nomear as índias orientais como “América”, revela o novo continente com uma única ilustração, fazendo figurar um papagaio (fig. 39). Mais bem ilustrado e de avantajada beleza, o mapa de Atlas Miller (fig. 40), atlas português de 1519, delineia a costa brasileira de modo mais preciso, representando diversos indígenas e alguns macacos cercados por papagaios azuis e vermelhos (fig. 41). Na faixa que dá nome ao lugar (“Terra Brasilis”), despontam alguns papagaios sozinhos, avizinhados por um horrendo dragão que possivelmente demarcava as fronteiras entre a costa e o sertão, o conhecido palpável e o desconhecido onírico (fig. 42).

Figura 36 - Planisfério de Cantino, 1502

Fonte: Gaspar (2018)

Figura 37 - Planisfério de Cantino (detalhe)

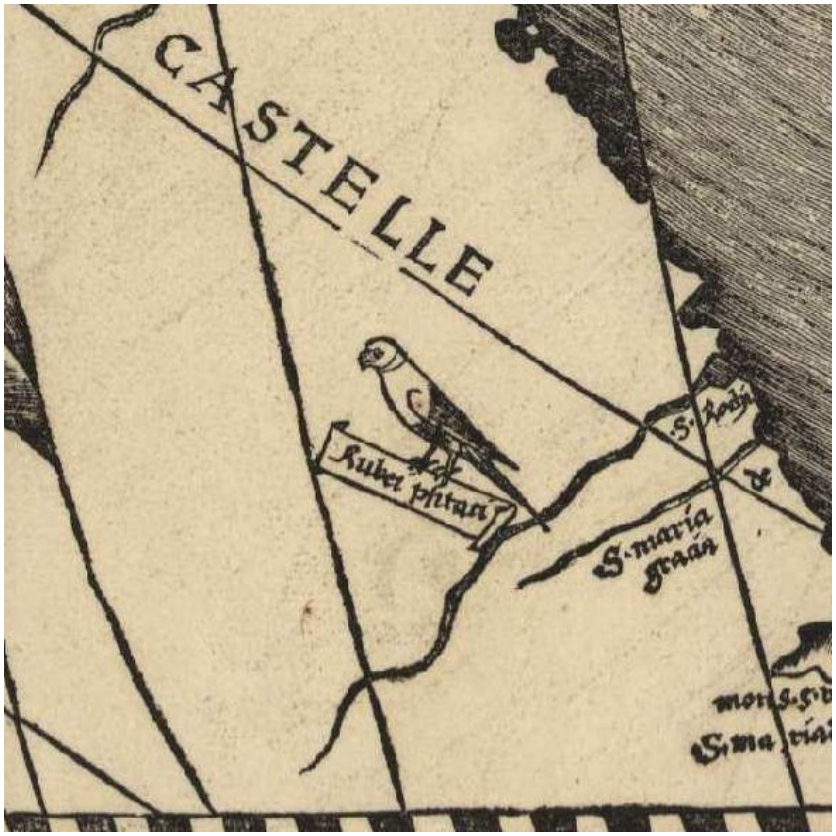



Fonte: Gaspar (2018)

Figura 38 - Mapa de Waldseemüller, 1507

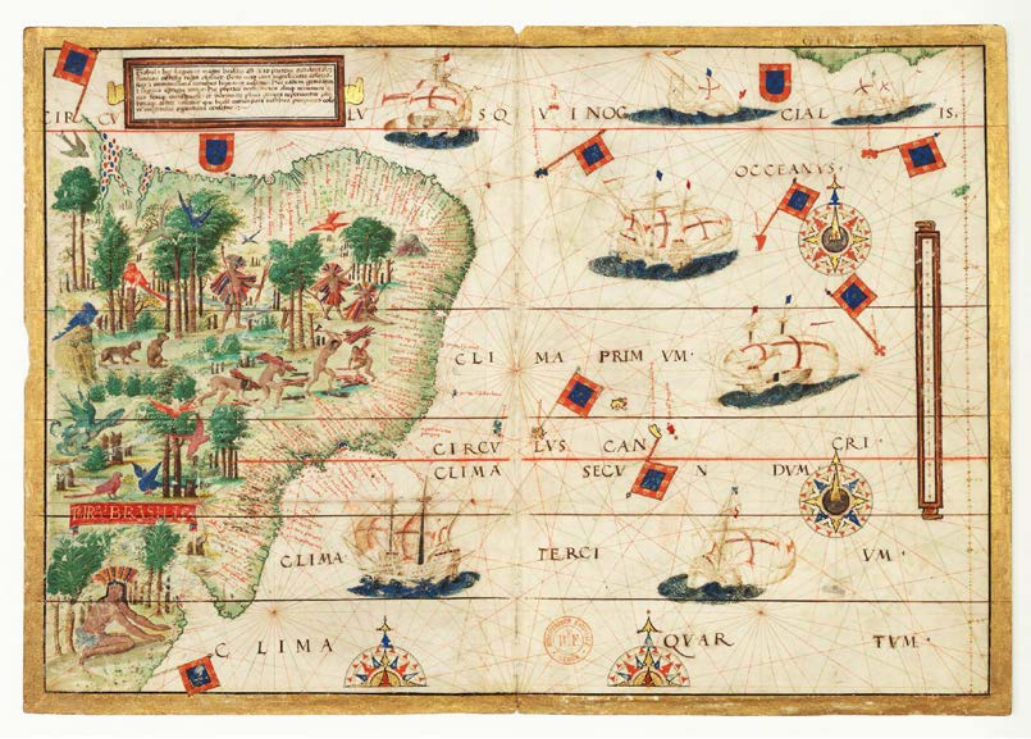
Fonte: Biblioteca Digital Mundial (2017)

Figura 39 - Mapa de Waldseemüller (detalhe)




Fonte: Biblioteca Digital Mundial (2017)

Figura 40 - Fragmento do mapa de Atlas Miller relativo à costa do Brasil, 1519




Fonte: Biblioteca Nacional Digital (2021)

Figura 41 - Fragmento do mapa de Atlas Miller relativo à costa do Brasil (detalhe 1)

Fonte: Biblioteca Nacional Digital (2021)

Figura 42 - Fragmento do mapa de Atlas Miller relativo à costa do Brasil (detalhe 2)

Fonte: Biblioteca Nacional Digital (2021)

Até aqui, vimos que elementos tidos por espantosos ou maravilhosos das singularidades da natureza do Brasil provocaram uma oscilação entre visões positivas e negativas, por vezes, num mesmo texto de um autor. As positivas podiam evocar o paraíso e estreitar as relações dos homens com Deus, ao passo que as negativas despontavam terror e podiam se associar ao diabo. Visto de maneira geral, pode-se dizer que a lógica simbólica da natureza ainda tinha alguma vitalidade, mas evidentemente já não era a mesma de outrora. Para os colonizadores, afinal, as disposições econômicas daquele contexto impuseram uma lógica pragmática e utilitária, em que o conhecimento da fauna e flora tinha um papel importante na sobrevivência. Era necessário, afinal, saber que animal, planta ou fruto era comestível, se era perigoso, se possuía alguma virtude terapêutica etc. Nesse ponto, a colaboração dos indígenas foi essencial. Como destacam Lígia Carreira e Christian Fausto Moraes dos Santos, os saberes indígenas podiam representar a vida ou a morte dos agentes coloniais em apuros:

> O indígena não conhecia somente a localização do ouro ou onde poderia ser encontrado pau-brasil, ele também era detentor de um saber que poderia significar a diferença entre a vida e a morte, em uma biota completamente desconhecida ao europeu. Quais frutas poderiam ser consumidas? O que fazer quando da picada de uma cobra nunca antes vista? Que remédio tomar quando acometido de uma febre – por vezes, letal – que era causada por uma simples picada de mosquito? O europeu então, resolvera poupar caminho, ou seja, "absorveu" do indígena todo um saber acerca do cuidar em se tratando de patologias que eram típicas de um continente: o americano (CARREIRA e SANTOS, 2001)

Com os viajantes não transcorria de modo muito diferente, uma vez que a maior parte deles passou um espaço considerável de tempo no Brasil e, portanto, precisaram conhecer os mantimentos da terra. Assim, os escritos legados por esses agentes coloniais se interessavam primordialmente pela natureza na medida em que ela era útil ou não aos propósitos colonialistas. Apesar dos comentários que se concentravam nos atributos estéticos das aves, por exemplo, Gabriel Soares de Sousa informa que a carne de canindé era dura, mas "aproveitam-se dela os que andam pelo mato" (2010, p. 220).

Há, contudo, algumas flutuações no conteúdo das descrições, a variar por quem escrevia, por que e para quem. Ao analisar diversos escritos sobre a natureza do Brasil entre os séculos XVI e XIX, Ricardo Ferreira Ribeiro (2006) classifica-os em três grupos afins tendo em vista as razões de sua elaboração e os conteúdos produzidos. Há, assim, as narrativas de exploradores, mais comuns na primeira metade do século XVI, que incluem navegadores ou exploradores que adentraram o sertão. Segundo Ribeiro, o utilitarismo, ainda que não exclusivo, "é preponderante nesses relatos e, desta forma, as suas referências à fauna encontrada se

configuram, na quase totalidade, em rápidas passagens, ocupando umas poucas frases ou, quanto muito, um ou dois parágrafos.” (ibid, p. 64). Há também o que Ribeiro classifica como obras de cronistas, comuns na segunda metade do século XVI. São cartas, relatos de viagem ou outros escritos produzidos com o objetivo de informar ao público do velho mundo sobre as características gerais do Brasil. Neste caso, a despeito do utilitarismo e de descrições mais realistas sobre a fauna e a flora, estes escritos “estão permeados de elementos fantásticos, transmitidos aos colonizadores pelos índios de quem recolhiam grande parte de suas informações sobre os bichos da terra e misturadas pelas suas próprias crenças trazidas do Velho Mundo.” (ibid, p. 66). Por fim, há os estudos de história natural, de que não trataremos por serem posteriores ao seiscentos.

O que Ricardo Ribeiro chama de “fantástico”, nós, é claro, chamaremos de maravilhoso. No rol de criaturas descritas mais por suas singularidades que por seus atributos utilitários, é muito difícil demarcar, contudo, o que seria mais ou menos maravilhoso. O que espantava mais, a infinidade de papagaios coloridos ou as cobras peçonhentíssimas? Importa identificarmos que ambos espantavam e foram frequentemente descritos e lidos em termos de portentos. Mas também não seria inócuo considerarmos algumas evidentes gradações nessas descrições, uma vez que ajudam a explicar o modo como o maravilhoso se configurou naquele contexto – aquilo que mais ou menos chamou a atenção dos europeus e o porquê, afinal, auxilia nesse empreendimento. Nesse sentido, se adentrarmos nas descrições da flora, perceberemos que há uma relativa diminuição dos elementos portentosos ou singulares. As árvores e seus frutos eram quase sempre descritos em termos utilitários, havendo a preocupação em identificar propriedades medicinais – que, como vimos, era o que motivava o interesse pela botânica no Renascimento – ou alimentares. Estamos assim muito distantes daquela flora descrita em termos simbólicos por Jean de Mandeville e Marco Polo, ainda que aproximações sejam possíveis.

### 3.3 A flora e a fauna maravilhosa

Dentre possíveis aproximações com descrições medievais que se utilizam de recursos simbólicos, podemos aventar as imagens do paraíso, produzidas, como sabemos, por algumas descrições iniciais e generalistas sobre os arvoredos verdejantes e odoríferos. Em se tratando de descrições mais específicas, contudo, um entendimento simbólico torna-se bastante raro, e quando é evocado logo perde fôlego, como quando Gabriel Soares de Sousa fala das pacobas e bananas: "quem cortar atravessadas as pacobas ou bananas, ver-lhes-á no meio uma feição de crucifixo, sobre o que contemplativos têm muito que dizer." (2010, p. 181). Delegando a exegese aos "contemplativos", o senhor de engenho se abstém de demais comentários. Mas, mesmo os jesuítas não parecem se dedicar muito à contemplação em seus escritos. O padre Francisco Soares, por exemplo, fala de certo cipó que forneceria água para beber no sertão, limitando-se a afirmar que se trata de uma dádiva de Deus para ajudar aqueles que se aventuravam pelos terrenos áridos do interior: "E aqui proueo N.S. q' este cipo em o cortãdo se desfaz em agoa e assi faze cauãdo a modo de tijela pª se echer dagoa e bebe q' he fria e boa. (1966, p. 179). O padre Fernão Cardim, por sua vez, dá outra versão dessa planta que, na realidade, seria uma árvore, mas sem qualquer referência a Deus:

> Esta árvore se dá nos campos e sertão da Bahia em lugares onde não há água; é muito grande e larga, nos ramos tem uns buracos de comprimento de um braço que estão cheios de água que não tresborda nem no Inverno, nem no Verão, nem se sabe donde vem esta água, e quer dela bebam muitos, quer poucos, sempre está no mesmo ser, e assim serve não somente de fonte mas ainda de um grande rio caudal, e acontece chegarem 100 almas ao pé dela, e todos ficam agasalhados, bebem, e levam tudo o que querem, e nunca falta água; é muito gostosa, e clara, e grande remédio para os que vão ao sertão quando não acham outra. (CARDIM, 2009, p. 120)

A descrição fabulosa de Cardim não levanta dúvidas: bem poderia ter sido interpretada em termos de uma simbologia cristã, como brevemente fez seu irmão da Companhia, mas o que parece imperar, além do espírito humanista e antropocêntrico do Renascimento, é a lógica utilitária do colonialismo. Na esteira desse contexto, o maravilhoso e o espantoso também se agarram numa lógica mais utilitária, despontando em meio a descrições "objetivas" da flora. Caso corriqueiro é o das ervas medicinais, tão importantes numa vida sujeita a diversas intempéries e cujo conhecimento advém em parte das informações indígenas.[84] Em diversos

[84] A esse respeito, vale destacar as considerações de Sérgio Buarque de Holanda (2017, p. 93): "No largo aproveitamento da fauna e flora indígenas para a fabricação de mezinhas, foram eles [indígenas] precedidos,

casos, as propriedades dessas plantas parecem espantar – na realidade, desde cedo havia uma expectativa acerca do poder dessas ervas.

De início, a visão do arvoredo verdejante era tão deleitosa aos sentidos que parecia óbvio que poderiam incorrer no auxílio da saúde dos homens: "Ali todas as árvores são odoríferas e cada uma emite de si goma, óleo ou algum líquido cujas propriedades, se fossem por nós conhecidas, não duvido que seriam saudáveis aos corpos humanos." (VESPÚCIO, 2013, p. 10). Com o tempo, foi-se conhecendo melhor quais eram seus singulares poderes e, portanto, surgindo descrições mais específicas. André Thevet dedica um capítulo a certa árvore chamada *Hyvourahé*, que segundo os indígenas significa "coisa rara". Essa planta teria grande reputação pelos índios, "sendo de propriedade maravilhosa entre muitas" (1944, p. 302). O cosmógrafo real diz ainda que o fruto da árvore é "coisa estranha", cujo caroço "serve maravilhosamente para as pessoas doentes e enfastiadas" (ibid, p. 303). Thevet (ibid, p. 197) ainda fala de "outra singularidade americana" chamada de *Petun*,[85] uma erva utilizada pelos indígenas para fumo, de "maravilhoso proveito". Diz-se que a erva seria saudável por "destilar e consumir os humores supérfluos do cerebro", além de abrandar por um tempo a fome e a sede, razão pela qual era muito utilizada pelos indígenas "quando têm algum assumpto a tratar entre si", marcadamente em estado de guerra. A *petun* surpreendia ainda mais. Em excesso, "atormenta e embriaga, como faz o espirito de um vinho forte", causando também "suores e frios, produzindo até syncopes" (ibid, p. 198). Mas Thevet teme não ser acreditado diante de tamanha maravilha, produzindo uma justificativa muito significativa:

> Haverá quem pense ser totalmente falso o que eu disse a respeito dessa erva, como se a natureza não pudesse dar tal poder a alguma coisa sua, de accordo com cada uma das regiões do globo terrestre. Por que, então, estaria a América privada desse beneficio, uma vez que é um país de clima mais temperado que varios outros? [...]

aparentemente, pelos jesuítas. Estes, antes de ninguém, souberam escolher, entre os remédios dos índios, o que parecesse melhor, mais conforme à ciência e à superstição do tempo. Mas só a larga e contínua experiência, obtida à custa de um insistente peregrinar por territórios imensos, na exposição constante a moléstias raras, a ataques de feras, a vinditas do gentio inimigo, longe do socorro dos fisicos, dos barbeiros sangradores ou das donas curandeiras, é que permitiria ampliar substancialmente e organizar essa farmacopeia rústica. 'Remédios de paulistas' é como se cha mavam em todo o Brasil colonial as receitas tiradas da flora e também da fauna dos nossos sertões."

[85] Segundo nota do texto, o termo parece originar do nome tupi para tabaco. O fumo chegou a alcançar uma circulação bastante vigorosa fora do Brasil: "A busca por plantas de propriedades terapêuticas e que também pudessem render boas somas sendo comercializadas, logo levou os europeus a espalharem pelo mundo, através de seus navios e rotas comerciais, uma planta que era amplamente utilizada em quase todo o continente americano pelos povos indígenas, o tabaco (Nicotiana sp.). Inicialmente o seu uso foi difundido por se acreditar em suas propriedades terapêuticas. [...] No século dezesseis não era rara a existência, na Europa, de compêndios de medicina assinados por famosos doutores que apregoavam o uso do tabaco para a cura das mais variadas moléstias." (BRACHT; SANTOS, 2011, p. 06)

> Pelo que não deve a historia do *petun* ser considerada sobrenatural. (THEVET, 1944, p. 198-200).

Para embasar sua argumentação, André Thevet invoca Plínio, que trata de certa fonte que poderia embriagar, Heródoto, que fala de uma população onde se vivia apenas de vegetais, além do historiador Apiano, que teria descrito um povo que se alimentava de ervas que ofendiam a memória. Utilizando-se de diversas autoridades clássicas, portanto, Thevet tenta se fazer crer diante do que parece sobrenatural, empenhando-se em convencer que a natureza seria capaz de produzir tais maravilhas. Estamos, afinal, num contexto que preza pelas espantosas singularidades de uma natureza que não necessariamente precisava daqueles atributos teofânicos que caracterizaram tanto os escritos de maravilhas medievais. Deus evidentemente não está ausente, mas se trata de uma natureza mais autossuficiente, capaz de esconder segredos disponíveis para serem desvendados. Outro caso bastante revelador desse espírito renascentista é o da maravilhosa *Erva Viva*, descrita por Pero de Magalhães Gandavo. Sua espantosa singularidade bastava para fazer crer que Deus havia planejado algum segredo a ser desvendado para o benefício dos homens:

> Somente tratarei de uma mui notável, cuja qualidade sabida creio que em toda parte causará grande espanto. Chama-se erva viva, e tem alguma semelhança de silvão macho. Quando alguém lhe toca com as mãos, ou com qualquer outra coisa que seja, naquele momento se encolhe e murcha de maneira que parece criatura sensitiva que se anoja e recebe escândalo com aquele tocamento. E depois que assossega como coisa já esquecida deste agravo torna logo pouco a pouco a estender-se, até ficar outra vez tão robusta e verde como dantes. Esta planta deve ter alguma virtude mui grande a nós encoberta, cujo efeito não será pela ventura de menos admiração. Porque sabemos de todas as ervas que Deus criou ter cada uma particular virtude com que fizessem diversas operações naquelas coisas para cuja utilidade foram criadas; quanto mais esta a que a natureza nisto tanto quis assinalar, dando-lhe um tão estranho ser, e diferente de todas as outras. (GANDAVO, 2008a, p. 94)

Esse breve trecho da *História…* de Gândavo resume de modo notável o que representavam as coisas raras e espantosas da natureza naquele tempo, bem como o papel que o maravilhoso, assim, acabou por desempenhar: a admiração se dá pelo mistério diante da raridade. A importância dessas singularidades se nota pela fama que muitas delas ganharam mesmo com a ausência ou pouca circulação de relatos escritos. Ainda sobre o *Petun*, por exemplo, Gabriel Soares de Sousa (2010, 198) demonstra que a erva ganhou notoriedade em Portugal, sendo chamada na metrópole de “erva santa”. Acrescenta ainda outras propriedades do *petume*, que teria realizado notórias “curas estranhas”, como matar vermes que se criavam em feridas abertas de pessoas e animais. Façamos notar ainda outras plantas cujas propriedades eram tidas por maravilhosas ou estranhas, como a *giticusu*, “maravilhosas para purgar”, que

dada ao dente de madrugada "faz maravilhas" (ibid, p. 199), e a *Timbó*, utilizado pelos indígenas para envenenar peixes – prática constantemente referenciada nos escritos – e que possuíam outras serventias: "Timbó são umas ervas maravilhosas, crescem do chão como cordões até o mais alto dos arvoredos onde estão [...] são muito rijos, e servem de atilhos, e alguns há que tão grossos como a perna de homem" (CARDIM, 2009, p. 137). Enfim, a associação entre plantas e animais raros e singulares com propriedades maravilhosas de cura, segundo pontua Sérgio Buarque de Holanda, se explica numa relação de continuidade com o medievo:

> Essa estranha farmacopeia explica-se, em muitos casos, pelo gosto do maravilhoso, que perseguia os doutores quinhentistas: herança da ciência medieval, a que o descobridor de novas terras viera dar maior relevo. Não é difícil suspeitar que, para curas miraculosas, se impõem terapêuticas raras e exóticas. (HOLANDA, 2017, p. 99)

Mas a tradição desse maravilhoso medieval, como admite o historiador, não representou um sistema independente e imutável, pelo contrário. A vivaz contribuição indígena auxiliou na alteração dessa tradição, de maneira que certas crenças pareceram confluir e gerar um sistema diverso, propriamente típico do contexto colonial. Seria oportuno, então, falarmos de um sistema do maravilhoso relacionado à medicina que se produziu na experiência colonial:

> Não faltam, finalmente, aspectos de nossa medicina rústica e caseira que dificilmente se poderiam filiar, seja a tradições europeias, seja a hábitos indígenas. Aspectos surgidos mais provavelmente das próprias circunstâncias que presidiram ao amálgama desses hábitos e tradições. A soma de elementos tão díspares gerou muitas vezes produtos imprevistos e que em vão procuraríamos na cultura dos invasores ou na dos vários grupos indígenas. Tão extensa e complexa foi a reunião desses elementos, que a rigor não se poderá dizer de nenhum dos aspectos da arte de curar, tal como a praticam ainda hoje os sertanejos, que é puramente indígena [...] ou puramente europeu. (HOLANDA, 2017, p. 96)

A respeito dos arvoredos, alguns viajantes espantaram-se com sua grandiosidade. Para Thevet, a árvore *Vhebehasou* "parece mais obra do artifício do que da natureza, é maravilhosamente alta, saindo os ramos uns de dentro dos outros." (1944, p. 304). Léry, por sua vez, se espanta com a grossura de árvores como o Pau-Brasil: "e algumas há tão grossas que três homens não bastam para abraçar-lhes o tronco" (1980, p. 167), acrescentando ainda outras descrições de árvores grossas da América, realizadas por Francisco López de Gómara, considerando-as "maravilhosas". A respeito do Pau-Brasil, aliás, Thevet revela uma espetacular história de cunho mítico que faz lembrar aquelas de viajantes como Marco Polo e Jean de Mandeville:

> Outrora ainda era mais estimada do que actualmente, sobretudo no Levante: acreditou-se a principio que essa madeira é a mesma de nome *dalmagin*, referida no livro primeiro dos Reis, a que a rainha de Sabá levou a Salomão. O grande capitão

> Onesicrito trouxe, de sua viagem à ilha de Taprobana, situada no Oceano Indico, ao Levante, enorme quantidade dessa madeira, assim como outras coisas muito exquisitas, – o que foi muito apreciado por Alexandre, seu chefe. (THEVET, 1944, p. 350-352)

O alcance dessa história acreditada “a princípio" é desconhecido, pois não figura em nenhuma das fontes por nós analisadas. O breve trecho de Thevet e suas possíveis marcas de enunciação revelam muito pouco ou quase nada, não havendo qualquer indício acerca de uma circulação que a história poderia ter tido no velho ou no novo mundo. De qualquer modo, a suposta história mítica do pau-brasil é um interessante exemplar do entrelaçamento de diversos fundos míticos – há, é claro, uma referência bíblica, mas também um fundamento no maravilhoso antigo e medieval, que produziu abundantemente escritos e lendas sobre Alexandre, o Grande e a lendária ilha de Taprobana –, o que teria ocorrido num momento inicial e que poderia atestar um certo fascínio que a madeira evocava. Apesar disso, quando vistas individualmente, as árvores ocuparam um espaço reduzido na descrição de maravilhas. Na esmagadora maioria dos casos, o foco é informar as utilidades das madeiras para se fazerem edificações ou embarcações. Um caso notável, contudo, é também encontrado em Thevet. Trata-se de certa árvore carregada de ostras:

> A proposito do assumpto, não esquecerei de contar um maravilhoso facto, digno de memoria. Nas terras circumvizinhas ao rio Guanabara, proximas do mar, existem arvores e arbustos de alto a baixo inteiramente cobertos e sobrecarregados de ostras. Como se sabe, quando sobe a maré, duas vezes no dia, a agua avança de terra a dentro, cobrindo a maior parte dessas plantas, principalmente as de menor elevação; e as ostras, pouco escorregadias, prendem-se-Ihes em quantidade incrivel, por entre os ramos. De modo que, quando os selvagens querem comer ostras, cortam os galhos assim carregados, como se faz, por exemplo, com a pereira. Commumente, os indigenas servem-se mais desses mariscos do que das ostras graudas, que vivem no mar, allegando que têm melhor gosto, são mais sadias e produzem menos febres que as outras. (THEVET, 1944, p. 172)

Essas estranhas árvores também são descritas por outros autores, como Gabriel Soares de Sousa e Francisco Soares, ainda que estes tenham optado por uma narrativa com teor mais objetivo e menos marcada pelo espanto do que aquela de Thevet. Mas há um elemento da flora brasílica que foi quase unânime nas fontes aqui analisadas quando se trata de produzir maravilha ou espanto: os frutos. Um caso bastante significativo é encontrando em Gabriel Soares, que ao inventariar os diversos frutos da terra, deixa por último o abacaxi. A razão pela qual o ananás é encontrado apenas ao fim da lista explica seu estatuto portentoso:

> Não foi descuido deixar os ananases para este lugar por esquecimento; mas deixamo-los para ele, porque, se lhe déramos o primeiro, que é o seu, não se puseram os olhos nas frutas declaradas no capítulo atrás; e para o pormos só, pois se lhe não podia dar companhia conveniente a seus merecimentos (SOUSA, 2010, p. 193)

Sabendo que seus leitores ansiavam pelo ananás, Gabriel Soares precaveu-se e optou por aumentar as chances de outros frutos serem lidos ao deixá-lo por último, o que nos revela a fama que o fruto recebeu no além-mar. É que o sabor parecia diferente de tudo aquilo que os europeus conheciam em termos gustativos:

> o sabor dos ananases é muito doce, e tão suave que nenhuma fruta da Espanha lhe chega na formosura, no sabor e no cheiro; porque uns cheiram a melão muito fino, outros a camoesas; mas no cheiro e no sabor, não há quem se saiba afirmar em nada, porque ora sabe e cheira a uma coisa, ora a outra. A natureza deste fruto é quente e úmida, e muito danosa para quem tem ferida ou chaga aberta; (SOUSA, 2010, p. 194)

Observemos que aqueles que experimentaram da fruta tinham dificuldade em classificá-la ao comparar com outras experiências gustativas. Cardim, prefere aproximá-la ao melão: "a fruta é muito cheirosa, gostosa, e uma das boas do mundo, muito cheia de sumo e gostoso, e tem sabor de melão ainda que melhor, e mais cheiroso; é boa para doentes de pedra, e para febres muito prejudicial." (2009, p. 126). Pode-se conjecturar que Cardim não a recomenda para pacientes febris por conta de sua natureza quente e úmida, como constatou Gabriel Soares. Já Gandavo não deixa dúvidas quanto a predileção dos colonos, independente do que se parecia: "São tão saborosos, que a juízo de todos, não há fruta neste reino que no gosto lhes faça vantagem." (2008a, p. 91). Léry parece concordar com Gandavo, mas estende o alcance para além do reino lusitano: "o reputo o fruto mais saboroso da América" (1980, p. 178). Thevet, por fim, considera o ananás "maravilhosamente excellente, não só por sua doçura, como por seu sabor, sendo assim como o mais delicado açúcar, senão melhor." (1944, p. 280).

Já nas primeiras edições da obra do viajante francês, o ananás chega a figurar numa gravura que tenta representar sua feição (fig. 43). Como sugere Gabriel Soares, o brilho do ananás estorvava o interesse por outras frutas ou ervas comestíveis. Elas até poderiam espantar por seu sabor ou propriedades, mas dificilmente eram tidos como maravilhosos pela maior parte dos autores. O que mais se aproximaria disso talvez tenha sido a mandioca, muito descrita pelas fontes quinhentistas por suas curiosas propriedades.[86] Quando tornava-se farinha, possuía "um maravilhoso sabor" (ibid, p. 345), mas na sua forma natural era extremamente perigosa. O processo pelo qual os indígenas submetiam a mandioca para torná-la comestível foi

[86] Tanto a mandioca quanto o ananás parecem ter tido uma ampla difusão, para muito além do Brasil. Fabiano Bracht e Christian Fausto Moraes Dos Santos (2011, p. 04-05) apontam que "Aparentemente, o fruto do ananaseiro era, ao final do século dezesseis, extremamente comum, ao ponto de van Linschoten tê-lo classificado junto ao já referido caju brasileiro, como uma das cinco principais frutas da Índia. (LINSCHOTEN, 1598: 36, 37). A própria mandioca (*Manihot esculenta*) consiste em um considerável exemplo de disseminação. Podemos afirmar que ela constitui um incremento realmente importante na dieta de uma série de povos da África subsaariana."

constantemente descrito, sendo seu veneno retratado por vezes de modo bastante exagerado, senão maravilhoso:

> Antes de passarmos avante, convém que declaremos a natural estranheza da água da mandioca que ela de si deita quando a espremem depois de ralada, porque é a mais terrível peçonha que há nas partes do Brasil, e quem quer que a bebe não escapa por mais contrapeçonha que lhe deem; a qual é de qualidade que as galinhas em lhe tocando com o bico, e levando uma só gota para baixo, caem todas da outra banda mortas, e o mesmo acontece aos patos, perus, papagaios e a todas as aves, pois os porcos, cabras, ovelhas, em bebendo o primeiro bocado dão três e quatro voltas em redondo e caem mortos, cuja carne se faz logo negra e nojenta; o mesmo acontece a todo o gênero de alimária que a bebe; (SOUSA, 2010, p. 167)

Figura 43 - O ananás, fruto de maravilhoso sabor (gravura, s. XVI)

Fonte: Thevet (1558)

A flora do Brasil, enfim, esbanjou uma suntuosidade de que a Europa carecia. O primeiro choque foi de uma natureza vista de modo geral como sempre verdejante e cheia de vitalidade, o que já era conhecido na época apenas através de visões do paraíso. Além do mais, os terrenos europeus modificados pelo homem se contrastavam a uma natureza que parecia

virgem, pronta para exploração e detentora de segredos. Na medida em que esses segredos eram descobertos através das singularidades da flora, maior se tornava o contraste: ervas capazes de curar, matar ou embriagar de formas inéditas e quase sobrenaturais, além de frutos cujo sabor não parecia ter qualquer comparação que se fizesse justa.

Assim, o maravilhoso desponta como contraste que evoca uma carência. O século XVI é o século que marca o início do preenchimento dessa carência, aos poucos, com o controle do homem sobre a vastidão da flora e suas singularidades, cada vez mais enviadas ao velho continente. Ainda assim, a flora do Brasil já era de certo modo inteligível: mesmo que diferentes, as árvores, ervas e frutos não chegavam a subverter tanto o que era tido como tal, a despeito de eventuais propriedades fantásticas. A esse respeito, Sérgio Buarque de Holanda afirma que:

> Os adventícios guiavam-se muitas vezes pelos sentidos, que os faziam associar confusamente reminiscências do Velho Mundo às impressões do Novo. Isso explica bem como as espécies encontradas em nossas florestas puderam ser atribuídos, com frequência, nomes e virtudes próprios de espécies diferentes, estas tipicamente europeias. Em muitos casos orientava-os apenas uma segura e audaciosa observação nascida, na luta com o mundo ambiente, dos perigos cotidia nos a que se sujeitavam exploradores e conquistadores. (HOLANDA, 2017, p. 94)

No mundo da fauna, contudo, não transcorreu da mesma maneira. Talvez depois das visões sobre os indígenas, é aí que despontou de modo potente o maravilhoso, já que os animais encontrados pareciam, tanto por suas espantosas formas quanto por suas igualmente espantosas características, muito difíceis de se tornar inteligíveis.

Em relação à fauna quinhentista, vale retomar as descrições de Vespúcio:

> Quem poderá contar o infinito número de animais silvestres, tanta cópia de leões, onças, gatos – não de Espanha, mas dos antípodas –, tantos lobos cervais, babuínos, mandris de tantas espécies e muitas cobras grandes? E vimos tantos outros animais que acho que tantas espécies não entrariam na arca de Noé; e tantos porcos selvagens, cabritos, cervos, corços, lebres e coelhos. Não vimos nenhum animal doméstico. (VESPÚCIO, 2013, p. 80-81)

Se acreditava ou não que a arca de Noé poderia abarcar a infinidade de animais que se apresentavam aos olhos de Vespúcio e seus marinheiros, seu efeito no texto parece indicar sutilmente uma revisão. O navegador já teria dito em outros momentos que Plínio não o teria preparado para o que via, e parece que as sagradas escrituras também não. Em verdade, a falta de referências faz com que Vespúcio tenha de se apegar às únicas de que dispõe para descrever aquela fauna – referências consagradas de animais bem conhecidos – num olhar ligeiro a

aspectos externos e superficiais das criaturas, concluindo assim que algumas são leões, outras babuínos. Apesar de sua alteridade assentar violentamente aqueles seres no arcabouço disponível, o navegador adverte: não são como "de Espanha, mas dos antípodas".[87] Com o tempo, a orientação utilitária prevaleceu e os leões foram desaparecendo, já que tornou-se importante um conhecimento mais detalhado sobre os animais. Assim como no caso das plantas, se deveria saber quais eram comestíveis ou perigosos, e, bem mais do que a flora, algumas das criaturas também foram descritas única ou parcialmente por suas singularidades físicas e comportamentais. O maravilhoso, assim, ganhou largo espaço com o rol de criaturas estranhas que se ia conhecendo, excitando a compreensão sobre o mundo natural.

Alguns seres parecem ter fama reduzida, sendo descritos pontualmente por alguns cronistas. Gabriel Soares de Sousa, por exemplo, fala de uns bichos "mui estranhos" da Bahia, a quem os índios chamavam de *buijeja*. A particularidade do bicho é a de ser "muito resplandecente", chegando a parecer uma "candeia acesa". Apesar de hoje termos conhecimento das reações químicas que produzem a bioluminescência de vaga-lumes, nem por isso, é claro, deixamos de admirá-los. Porém, a luz do *buijeja* é a menos importante de suas singularidades:

> Tem este bicho uma natureza tão estranha que parece encantamento, e tomando-o na mão parece um rubi, mui resplandecente, e se o fazem em pedaços, se torna logo a juntar e andar como dantes; e sobre acinte se viu por vezes em diferentes partes cortar-se um destes bichos com uma faca em muitos pedaços, e se tornarem logo a juntar; e depois o embrulharam em um papel por sete ou oito dias, e cada dia o espedaçavam em migalhas, e tornava-se logo a juntar e reviver, até que enfadava, e o largavam. (SOUSA, 2010, p. 258)

A narrativa de Gabriel Soares de Sousa é curiosa. O colono dá a entender que a singularidade do estranho animal foi atestada através de experiências empíricas ocorridas em "diferentes partes". Seu texto esconde um "eu ouvi", tão recorrente nas fontes medievais, e que frequentemente era acompanhado de descrições fantasiosas. Se Gabriel Soares ouviu de indígenas ou outros colonos, não há como saber. Fernão Cardim (2009, p. 102) também retrata um estranho animal, possivelmente um beija-flor, mas sem referenciar se viu com os próprios olhos. Ao contrário, afirma que seu nome seria *Guaracigá*, que nas Antilhas chamam de "pássaro ressuscitado", e "dizem que seis meses dorme e seis meses vive". Considera ele "o

[87] Desde a antiguidade, discutia-se a existência das antípodas, o hemisfério sul do globo terreste. Em boa medida, se pensava que essas regiões eram inacessíveis, o que acabou caindo por terra com as viagens de Colombo e Vespúcio (ECO, 2013).

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 enfim 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 noutro. (CARDIM, 2009, p. 102)

Nota-se que não há qualquer explicação de tipo simbólico, sendo ainda delegado aos "filósofos" a explicação da maravilhosa transmutação de borboleta para beija-flor. Além do mais, a descrição admirada de Cardim e seu detalhamento diante das cores do animal sugere que o teria visto com os próprios olhos, mesclando o "eu ouvi" com o "eu vi" e entrelaçando possíveis relatos e mitos indígenas com o imaginário europeu. Esse processo parece ter sido um dos mais comuns na constituição do maravilhoso no primeiro século de colonização acerca da fauna: como que numa colcha de retalhos, vai-se produzindo uma mescla de contextos imaginários diversos – por vezes míticos, favorecido por um vai e vem entre oralidade e escrita. Prova da força dos relatos orais nos é dada pelo padre Anchieta, que fala do *Guainumbi* (bem próximo de *Guaracigá),* de que "afirmam todos, que se gera da borboleta" (1933, p. 124). Há, porém, espaço para relatos mais realistas, possivelmente constituídos pela experiência própria. Gabriel Soares de Sousa fala de certo *Gainambu* (outra corruptela da designação indígena), mas parece não ter observado que a fonte primária de alimentação dessas aves é o néctar de flores:

> *Gainambu* são uns passarinhos muito pequenos, de cor apavonada, que têm os bicos maiores que o corpo, e tão delgados como alfinetes; comem aranhas pequenas e fazem os seus ninhos das suas teias; têm as asas pequenas e andam sempre bailando no ar, espreitando as aranhas; criam em tocas de árvores. (SOUSA, 2010, p. 228)

Ainda que não tão comum, de fato os beija-flores se alimentam de pequenos insectos e aracnídeos, mas é de se supor que, talvez, Gabriel Soares tenha concluído que o que essas aves procuravam nas flores eram aranhas. Thevet também faz um relato mais realista, ainda que talvez exagere quanto ao tamanho do beija-flor, e se espanta diante de sua beleza, tal como Cardim, e de seu canto:

> Não quero esquecer outro passaro de nome *Gonambuch*, que não é maior que um escaravelhozinho, ou de uma varejeira. Embora minusculo, não é possivel existir outro mais deleitavel aos olhos. Seu bico é comprido e delgado e o corpo tem a côr, pardacenta. E, se bem que seja, como julgo, um dos menores passarinhos do ceu, possue um canto maravilhoso e agradavel aos ouvidos. (THEVET, 1944, p. 295-296).

O desavantajado tamanho e o canto do beija-flor também parece ter maravilhado Jean de Léry (1980, p. 153), que apresenta mais uma versão do nome: “Mas a obra-prima da pequenez e maravilha é o pequeno pássaro denominado *gonambych*”. A capacidade de canto do passarinho, a despeito de seu tamanho, parece impressionar o viajante: “se o não ouvíssemos não poderiamos acreditar que de tão miúdo corpo pudesse sair canto tão alto, claro, nítido como o do rouxinol.” Mas há ainda outros pássaros que chamaram atenção por particularidades físicas que também beiravam ao mítico. Anchieta descreve um famoso pássaro lendário que teria um chifre na cabeça e que esbanjava agressividade:

> Ha outra ave que se chama *anhima*, muito grande; quando grita parece o zurrar de um asno. Tem em cada asa como que três cornos, um também na cabeça, iguais aos esporões dos galinaceos, porém muito mais rijos; quando acossada pelos cães, não foge, ainda que a grandeza do corpo não a embarace de voar; antes os afugenta, ferindo-os gravemente com as asas assim armadas. (ANCHIETA, 1933, p. 125)

Poderíamos supor que se tratasse simplesmente da *Anhuma* (*Anhima cornuta*), uma ave que também têm esporões nas asas e um comportamento mais agressivo, além de uma espécie de cartilagem frágil que orna a cabeça, semelhante a um chifre. Mas evidentemente se trata de uma ave mítica, produzida através de um processo “sincrético”, e que ganha novas características maravilhosas ao longo do tempo, como certos atributos terapêuticos descritos por Fernão Cardim:

> ANHIGMA Este pássaro é de rapina, grande, e dá brados que se ouvem meia légua, ou mais; é todo preto, os olhos tem formosos, e o bico maior que de galo, sobre este bico tem um cornito de comprimento de um palmo; dizem os naturais que este corno é grande medicina para os que se lhe tolhem a fala como já aconteceu que, pondo ao pescoço de um menino que não falava, falou logo. (CARDIM, 2009, p. 106)

Cardim parece ter sido o primeiro a se referir ao poder medicinal desses maravilhosos chifres, e com o tempo outras descrições apontaram esses efeitos: “o corno dize he bõ pa restituir a fala.” (SOARES, 1966, p. 139). Ainda que não tenha sido muito comum nos relatos do século XVI, o Anhuma, e, mais especialmente seu chifre e suas propriedades, ganhou notoriedade e novos elementos nos séculos seguintes, chegando mesmo ao século XVIII – alguns consideravam-no o verdadeiro unicórnio (RIBEIRO, 2006). A associação não é gratuita. Havia, de longa data, a crença de que o chifre do unicórnio teria propriedades terapêuticas maravilhosas, e alguns desses cornos chegaram mesmo a circular pelo Brasil, como nos atesta Anthony Knivet:

> Nessa mesma aldeia, todos que vinham conosco, tanto índios quanto portugueses, ficaram doentes após comerem uma espécie de fruta doce e agradável que, na verdade, era venenosa. Se não fosse por um fidalgo chamado Onofre de Sá, um parente de meu

> senhor, que trazia um pedaço de chifre de unicórnio, teríamos todos morrido. (KNIVET, 2008, p. 100)

As poucas referências do "unicórnio do Brasil" e seus chifres terapêuticos no século XVI demonstram o caráter incipiente do conhecimento sobre o mito indígena, que foi sendo melhor conhecido nos séculos seguintes.[88] Deste modo, "uma prática terapêutica de origem indígena se entrelaça com uma visão mitológica do imaginário europeu e produz uma receita incorporada aos manuais de medicina do século XVIII, do Brasil e da Metrópole" (RIBEIRO, 2006, p. 67-68). Essa e outras prática terapêuticas parecem, então, ter encontrado terreno favorável na confluência de crenças entre os indígenas e os colonizadores:

> Cabe advertir que, se a atração do fabuloso pode explicar de algum modo a popularidade desfrutada em nossa medicina rústica por animais como o gambá ou a anhuma, seria talvez excessivo presumir que ela fosse simplesmente criada pelos adventícios. É mais razoável acreditar que pudessem existir, já entre os primitivos moradores da terra, os motivos que levaram o colono a encontrar certas propriedades miríficas em determinados animais. Pelo menos com relação à anhuma há notícia expressa, nos escritos de Cardim ou de Lacerda e Almeida, de que gozava entre os índios da mesma extraordinária reputação que veio a adquirir para os portugueses e seus descendentes. Onde podem ter influído causas psicológicas poderosas, foi certamente no processo de difusão e arraigamento, na sociedade formada pelos conquistadores, de crendices dos naturais da terra. (HOLANDA, 2017, p. 102)

Enfim, além de pássaros com particularidades físicas e medicinais espantosas, há ainda alguns que encantaram pelo comportamento. Fernão Cardim trata do Tangará, ave que possui um curioso cortejo sexual:

> Este é do tamanho de um pardal: todo preto, a cabeça tem de um amarelo laranjado muito fino; não canta, mas tem uma cousa maravilhosa que tem acidentes como de gota coral, e por esta razão o não comem os índios por não terem a doença; tem um gênero de baile gracioso, um deles se faz morto, e os outros o cercam ao redor, saltando, e fazendo um cantar de gritos estranhos que se ouve muito longe, e como acabam esta festa, grita, e então todos se vão, e acabam sua festa, e nela estão tão embebidos quanto a fazem que ainda que sejam vistos, e os espreitem não fogem; destes há muitas espécies, e todos têm acidentes. (CARDIM, 2009, p. 103)

A dança do Tangará, tida por Cardim como um "acidente" (possivelmente epilepsia), demonstra que alguns testemunhos oculares narrados em primeira pessoa dispensaram um entrelaçamento com outros sistemas míticos para maravilhar. Um caso célebre é o do tatu, muito referenciado nas fontes. De tão curioso, o tatu foi parar na longínqua Copenhague, mais especificamente no *Museum Wormiani Histori* (fig. 35), gabinete de maravilhas do erudito dinamarquês Olaus Wormius. Na verdade, tratavam-se de dois tatus, dispostos entre outras

[88] "Do unicórnio, sobretudo, mas, também, dos esporões e até dos ossos, em particular dos ossos da perna esquerda, faziam-se amuletos e mezinhas contra ramos de ar, estupor, mau-olhado, envenenamentos, mordeduras de ani mais... Raspados em água e dados a beber, curavam os pica dos de cobras venenosas." (HOLANDA, 2017, p. 101)

estranhas criaturas (fig. 36). Duas características foram frequentemente descritas: sua carapaça, “impenetrável às flechas, semelhante à armadura de um cavalo” (ANCHIETA, 1933, p. 120) e o gosto de sua carne, “de delicioso sabor” (ibid, p. 121). André Thevet limita-se a falar brevemente que se trata de animais “encouraçados”, acrescentando que possuem uma “carne maravilhosamente saborosa” (1944, p. 318). Fernão Cardim, para quem o tatu é “animal para ver”, também se espanta com suas habilidades de cavar rapidamente, afirmando que “já aconteceu vinte e sete homens com enxadas não poderem cavar tanto, como um cavava com o focinho” (2009, p. 86). Parece ter havido uma constante convivência com o tatu, pois Cardim afirma que eram criados nas casas, sendo chamados de “cavalo armado” (ibid, p. 87).

Figura 44 - Museum Wormiani Historia, 1655 (detalhe)

Fonte: Wellcome Collection (2021)

Outro animal espantava por sua fisionomia: o tamanduá. De “feio aspeto”, conforme a impressão de Anchieta (1933, p. 118), de “pescoço comprido e fino; cabeça pequena e mui desproporcionada ao tamanho do corpo”, com uma longa língua que utiliza para comer formigas: “admira como tamanho animal com tão pouca comida se alimente”. Quando atacado, o estranho animal, que “não faz mal a ninguem”, possui uma peculiar estratégia: “senta-se e, com as patas deanteiras levantadas, espera o ataque, de um só golpe penetra-lhes as entranhas e mata-os”. Fernão Cardim dá uma versão ligeiramente diferente do tamanduá, que, para ele, é “de natural admiração” (2009, p. 85). Diz que “é de grande ferocidade, e acomete muito a gente e animais” (ibid, p. 86). Apesar de Anchieta afirmar que a carne é “saborosissima” (1933, p. 118), para Cardim “não prestam para mais que para desancar os formigueiros.” Além da aparência do animal, alguns estranhos comportamentos foram acrescentados. Quando o tamanduá quer se agasalhar ou esconder de algo, por exemplo, “levantam aquele rabo e lançam-no por cima de si, debaixo de cujas sedas ficam todos cobertos sem se enxergar deles cousa

alguma.” (GANDAVO, 2008a, p. 100). Ainda mais espetacular é o comportamento descrito por Gabriel Soares de Sousa:

> Este bicho se mantém de formigas, que toma da maneira seguinte: chega-se a um formigueiro deita-se ao longo dele como morto, e lança-lhe a língua fora, que tem muito comprida, ao que acodem as formigas, com muita pressa; e cobrem-lhe a língua, umas sobre as outras; e como a sente bem cheia, recolhe-a para dentro, e engole-as; o que faz até que não pode comer mais. (SOUSA, 2010, p. 238-239)

A variação nas descrições sugere, uma vez mais, o entrosamento da oralidade indígena na escrita. Se para Cardim o bicho “não presta”, talvez seja porque apenas “comem os índios velhos, que os mancebos têm nojo dela” (ibid, p. 239). Os estranhos hábitos possivelmente também foram notados por um “ouvi dizer”. Enfim, o tamanduá foi um dos mais recorrentes animais, descritos sempre com certa prolixidade que marca a dificuldade dos cronistas em fazê-lo cognoscível, além, é claro, de certa curiosidade e maravilha que um relato desses deveria provocar. Teria, inclusive, certa vida longa dentre o rol dos animais com propriedades maravilhosas. Sérgio Buarque de Holanda (2017) chama atenção para o fato de que partes de animais era coletada para servir de remédio ou amuleto. O tamanduá contribuía com suas unhas, que, de alguma maneira, eram tidas como protetoras contra ares pestilentos. Uma referência, talvez, ao comportamento do animal:

> não seria possível relacioná-la ao fato de o tamanduá caminhar ordinariamente de mãos torcidas, voltando “contra o ar” as longas garras que, destinadas a abrir formigueiros e cupins, em casos extremos a ferir de morte adversários perigosos, não tocam o solo?” (HOLANDA, 2017, p. 98)

Dentre outros animais cujas singularidades foram largamente referenciadas, talvez o gambá (ou, mais corretamente, cangambá) seja um dos mais famosos e referenciados animais do Brasil pelo maravilhamento que provocou, não podendo deixar de constar aqui. O foco das descrições se deu quase que exclusivamente em sua surpreendente singularidade, havendo pouco espaço para questões utilitárias de tipo alimentar. Além disso, a despeito dos diversos relatos, há certa uniformidade neles quando se trata de exagerar extraordinariamente seus atributos. Vejamos, em sequência, duas descrições que tratam da espantosa singularidade do animal:

> é muito temido, não porque tenha dentes nem outra arma com que se defenda, mas dá certa ventosidade tão forte, e de tão ruim, que os paus, pedras, e quando diante de si acha, penetra, e é tanto que alguns indios morreram já de tal fedor; já cão que a ele se achega, não escapa, e dura este cheiro quinze, vinte e mais dias, e é tal que se dá esta ventosidade junto de alguma aldeia logo se despovoa para não serem sentidos, cavam no chão, e dentro dão a ventosidade, e a cobrem com a terra; e quando os acham para

> não serem tomados, sua defensa é disparar aquela ventosidade. (CARDIM, 2009, p. 91-92)

> Jagurecaca é um animal do tamanho de um gato grande; tem a cor pardaça e o cabelo comprido, e os pés e mãos da feição dos bugios; o rosto como cão, e o rabo comprido, o qual se mantém das frutas do mato. Anda sempre pelo chão, onde pare uma só criança, o qual é estranho e fedorento, que por onde quer que passa deixa tamanho fedor que, um tiro de pedra afastado de uma banda e da outra, não há quem o possa sofrer, e não há quem por ali possa passar mais de dois meses, por ficar tudo tão empeçonhentado com o mau cheiro que se não pode sofrer. Deste animal pegam os cães quando vão à caça, mas vão-se logo lançar na água, e esfregam-se com a terra por tirarem o fedor de si, o que fazem por muitos dias sem lhes aproveitar, e o caçador fica de maneira que por mais que se lave fica sempre com este terrível cheiro, que lhe dura três e quatro meses; e "como este bicho se vê em pressa perseguido dos cães, lança de si tanta ventosidade, e tão peçonhenta, que perfuma desta maneira a quem lhe fica por perto; e com estas armas se defendem das onças e de outros animais", quando se vêem perseguidos deles, cuja artilharia tem tanta força que a onça ou outros inimigos que os buscam se tornam e os deixam; e vão-se logo lavar e esfregar pela terra, por tirar de si tão terrível cheiro. E aconteceu a um português que, encontrando com um destes bichos, que trazia o seu caçador do mato morto para mezinha, ficou tão fedorento que, não podendo sofrer-se a si, se fez muito amarelo, e se foi para casa doente do cheiro que em si trazia, que lhe durou muitos dias. A carne deste bicho é boa para estancar câmaras de sangue; mas a casa onde está fede toda a vida, pelo que as índias a têm assada, muito embrulhada em folhas, depois de bem seca ao ar do fogo; e a têm no fumo para se conservar; mas nem isso basta para deixar de feder na rua, enquanto está na casa. (SOUSA, 2010, p. 240)

Como se pode notar, as descrições do cangambá seguem o mesmo padrão de exagerar o mau cheiro do animal, chegando a se atribuir mortes aos efeitos dessa habilidade. É muito provável que, como assevera Fernão Cardim, o bicho tenha sido muito temido pelos indígenas e depois pelos colonos, seja por relatos ou situações como o abandono de aldeias, seja por alguma experiência desagradável. Em todo caso, é certo que esse animal figura dentre os que mais provocaram espanto nos colonizadores quinhentistas, marcadamente por seu estranho atributo. Como o tamanduá, aliás, o curioso bicho possuía atributos medicinais maravilhosos:

> A cauda, que não serve para outra coisa, era a parte preferida no preparo de mezinhas. Pisada e misturada com água, na quantidade de uma onça, era excelente em doenças de rins, especialmente nas litíases, pois algumas doses, tomadas em jejum, limpavam os órgãos e lançavam fora qualquer pedra... Além disso curava cólicas, fazia gerar o leite, tirava espinhas se mastigada, acelerava os partos... Essas, e ainda outras espantosas qualidades, além da bondade da carne, que alguns comparavam no sabor à do coelho europeu, compensariam, talvez, os terríveis danos que o gambá costuma causar às aves domésticas. (HOLANDA, 2017, p. 100-101)

Até agora, vimos criaturas que espantaram por suas estranhezas, maravilhando pela diferença. Mas ainda há aquelas que espantaram menos pela diferença que pela semelhança. Como diz o padre Azpilcueta Navarro, “há muitas castas de macacos, entre os quaes uns pardos com barba como homens” (1988, p. 176), ou como descreve o padre José de Anchieta, “As fêmeas têm mamas como as mulheres; os filhos pequenos agarrados sempre ás costas e ombros

das mães, correm daqui para ali, até que possam andar sozinhos. Contam-se deles coisas maravilhosas, que omito por incríveis." (1933, p. 120). Num contexto onde, como vimos, os relatos orais se interpõem à narrativa escrita, produzindo uma imagem maravilhosa de algum animal, é muito interessante observar que o padre Anchieta opta por não dar crédito a certos dizeres. O que estariam contando sobre esses seres tão semelhantes? Fernão Cardim e Gabriel Soares de Sousa nos dão a resposta ao descrever de modo semelhante suas singulares características. O primeiro inicia descrevendo uma espécie de sociedade política desses animais:

> Estes bugios são muito grandes como um bom cão, pretos, e muito feios, assim os machos, como as fêmeas, têm grande barba somente no queixo debaixo, nasce às vezes um macho tão ruivo que tira a vermelho, o qual dizem que é seu Rei. Este tem o rosto branco, e a barba de orelha a orelha, como feita à tesoura; (CARDIM, 2009, p. 89)

As semelhanças com os homens vão além. Teriam os símios "uma cousa muito para notar" (ibid, p. 89), isto é, "se põem em uma árvore, e fazem tamanho ruído que se ouve muito longe". Para tanto, os animais se utilizavam de certo instrumento, "certa cousa côncava como feita de pergaminho muito rijo" que serviria como que uma corneta. Gabriel Soares não fala de um instrumento, mas de assobios que serviriam ao mesmo propósito: "como sentem gente, dão uns assobios com que se avisam uns aos outros, de maneira que em um momento corre a nova pelo espaço de uma légua, com que entendem que é entrada de gente, para se porem em salvo." (2010, p. 244). Esses bichos não seriam capazes apenas de seguir uma espécie de organização militar, mas ainda folgavam de seus inimigos: "se atiram alguma flechada a algum, e o não acertam, matam-se todos de riso" (ibid, p. 244). Poderiam mesmo contra atacar e até buscarem auxílio se fossem feridos: "dizem os naturais que alguns destes quando lhes atiram uma flecha a tomam na mão e tornam com ela a atirar à pessoa; e quando os ferem buscam certa folha e a mastigam, e metem na ferida para sararem" (CARDIM, 2009, p. 89). Para Gabriel Soares, esses bugios, que "são grandes e mui entendidos", também seriam capazes de tais artimanhas:

> como se sentem flechados dos índios, se não caem da flechada, fogem pela árvore acima, mastigando folhas, e metendo-as pela flechada, com que tomam o sangue e o curam; e aconteceu muitas vezes tomarem a flecha que têm em si, e atirarem com ela ao índio que lha atirou, e ferirem-no com ela; e outras vezes deixam-se cair com a flecha na mão sobre o indio que os flechou. (SOUSA, 2010, p. 244-245)

O que Anchieta preferiu omitir, esses cronistas optaram por descrever – talvez para maravilhar seus leitores e/ou porque realmente acreditavam nas habilidades quase humanas

desses bichos. Na realidade, os colonizadores iam descobrindo aos poucos do que esses bichos eram capazes de fazer, ainda que não fique claro se por terceiros ou pela própria experiência:

> Têm outras muitas habilidades que se vêem cada dia, como é tomar um pau, e dar pancadas em alguém que lhes faz mal; outro achando um cestinho de ovos e dependurou pela corda ao pescoço, e subindo a um telhado fazia de lá muitos momos ao senhor que o ia buscar, e quebrando-os os sorveu todos diante dele, atirando-lhe as cascas. (CARDIM, 2009, p. 89)

É que, nesse caso, o peso dos relatos orais parece não importar muito, uma vez que o estatuto dos símios, aparentemente, confundia a alteridade desses cronistas. Em se tratando de outros animais, o recurso mais bem utilizado para fazer ver aquilo que se narrava era o da comparação, onde se ia montando uma imagem através de várias peças comparativas, o que também acontece com os bugios (“Estes bugios são muito grandes como um bom cão”). Contudo, pela semelhança que possuíam com as feições humanas, o único ser que restava para comparação eram os próprios cronistas. Estimulados pelos relatos indígenas, se passou da comparação com a fisionomia para a comparação com o comportamento, o que parecia um processo natural. Essa confusão se dava, portanto, pela própria opacidade da alteridade europeia, um processo que pode estar por trás da própria constituição de certas monstruosidades humanas. Marco Polo, por exemplo, fala em “gatos monteses e gatos pardos, que têm focinhos parecidos com as caras dos homens.” (POLO, 1985, p. 233). A distância entre o “parece ser” com o “ser”, enfim, era dirimida: “há, neste reino, uns homens que têm uma cauda, assim como cães, a qual tem um palmo de comprido. São numerosos. Não vivem nas cidades, mas nas montanhas” (ibid, p. 197).

Até agora, vimos o peso da oralidade – sobretudo indígena – na constituição das descrições de animais maravilhosos ou espantosos, alguns conhecidos mais por “eu ouvi” do que por “eu vi”, além de animais que foram produto de entrelaçamentos míticos originais, seres descritos por suas singularidades (formas, comportamentos e atributos) – frequentemente exageradas, e criaturas que confundiram a percepção dos europeus não tanto pela diferença, mas por seu estatuto semelhante. Talvez apenas um deles, contudo, tenha sido capaz de conjugar todos esses elementos e acabou figurando entre os mais estranhos e famosos animais: a preguiça. Sua fama se deu basicamente pelas muito divulgadas obras dos viajantes franceses Léry e Thevet, que chegaram a apresentar ilustrações da criatura. O último possui certa dificuldade em iniciar a descrição do animal, precisando antes apelar para uma “conversa” com o leitor de modo a tentar se fazer acreditado:

> Aristoteles (e alguns outros autores após elle) esforçaram-se muito por desvendar a constituição dos animaes, arvores, ervas e outras coisas da natureza; não é admissivel, porém, que tivessem conhecido a America, ou a França Antarctica, no seu tempo ainda não descoberta, embora nos sirva de muito auxilio os escriptos que sobre tal assumpto deixaram esses philosophos. Se, pois, me encarrego de descrever alguns animaes raros e desconhecidos, não se tome isso em outro sentido senão o de satisfazer ao leitor, amante das coisas raras e singulares, as quaes a natureza não aprouve distribuir igualmente por todas as partes. (THEVET, 1944, p. 307)

O autor então prossegue afirmando que o animal de que fala é "tão disforme quanto seria possivel crer ou imaginar" (ibid, p. 307). O nome do animal seria *haü* ou *haüthi*, e sua fisionomia seria a seguinte:

> Tem o tamanho de uma bugia grande da Africa e o ventre quasi arrastando por terra. A cabeça assemelha-se muito à de uma criança. E a face tambem, como se poderá ver da gravura, adiante, feita à vista do natural. Quando é apanhada, solta suspiros que só um menino grande, ao sentir alguma dor. A pelle é acinzentada e velluda como a de um urso ainda novo. Os pés, compridos, têm quatro dedos, mas só três unhas, feitas à maneira de espinhas de carpa, com as quaes trepa às arvores, onde vive mais do que em terra. Sua cauda é do comprimento de três dedos e pouco pelluda. (THEVET, 1944, p. 307-308)

Léry também faz uma introdução ao animal, ainda que sem arrolar as antigas autoridades na argumentação para se fazer crer: "Embora eu confesse que apesar de minha curiosidade não notei todos os animais dessa terra da América como o desejara, descreverei para terminar dois outros de forma extraordinária e singular." (LÉRY, 1980, p. 144). Essas duas criaturas são "o maior", chamado *hay*, e o tamanduá. Segue a descrição do viajante:

> é do tamanho de um cão-d'água grande e sua cara de bugio se assemelha a um rosto humano; tem o ventre pendurado como o da porca prenhe, o pêlo pardo-escuro como a lã do carneiro preto, a cauda curtíssima, as pernas cabeludas como as do urso e as unhas muito longas. Embora seja muito feroz, no mato, facilmente se amansa. Mas é verdade que, por causa das unhas, nossos tupinambás, que andam sempre nus não gostam de folgar com ele. (LÉRY, 1980, p. 144-145).

Essas estranhas descrições não ocorrem somente nos viajantes franceses. Cardim afirma que "são muito feios, e o rosto parece de mulher mal toucada;" (2009, p. 92). Mas a maior singularidade desse animal é o fato de que não se alimenta de nada. Segundo Thevet, "ninguem jamais viu comer a esse animal, muito embora os selvagens, conforme me affirmaram, o tenham tido sob observação por longo tempo." (1944, p. 308). O viajante até afirma que jamais teria acreditado nisso, não fosse, contudo, o fato de ter tido ele mesmo o animal, sob o qual submeteu à observação: "verifiquei que esta não quis comer ou beber por espaço de vinte e seis dias, permanecendo sempre no mesmo estado, quando, afinal, foi estrangulada por alguns dos nossos cães, que os franceses tinham levado para a América." (ibid, p. 308). Thevet, ainda se alongando nessa maravilha, afirma ter visto em Constantinopla

camaleões que seriam capazes de sobreviver apenas se alimentando de ar, “motivo pelo qual penso ser verdade o que dizem os selvagens a respeito do haüt” (ibid, p. 310). Finaliza, então, sua descrição admirada fazendo outro movimento de “conversa” com o leitor:

> Eis algumas admiraveis obras da natureza e de como ella se compraz em engendrar coisas grandes, diversas e estranhas, as mais das vezes incomprehensiveis ao homem. Pelo que é impertinencia buscar a causa ou razão desses factos, como muitos se esforçam diariamente em fazê-lo. Tudo isso é segredo da natureza, que só ao Criador é dado conhecer. (THEVET, 1944, p. 310)

A preguiça parece desafiar de tal modo os conhecimentos zoológicos disponíveis que o francês chega a renunciar de qualquer explicação para a singularidade do animal, se entregando a um “só Deus sabe”, no que contraria parte do ímpeto renascentista de desvendar os segredos da natureza. Apesar disso, é o próprio Thevet que admite uma explicação alternativa para a particularidade do animal, a que, contudo, não dá muito crédito: “acreditam algumas pessoas que esse animal vive somente das folhas de certa árvore” (ibid, p. 308). Jean de Léry também se refere de maneira espantada sobre essa singularidade: “O que parece fabuloso, mas é referido não só por moradores da terra mas ainda por adventícios com longa residência no país, é não ter jamais ninguém visto esse bicho comer, nem no campo nem em casa e julgam muitos que ele vive de vento.” (LÉRY, 1980, p. 145). Alguns desses adventícios, porém, não concordam muito com o relato de Léry: Cardim não cita uma alimentação de vento, pelo contrário, afirma que a preguiça come folhas de árvores. Gabriel Soares de Sousa, por sua vez, também fala que comem folhas, ainda que tenha relatado ser comum que indígenas o levassem para suas casas, deixando o animal sem se alimentar por 15 a 20 dias, até que o soltavam por misericórdia. Na verdade, o que parece mais espantar os colonos é, além da fisionomia e dos atributos alimentares do bicho, seu comportamento, responsável pelo próprio nome do animal: preguiça.

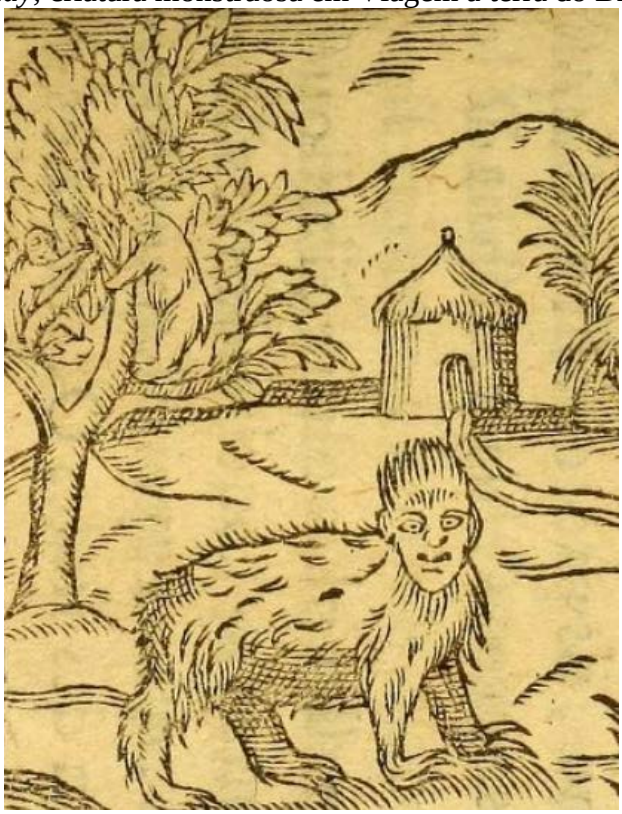
Ainda há espaço para uma produção imaginária mítica do bicho, dada pela iconografia que as obras dos viajantes franceses apresentaram. Em Thevet, há um monstruoso *haüthi*, de face simpática, corpo gordo e avantajado, seguido de outro menor, talvez um filhote, pendurado sob uma árvore (fig. 45). O curioso é que Thevet não cita um tamanho tão extraordinário, dizendo apenas que “tem o tamanho de uma bugia grande da áfrica". Léry também não atribui uma dimensão tão grande, dizendo que “é do tamanho de um cão d’água grande”, mas a figura do *Hay* aparece proporcionalmente bem maior aos demais elementos (fig. 46 e 47). Talvez o gravurista tenha pensado no animal em termos simbólicos, relacionando o comportamento da

preguiça com sua fisionomia. Ainda podemos observar a persistência do *Hay* de Léry na edição ilustrada por Theodore de Bry (fig. 13), que adiciona alguns elementos estranhos. O bicho continua avolumado, mas seu rosto ganha um contorno menos simpático, com uma espécie de barba muito semelhante a um demônio que atormenta um indígena, próximo ao *Hay* (fig. 47). É importante notarmos que a criatura figura na ilustração de *Viagem à terra do Brasil* de Léry, que apresenta uma composição de maravilhas, como demônios e monstros marinhos, ressaltando o caráter maravilhoso, mítico e monstruoso do animal. O mesmo pode ser observado na abertura de uma edição de *A conquista da Guiana*, de Walter Raleigh (fig 31).

Figura 45 - *haüthi*, criatura monstruosa em *Singularidades da França Antártica* (gravura, s. XVI)

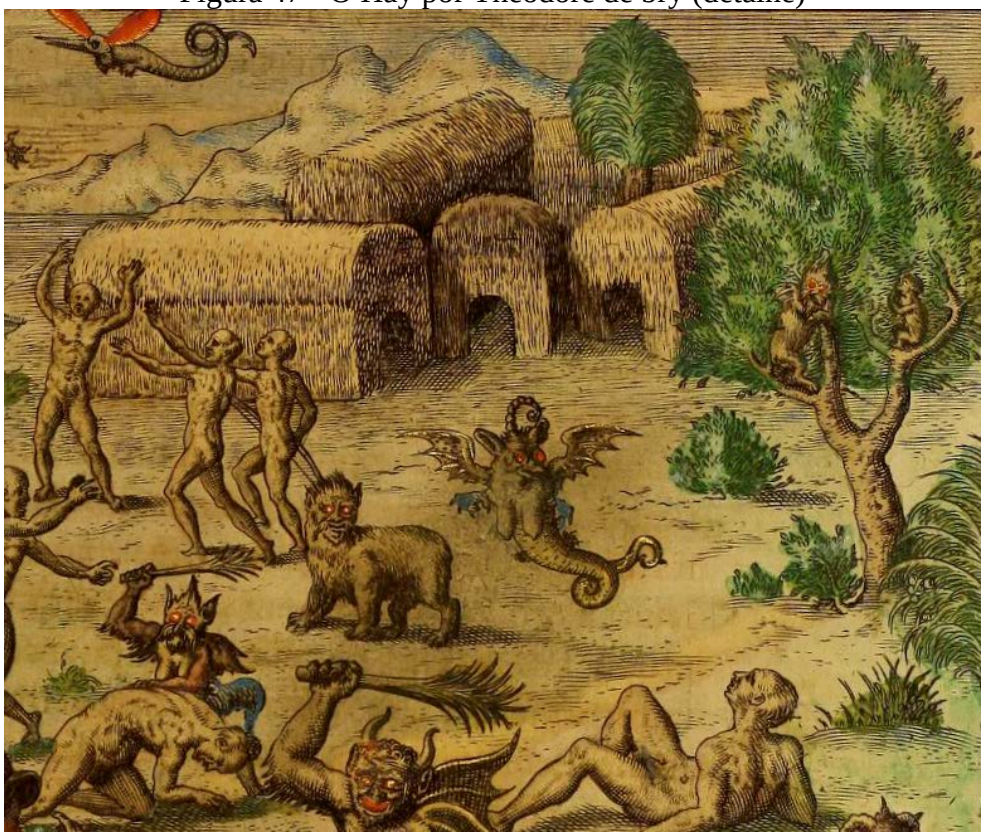
Fonte: Thevet (1558)

Figura 46 - *Hay*, criatura monstruosa em Viagem à terra do Brasil (detalhe)



Fonte: Léry (1580)

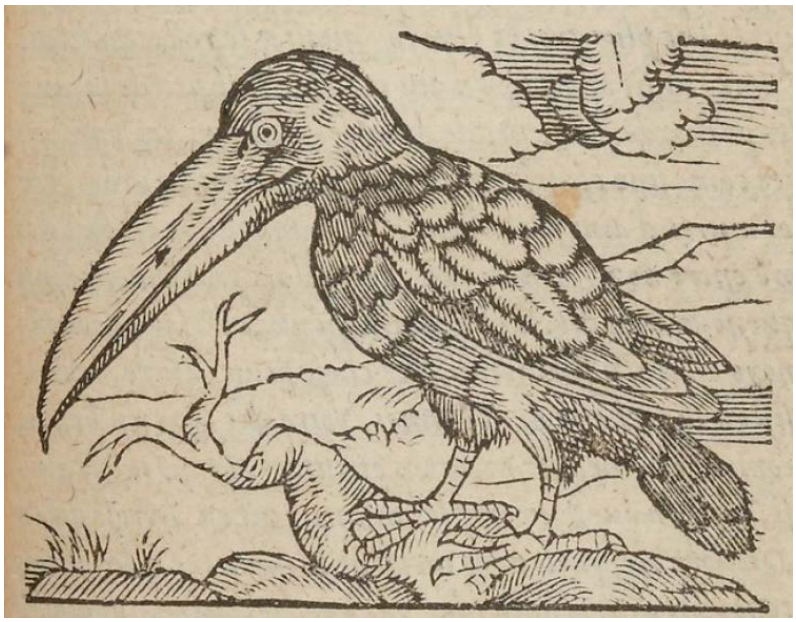
Figura 47 - O Hay por Theodore de bry (detalhe)



Fonte: Léry (1597)

Com a preguiça, ou, mais adequadamente, o *Hay*/*Haüthi* dos franceses, adentramos o terreno do monstruoso. Essa é a última categoria da fauna que iremos explorar, uma vez que se trata de um dos maiores exemplos de irrupção do maravilhoso no contexto que analisamos. Os monstros eram criaturas tidas por disformes e/ou compostas por diversas partes de outros animais. O tucano (fig. 48), por exemplo, era um pássaro que espantava por ter um bico muito desproporcional ao corpo: "é um animal maravilhosamente disforme e monstruoso, cujo bico por pouco não é mais grosso e mais largo que o próprio corpo. Levei comigo um, que, na América, me ofereceram" (THEVET, 1944, p. 288).

Figura 48 - O monstruoso tucano de Thevet (gravura, s. XVI)



Fonte: Thevet (1558)

Os animais marinhos da costa do Brasil também eram frequentemente tidos por monstruosos, caso do espadarte, "disforme e monstruoso" (LÉRY, 1980, p. 93) ou da baleia: "é um espetáculo horrível, como nos salmos e em Job se dizer, ver esses monstros folgarem a bel prazer na imensidão das águas." (ibid, p. 76). O mais espetacular e famoso desses monstros, produto de um processo de sincretismo cultural, é o ipupiara, largamente descrito pelos portugueses. Esse monstro foi descrito primeiramente pelo padre Anchieta como *igpupiara,* que seria um "fantasma" morador d'água que matava os índios (1933, p. 128). Gabriel Soares de Sousa também descreve o animal, o que vale reproduzir integralmente:

> Não há dúvida senão que se encontram na Bahia e nos recôncavos dela muitos homens marinhos, a que os índios chamam pela sua língua upupiara, os quais andam pelo rio de água doce pelo tempo do verão, onde fazem muito dano aos índios pescadores e

> mariscadores que andam em jangadas, onde os tomam, e aos que andam pela borda da água, metidos nela; a uns e outros apanham, e metem-nos debaixo da água, onde os afogam; os quais saem à terra com a maré vazia afogados e mordidos na boca, narizes e na sua natura; e dizem outros índios pescadores que viram tomar estes mortos, que viram sobre água uma cabeça de homem lançar um braço fora dela e levar o morto; e os que isso viram se recolheram fugindo à terra assombrados, do que ficaram tão atemorizados que não quiseram tornar a pescar daí a muitos dias; o que também aconteceu a alguns negros de Guiné; os quais fantasmas ou homens marinhos mataram por vezes cinco índios meus; e já aconteceu tomar um monstro destes dois indios pescadores de uma jangada e levarem um, e salvar-se outro tão assombrado que esteve para morrer; e alguns morrem disto. E um mestre-de-açúcar do meu engenho afirmou que olhando da janela do engenho que está sobre o rio, e que gritavam umas negras, uma noite, que estavam lavando umas formas de açúcar, viu um vulto maior que um homem à borda da água, mas que se lançou logo nela; ao qual mestre-de-açúcar as negras disseram que aquele fantasma vinha para pegar nelas, e que aquele era o homem marinho, as quais estiveram assombradas muitos dias; e destes acontecimentos acontecem muitos no verão, que no inverno não falta nunca nenhum negro. (SOUSA, 2010, p. 266-267)

É evidente que estamos tratando de um mito indígena, acreditado pelo senhor de engenho diante da aparente repetição dos relatos de encontros com o "upupiara" dados por diversos indígenas.[89] Com o tempo, alguns detalhes iriam sendo acrescentados à fisionomia e ao comportamento do bicho. Francisco Soares atesta que "dize os naturais q' sao como homes te o cabello Ruiuo os olhos emcouados de boa estatura as molheres dize te cabelos cõpridos e fermosos" (1966, p. 199). Para Fernão Cardim, "parecem-se com homens propriamente de boa estatura, mas têm os olhos muito encovados. As fêmeas parecem mulheres, têm os cabelos compridos, e são formosas;" (2009, p. 151). Sua descrição se parece muito com a de uma sereia, inclusive pelo modo como se dava o ataque do monstro, o que pode indicar um certo hibridismo cultural:

> abraçam-se com a pessoa tão fortemente beijando-a, e apertando-a consigo que a deixam feita toda em pedaços, ficando inteira, e como a sentem morta dão alguns gemidos como de sentimento, e largando-a fogem; e se levam alguns comem-lhes somente os olhos, narizes e pontas dos dedos dos pés e mão, e as genitálias, e assim os acham de ordinário pelas praias com estas cousas menos. (CARDIM, 2009, p. 152)

Cardim também retrata uma variação inédita da criatura, chamada *Baéapina*, e que pode revelar, para além do mito, certas confusões como aquelas entre seres humanos e bugios/preguiças: "Estes são certo gênero de homens marinhos do tamanho de meninos, porque nenhuma diferença têm deles; destes há muitos, não fazem mal." (2009, p. 166). Até aí, estamos falando, é claro, mais de relatos indígenas que de portugueses. Mas o entrecruzamento definitivo entre o fabulário indígena e europeu se dá num episódio descrito por Pero de

[89] "*ípú-piara*, o que reside ou jaz na fonte; o que habita no fundo das águas. É o gênio das fontes, animal misterioso, que os índios davam como o homem-marinho, inimigo dos pescadores, mariscadores e lavandeiras". (CASCUDO, 2012, p. 354).

Magalhães Gandavo em sua *História da Província de Santa Cruz*, episódio que chegou a ganhar um capítulo próprio. “Do monstro marinho que se matou na capitania de são Vicente no ano 1564” trata não apenas do monstro em si, mas também da coragem de um mancebo português, filho de um capitão, em enfrentá-lo sozinho. Gandavo inicia da seguinte maneira:

> Foi coisa tão nova e tão desusada aos olhos humanos a semelhança daquele fero e espantoso monstro marinho que nesta província se matou no ano de 1564, que ainda que por muitas partes do mundo se tenha já notícia dele, não deixarei todavia de a dar aqui outra vez de novo, relatando por extenso tudo o que acerca disto passou. Porque na verdade a maior parte dos retratos, ou quase todos, em que querem mostrar a semelhança de seu horrendo aspecto, andam errados, e além disso, conta-se o sucesso de sua morte por diferentes maneiras, sendo a verdade uma só, a qual é a seguinte. (GANDAVO, 2008a, p. 117)

A introdução da historieta sugere que havia uma circulação a respeito desse episódio. De fato, em artigo de Carlos Camenietzki e Carlos Zeron (2000), foi demonstrado que três textos a teriam referenciado. Tratam-se de gravuras que circularam em Lisboa, Veneza e em Frankfort, cada qual apresentando diferentemente o animal, que teria sido combatido não apenas pelo português, mas com a ajuda de indígenas. Essa circulação “internacional”, bem como o fato de Gandavo remeter a ela, atesta a curiosidade e a fama que a historieta ganhou, bem como a maleabilidade de versões. Enfim, na versão de Gândavo o animal é primeiramente avistado durante a noite por uma indígena escravizada que imediatamente alerta o fidalgo:

> viu andar nela este monstro, movendo se de uma parte para outra, com passos e meneios desusados, e dando alguns urros de quando em quando tão feios, que como pasmada e quase fora de si, se veio ao filho do mesmo capitão, cujo nome era Baltasar Ferreira, e lhe deu conta do que vira, parecendo-lhe que era alguma visão diabólica. Mas como ele fosse homem não menos sisudo que esforçado, e esta gente da terra seja digna de pouco crédito, não lho deu logo muito a suas palavras, e deixando-se estar na cama, a tornou outra vez a mandar fora dizendo-lhe que se afirmasse bem no que uma vez era. E obedecendo a índia a seu mandado foi. (GANDAVO, 2008a, p. 117-118)

É interessante notarmos que o fidalgo não acredita num primeiro momento no que a mulher havia lhe dito, visto que a gente da terra era “digna de pouco crédito”. A pouca abertura que os europeus tinham a culturas diversas evidentemente dificultou nosso conhecimento sobre a cosmogonia indígena, mas vimos com outros animais que, em muitos casos, descrições da fauna por indígenas aparecem nos textos mais do que efetivamente relatos europeus. De todo modo, o fidalgo acaba acreditando quando a moça retorna aterrorizada: “e tornou mais espantada, afirmando-lhe e repetindo-lhe e outra que andava ali uma coisa tão feia, que não podia ser senão o demônio.” (ibid, p. 118). Assim, o português reage, apoderando-se de uma espada e indo de encontro ao animal. O desafortunado monstro tenta fugir, mas o fidalgo põe-

se a sua frente. O autor discorre então detalhadamente sobre a batalha, findada com a vitória heroica do mancebo, sem que isto tenha deixado de marcá-lo:

> E com este mancebo se haver mostrado neste caso tão animoso como se mostrou e ser tido na terra por muito esforçado, saiu todavia desta batalha tão sem alento, e com a visão deste medonho animal ficou tão perturbado e suspenso, que perguntando-lhe o pai que era o que lhe havia sucedido, não lhe pode responder. E assim esteve como assombrado sem falar coisa alguma por um grande espaço. (GANDAVO, 2008a, p. 119)

É importante lembrar o caráter geral da obra de Gândavo. Como consideram Camenietzki e Zeron, a escrita de uma História – a primeira sobre o Brasil – pressupõe a mobilização de uma memória que conflui com o maravilhoso:

> Para Gandavo, tomar posse definitiva da colônia significava não apenas a ocupação territorial do Brasil por colonos portugueses, e a subjugação da natureza e dos índios ao projeto político-econômico da Coroa, mas significava também apropriar-se da memória histórica de tudo o que dizia respeito à vida da colônia. (CAMENIETZKI; ZERON, 2000, p. 118)

Além do mais, fundamentalmente propagandista, visando idealizar o empreendimento português numa época em que a obra *Os Lusíadas* de Camões exaltava o homem luso e seus feitos, é de se esperar que o monstro de Gândavo fosse a "visão diabólica" relatada. Quanto mais fosse ameaçador e horrendo, afinal, mais heroico seria o português que o enfrentou – o que também, aliás, se assemelha a um romance de cavalaria medieval, em que o confronto com o monstro coroa a aventura do cavaleiro. Podemos, de todo modo, destacar que a fisionomia do monstro se resumia a "quinze palmos de comprido e semeado de cabelos pelo corpo, e no focinho tinha umas sedas mui grandes como bigodes." (GANDAVO, 2008a, p. 119), além de uma gravura que acompanha o relato (fig. 49). O caso extraordinário, como é comum na descrição de maravilhas tão espantosas, é finalizada com uma "conversa com o leitor", que visa induzi-lo a crer no relato:

> E assim também deve de haver outros muitos monstros de diversos pareceres, que no abismo desse largo e espantoso mar se escondem, de não menos estranheza e admiração; e tudo se pode crer por difícil que pareça; porque os segredos da natureza não foram revelados todos ao homem, para que com razão possa negar, e ter por impossível as coisas que não viu, nem de que nunca teve notícia. (GANDAVO, 2008a, p. 119).

Estamos novamente diante do espírito renascentista, tão atento aos maravilhosos segredos da natureza. Mas também de um célebre caso de "entrelaçamento cultural". Gabriel Soares de Sousa, como vimos, parece dar crédito aos indígenas e descreve basicamente suas versões. Fernão Cardim parece "misturar" esses relatos com os elementos do imaginário

europeu sobre homens marinhos (sereias). Gandavo parece ir além de Cardim, apropriando esse monstro indígena e o interpondo numa experiência europeia, como que formando uma criatura nova, colonizada, pronta para circular numa Europa curiosa pelas maravilhas da América e do Brasil:

> as narrativas do Novo Mundo buscavam a redução da Diversidade e da Alteridade aos marcos culturais do colonizador e, mais ainda, à evolução da condição histórica do narrador no interior do processo de ocupação, conquista e exploração da natureza e dos recursos humanos na América Portuguesa. O Ipupiara, ser mitológico dos tupis, serve, portanto, como «marcador» ao identificar nessas narrativas o grau de envolvimento dos cronistas no processo de colonizaçao. (CAMENIETZKI; ZERON, 2000, p. 134)

Figura 49 - O *Ipupiara* em *História da província de Santa Cruz* (gravura, s. XVI)

Fonte: Gandavo (1576)

O Ipupiara, ainda seria descrito no século seguinte, mas já teria perdido boa parte de sua capacidade de espantar.[90] Enfim, não poderíamos finalizar uma história dos monstros no

[90] "é significativo que em 1627, data da conclusão da redação da *História do Brasil*, a despeito de frei Vicente ter lido a *História da Província de Santa Cruz*, de onde reproduz não somente o relato de Gandavo mas também a própria ilustração de Jerônimo Luís, o fato ocorrido em São Vicente em 1564 é por assim dizer desdramatizado ao ser incorporado como um acontecimento dentre outros muitos ocorridos envolvendo homens marinhos. De um autor ao outro, podemos dizer que um ciclo se fecha, com a incorporação definitiva do Ipupiara ao mundo natural. Esta tendência à naturalização do Ipupiara impôs-se paralelamente ao desenvolvimento da economia extrativista colonial e à formação de uma sociedade colonial, a partir dos anos 1570." (CAMENIETZKI; ZERON, 2000, p. 134)

Brasil sem antes tratarmos dos muito referenciados lagartos e serpentes gigantes, um dos seres que mais impuseram medo aos agentes coloniais e que invadiram a Europa com imagens tidas por maravilhosas ou espantosas. Se bem que o *Hay* é retratado com certo gigantismo, vimos que, ao menos nas descrições textuais, não se destaca o tamanho do animal. De outro modo, quando se trata de algumas cobras e lagartos, parece que quanto maiores, mais representam o terreno selvagem que se descrevia – e uma certa fragilidade do homem diante dele.

O fabulário indígena acerca dos lagartos parece ter tido uma penetração limitada no imaginário dos colonizadores. André Thevet é informado por indígenas acerca de "crocodilos, maiores do que bois, que lançam um vapor mortal pela garganta. Quem delles se approxima arrisca-se a morrer, – assim o ouviram os indios de seus avós" (1944, p. 203). O viajante, entretanto, não parece dar muito crédito ao que lhe disseram, remetendo-se à cosmogonia indígena como que assinalando tratar-se de uma fábula. Também o padre Francisco Soares expõe suas fontes indígenas, afirmando que "ha no caâtiga dize sao como bois e a Remete a gête [...] tudo come carne peixe ate pedras esmoe e lhas achao no bucho sao armados de huas com chas q' nada as passa senaõ p'las juntas" (Soares, 1966, p. 207). A despeito de essas criaturas se originarem sempre de relatos orais, Jean de Léry até levanta a possibilidade de serem reais, arrolando algumas autoridades para fundamentar sua argumentação:

> ouvi contar aos velhos das aldeias que, nas matas, são às vezes assaltados e encontram dificuldades em se defender a flechadas contra uma espécie de jacarés monstruosos que, ao pressentir gente, deixam os caniçais aquáticos, onde fazem o seu covil. A esse respeito, além do que Plínio e outros referem dos crocodilos do Nilo, no Egito, diz o autor da "História Geral das índias" que matou crocodilos perto da cidade de Panamá, com mais de cem pés de comprimento, o que é coisa quase incrível. (LÉRY, 1980, p. 139)

Se a existência desses bichos havia sido referenciada por outros, contudo, estava associada ao "incrível" e, portanto, podia ser considerado como possivelmente falso ou difícil de ser acreditado. Mas a experiência própria faria com que Léry contemplasse a existência de monstruosidades parecidas. Tendo, como ele diz, cometido o erro de se aventurar com seus companheiros franceses sem guias, acabaram se perdendo na mata, e, em meio ao terreno selvagem, se viram diante das lendas:

> De repente, a trinta passos de distância, à direita, vimos na encosta da montanha um enorme lagarto maior do que um homem e com um comprimento de seis a sete pés. Parecia revestido de escamas esbranquiçadas, ásperas e escabrosas como cascas de ostras; ergueu uma pata dianteira e com a cabeça levantada e os olhos cintilantes encarou-nos fixamente. Como nenhum de nós trazia arcabuz ou pistola, mas somente espadas e arcos e flechas na mão, armas inúteis contra animal tão bem armado, ficamos quedos e imóveis, pois temíamos que, fugindo, o bruto viesse contra nós e

> nos devorasse. O monstruoso e medonho lagarto, abrindo a boca por causa do grande calor que fazia e soprando tão fortemente que o ouvíamos muito bem, contemplou-nos durante um quarto de hora; voltou-se depois, de repente, e fugiu morro acima fazendo maior bàrulho nas folhas e ramos varejados do que um veado correndo na floresta. O susto nos tirou a lembrança de persegui-lo e, louvando a Deus por ter-nos livrado do perigo, prosseguimos no passeio. E como dizem que o lagarto se deleita ao aspecto do rosto humano, é certo que esse teve tanto prazer em olhar para nós quanto nós tivemos pavor em contemplá-lo. (LÉRY, 1980, p. 140)

Ainda que sua primeira atitude, isto é, o desejo de perseguir o animal, parece sugerir que teve o desejo de matá-lo, a proximidade com o monstro exerceu um estranho fascínio no viajante, que com a aterrorizante experiência, pôde contemplar o desconhecido, o monstruoso, o selvagem. Diante desses atributos, os europeus parecem ter como reação primeira a violência: matar para dirimir o suposto perigo e a relação desproporcional entre um homem fraco e um animal poderoso. É o caso do ipupiara descrito por Gandavo, que não teve a mesma sorte do monstruoso lagarto de Léry. Daí que essa relação de maravilhamento contemplativo diante de um monstro se mostra uma rara experiência – proporcionada mais pelo acaso, visto que os franceses estavam sem suas armas de fogo – que pôde levar Léry rumo ao deleitável desconhecido, ao exercício de sua alteridade em relação aos animais.

Com maior penetração no imaginário europeu, o fabulário indígena acerca das serpentes acabaria tendo longa vida, chegando mesmo a se incorporar ao nosso folclore com personagens como o *boitatá*, a cobra flamejante que, ao menos num primeiro momento, era tida mais como um demônio marinho:

> Ha também outros, maximè nas praias, que vivem a maior parte do tempo junto do mar e dos rios, e são chamados baetatâ, que quer dizer "cousa de fogo", o que é o mesmo como se se dissesse "o que é todo fogo". Não se vê outra cousa senão um facho cintilante correndo daqui para ali; acomete rapidamente os índios e mata-os, como os curupiras: o que seja isto, ainda não se sabe com certeza. (ANCHIETA, 1933, p. 128-129)

O que mais foi tido como verdadeiro, tanto pelos relatos indígenas quanto por experiências pessoais, foi o tamanho, a ferocidade e alguns atributos de algumas serpentes. Uma descrição dada pelo padre Anchieta resume bem esses três elementos:

> Encontram-se no interior das terras cobras a que os índios denominam *sucuryúba*, de maravilhoso tamanho: vivem quasi sempre nos rios, onde apanham para comer os animais terrestres, que a miúdo os atravessam a nado; saem porém ás vezes para a terra e os acometem nos atalhos, em que costumam correr daqui para ali. Não é fácil acreditar-se na extraordinária corpulencia destas cobras; engolem um veado inteiro e até animais maiores; isto tem sido observado por todos; alguns dos nossos irmãos o viram com espanto, e até um deles vendo uma serpente a nadar no rio, pensou que era um mastro de navio. Dizem que não têm dentes e só se enroscam nos animais, matam-os introduzindo-lhes a cauda pelo ânus, e triturando-os com a boca os devoram inteiros. A este respeito contarei cousas estupendas e não sei se serão criveis; mas,

> tanto os índios, como os Portugueses que passaram muitos anos de sua vida nesta parte do globo, *uno ore* as afirmam. Estas cobras engolem, como disse, certos animais grandes, que os índios chamam *tapiiara*, de que tratarei ao deante; como porém o seu estômago não os pode digerir, caem por terra como mortas, sem poderem mover-se, até que apodreça o ventre juntamente com a comida: então, as aves de rapina rasgam-lhes a barriga e a devoram toda com o seu conteúdo; depois a cobra, disforme, meio devorada, começa a reformar-se, crescem-lhe as carnes, estende-se-lhe por cima a pele, e volta á antiga fôrma (ANCHIETA, 1933, p. 112)

O padre jesuíta resume perfeitamente algumas constantes em textos quinhentistas sobre o Brasil: cobras gigantescas, cobras que matam empalando animais com a cauda e cobras que comem animais tão grandes que acabam apodrecendo, sendo devoradas por aves de rapina para então se regenerarem. É claro que há cobras, de fato, extraordinariamente grandes, a exemplo da Sucuri e da Jibóia. Mas essas constantes na descrição de Anchieta, frequentemente tidas por verdadeiras pelos europeus, talvez revelassem um medo comum a europeus e indígenas e que bem poderia facilitar a aceitação dos relatos destes por aqueles: o medo de ser comido.[91] É bem verdade que serpentes monstruosas, como o basilisco, já eram bem conhecidas no imaginário europeu – bem como o medo de acabar no estômago desses monstros, como nos sugere Marco Polo:

> Aqui encontramos enormes serpentes, que causam terror. São horríveis, de dez passos de comprimento e grossas como um feixe de trigo. A cabeça é enorme e os olhos são do tamanho de dois pães. A boca é tão grande *que poderia engolir um homem*. Os dentes são gigantescos. São tão compridas que causam pavor. (POLO, 1985, p. 148, grifo nosso).

Portanto, também um arcabouço mítico preexistente sobre as cobras parecia facilitar a aceitação dos relatos indígenas. Se nota, por exemplo, certa naturalidade de Fernão Cardim ao descrever uma cobra que possuiria espinhos nas costas: "é muito grande, e grossa, as espinhas são muito peçonhentas, e todos se guardam muito delas." (CARDIM, 2009, p. 95). Seja como for, quando se dava o encontro com esses animais, a reação parecia se caracterizar pela violência. Anthony Knivet descreve o enfrentamento que teve com uma cobra gigante, ocorrido após a informação de que um amigo teria ido a um pântano buscar sapos para alimentação. Tal amigo teria se deparado com a cobra, que "o tinha perseguido aos pulos", ao que Knivet teria sido informado pelos índios de que "era um tipo de cobra que se atirava no fogo". Assim, com um pedaço de madeira e uma tocha, o inglês foi ao encontro do animal:

---

[91] Na verdade, esse temor jamais nos abandonou, ainda que hoje se manifeste através da fantasia cinematográfica. Exemplo disso é série de filmes do gênero terror iniciada por *Anaconda* (1997), produzida pela Sony Pictures, e que ganhou três sequências: *Anacondas: The Hunt for the Blood Orchid* (2004), *Anaconda 3: Offspring* (2008) e *Anacondas: Trail of Blood* (2009).

> Quando cheguei no local indicado por meu amigo, acendi a tocha e me vi tão perto da cobra que, se tentasse, não conseguiria afastá-la. A cobra trazia um enorme sapo na boca mas, assim que viu o fogo, cuspiu o sapo e, eriçando a pele como se fossem as escamas de um grande peixe, e com a boca aberta, tentou me atacar. Assim que abriu a boca eu investi contra ela e dei uma tal paulada em sua cabeça e nos seus dentes que esmaguei o seu crânio. Depois que bati nela, lancei minha tocha para um lado e corri vários metros na outra direção. A cobra fez muito barulho na água mas eu fiquei observando minha tocha para saber se era verdade que ela se lançaria no fogo; não vendo nada disso, voltei e peguei minha tocha de novo. Com muito cuidado, voltei ao local em que tinha investido contra a cobra: vi sua cabeça toda ensangüentada, seus olhos arrebentados e acabei de matá-la. Isso feito, peguei um cipó e amarrei-o no dorso da cobra e arrastei-a para a aldeia, até a cabana onde dormia. (KNIVET, 2008, p. 108)

Apesar de esse evento ter ocorrido no final do século XVI, uma versão holandesa da obra, de 1706, escolheu representar a cena numa das poucas gravuras que apresenta, mantendo vivo esse imaginário sobre as serpentes de maravilhoso tamanho (fig. 33).

Figura 50 - Anthony Knivet enfrenta a serpente (gravura, s. XVIII)

Fonte: Knivet (1706)

* * *

Marco Polo e Jean de Mandeville escreviam para dar a conhecer um mundo que já era conhecido. Mais o último que o primeiro, pintavam o espaço em que transitavam com histórias bíblicas, relatos de outros viajantes, relatos de autoridades clássicas, lendas locais deformadas, frequentemente misturadas ou apropriadas por suas próprias. Mandeville dispunha de um bom

e atento ouvido, capaz de captar boa parte do que já havia sido dito sobre o Oriente. Polo, por sua vez, mais viu do que ouviu, mas teve apenas breves impressões de um mundo vasto e descontrolado, cujas lacunas do olhar tiveram de ser preenchidas pelos ouvidos e pela tradição. O propósito de ambos era deleitar, provocando a imaginação acerca de um mundo sonhado, diversificado e dismórfico. Ambos admitiam uma natureza teofânica, simbólica, mas que, ao mesmo tempo, poderia obedecer às próprias leis.

O historiador Sérgio Buarque de Holanda defende que a inteligência simbólica da natureza não era estranha ao século XVI. Nas singularidades, eram buscadas verdades divinas que estariam escondidas no trivial, o que transcorria de tal maneira que, para os espanhóis, a natureza importava mais pelo que parecia anunciar do que efetivamente apresentava. Com os lusitanos, o processo era outro:

> Se os cronistas lusitanos não fogem à tentação de idealizar o mundo novo e seus aspectos, é raro que destoem suas descrições das aparências do realismo e do naturalismo. Se parecem acolher aqui e ali notícias inverossimeis e fabulosas sobre os segredos do sertão, fazem-no de ordinário com discreta reserva, admitindo até uma possível infidelidade das testemunhas invocadas, mormente se indios da terra. E ainda quando cedem, porventura, ao prestígio dos *loci amoeni* clássicos, tão comumente seguidos nas descrições da época, são levados, talvez insensivelmente, a podá-los das frondosidades fantásticas, geralmente inseparáveis do antigo esquema. (HOLANDA, 2010, p. 353)

De fato, como vimos, foram raros os momentos em que a inteligência simbólica da natureza, de caráter teofânico, foi mobilizada, e, quando foi, logo perdeu força. Se pudéssemos traçar um paralelo com os medievais, o único resquício que poderíamos observar desse simbolismo era o maravilhamento provocado pelos segredos da natureza, frequentemente evocados nas singularidades, que poderiam vez que outra fornecer talismãs ou auxiliar na cura de doenças. Mas esse segredo parecia mais disponível do que nunca para ser desvendado e obedecia a uma lógica interna na natureza. Se Deus criou as singularidades para que os homens as desvendassem, sua interferência acabava aí. Não havia nenhum segredo moral ou edificante, nada que servisse de uma ponte entre o mundo natural e o sobrenatural. Para alguns, a ideia do paraíso, por exemplo, ruiu com as assombrosas imundícies, se associando mais com a fertilidade da terra. Além do mais, quando uma singularidade parecia anunciar alguma revelação divina, como a banana que escondia um crucifixo, sua interpretação era delegada a "contemplativos". Nada nem perto de uma "árvore seca" de Marco Polo ou de uma mantícora, que parecia encarnar o diabo em bestiários. Poder-se-ia dizer que essa visão mais realista da natureza era frequente entre os portugueses, mas aí emerge um problema: dentre os documentos

que analisamos, não parece haver uma gradação entre realistas e sonhadores, ao menos quando o recorte é a origem do cronista. Portugueses, franceses, ingleses e italianos analisados aqui, afinal, detinham certa regularidade nas visões da natureza maravilhosa.

Que maravilhoso é esse, então, dos relatos que analisamos? Para Guillermo Giucci, estaríamos num processo de auge do maravilhoso, mas que sofreria um desgaste no século XVI, marcador da passagem do maravilhoso para o exótico:

> A imagem do remoto espetacular chega ao auge em meados do século XVI na América e será substituída por uma visão européia do Novo Mundo como espaço do exótico. A esse processo de eclipsamento gradual da imagem do maravilhoso longínquo denomino "conquista do maravilhoso". Retardada pela vigência de um contexto social hispânico que premia as ilusões e confere autoridade ao binômio remoto/maravilhas, pela vastidão do inexplorado, pela captura dos tesouros dos impérios asteca e inca, pela mediação dos relatos indígenas e pela determinação tenaz dos viajantes de preservar suas esperanças, é essa conquista que alcança seu máximo esplendor - e chega ao fim - com a exploração e espoliação do quarto continente americano. (GIUCCI, 1992, p. 21)

Refugiando-se no desconhecido, o maravilhoso continua relevante e toca a alma de sujeitos desejosos de dilatar seus conhecimentos do mundo, seja pelo puro anseio de maravilhar-se, seja porque assim aproximavam-se de Deus. Afeta e é afetado pela nova relação do homem com a natureza, que cada vez se torna mais conhecida, mais nomeada, apreensível e com sentido revelado: “Para os cientistas formados nessa tradição, todo o propósito de estudar o mundo natural se resumia em que ‘a Natureza, desde que conhecida, será dominada, gerida e utilizada a serviço da vida humana’”. (THOMAS, 2010, p. 35). Mas uma ciência natural moderna ainda dava seus primeiros passos no século XVI. No geral, os agentes coloniais se admiravam com as novidades da criação divina e pouco ou nada faziam para entender seus mecanismos, o que transcorria mais com os utopianos de Thomas More, que “conquistam as sumas graças do criador e artífice da natureza” quando sondam os segredos do mundo natural. Daí que uma “conquista do maravilhoso”, como propõe Giucci, pode ser um tanto apressada. Se o maravilhoso em seu processo de desgaste deu lugar a outra coisa, se há mesmo alguma superação linear do maravilhoso, nomeado por Giucci de “exotismo”, então melhor seria chamá-lo como o próprio Thevet propôs:  de singularidades. Isto porque elas que mantém, afinal, a raiz da maravilha, qual seja, a raridade, o desejo de conhecer os produtos únicos e misteriosos da natureza e contemplar seu mistério. É o mesmo Thevet que nos traz seu relato para “satisfazer ao leitor, amante das coisas raras e singulares, as quais a natureza não aprouve

distribuir igualmente por todas as partes" (THEVET, 1944, p. 307). Deixemos o exotismo[92] para nós do século XXI, desencantados com uma natureza descoberta e maltratada, desesperados por qualquer coisa que nos faça lembrar do encanto perdido na admiração de suas singularidades.

A construção narrativa de uma natureza maravilhosa do Brasil seiscentista se dá, assim, por uma série de processos de oralidade, assimilação e entrelaçamento cultural. Leva-se em conta a tradição clássica, notadamente com Plínio aparecendo aqui ou acolá, além, é claro, da tradição cristã, mas as novidades apresentadas criam novos parâmetros de maravilhas. As marcas da cultura indígena, por vezes silenciosas, compõem de tal modo boa parte dos relatos da flora e da fauna, que não seria exagero falarmos em uma tradição indígena do maravilhoso americano. Não que os indígenas tivessem essa categoria que chamamos de "maravilhoso", mas a influência de sua cosmogonia pode ser medida de maneira semelhante à da tradição clássica ou judaico-cristã nos relatos de viagens medievais. Sem a influência dos indígenas, afinal, não há dúvidas de que haveria um outro maravilhoso completamente diverso daquele que foi formado no século XVI. Vemos facilmente essa contribuição quando pensamos na "botica da natureza", os remédios ou amuletos extraídos da fauna e da flora:

> Para a mentalidade de muitos dos nossos roceiros de hoje têm aplicação terapêutica ou servem de amuletos praticamente todas as partes do corpo dos animais selvagens que não possam servir para a alimentação ou manufatura de couros: os chifres, os dentes, as unhas, os ossos, os cascos, as couraças, as gorduras... Há indícios de que mais de um desses medicamentos já seriam utilizados pelo gentio antes de qualquer contato com os adventícios. Mas são dignos de interesse, por outro lado, os processos de racionalização e assimilação a que o europeu sujeitou muitos de tais elementos, dando-lhes novos significados e novo encadeamento lógico, mais em harmonia com seus sentimentos e seus padrões de conduta tradicionais. (HOLANDA, 2017, p. 97)

Por fim, esse maravilhoso da natureza é também um marcador de alteridade. Acerca da obra de Jean de Léry, Michel de Certeau atenta para as marcas textuais que apresentam um "corte" entre o "aqui" e o "lá", onde a descrição da fauna acaba seguindo esse esquema:

> Nesse quadro, a imagem do dessemelhante é, ou um desvio com relação ao que se vê "de cá", ou principalmente a combinação de formas ocidentais que teriam sido cortadas e cujos fragmentos estariam associados de maneira insólita. [...] Os seres selvagens repetem em si mesmos a cisão que partilha o universo. Seu quadro segue uma ordem cosmológica tradicional, e serve de arcabouço ao exposto, mas é um

[92] A categoria de exótico é estranha aos séculos XVI e XVII. O termo não aparece em nenhum momento nas fontes analisadas neste trabalho, e, na verdade, só viria aparecer em um dicionário de língua portuguesa no século XVIII, conforme consultado na base de dados *Corpus Lexicográfico do Português*, do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro (CORPUS, [2006])

> quadro semeado de inumeráveis espelhos quebrados nos quais se reflete a mesma fratura (metade isto, metade aquilo). (CERTEAU, 2020, p. 236-237)

Nesse sentido, os animais espantosos e/ou monstruosos que possuem, como vimos, atributos físicos que formam uma composição entre partes conhecidas pelos europeus, maravilham justamente por assinalar esse corte, essa cisão entre o que se conhece e o que se está conhecendo. O mundo colonial toma posse dessa diferença, para lembrarmos de Sthepen Greenblatt, e produz maravilhas tão originais como o ipupiara. A estranheza da natureza na América portuguesa irá, enfim, ser reduzida ao mesmo, apresentando uma exterioridade que irá diferir, portanto, da interioridade do homem:

> Essa operação será repetida, centenas de vezes, pelos trabalhos de etnologia. Em Léry se manifesta na apresentação do mundo selvagem através de uma partilha entre a Natureza – cuja estranheza é exterioridade e a sociedade civil – na qual é legível uma verdade do homem. O corte *ici/là-bas* se transforma numa divisão natureza/cultura. Finalmente, é a natureza que é o outro, enquanto o homem é o mesmo. Ver-se-á, aliás, que essa metamorfose, produto do deslocamento operado pelo texto, faz da "natureza" a região onde se exprimem a experiência *estética ou religiosa*, a admiração e a prece de Léry, enquanto o espaço social é o lugar onde se desenvolve uma *ética*, através de um constante paralelo entre a festa e o trabalho. (CERTEAU, 2000, p. 238)

A natureza do Brasil, enfim, foi um dos mais vigorosos componentes do maravilhoso do seiscentos, se é que algum dia deixou de perder seu vigor entre aqueles que ainda são capazes de contemplar seus encantos.

# 4 CONCLUSÃO

Enfim, chegamos ao momento de avaliar a composição do quadro do maravilhoso no contexto da América portuguesa do seiscentos, reunindo e unificando as diversas questões centrais que abordamos ao longo da pesquisa. Nos será útil, assim, retomarmos os objetivos da introdução.

Ao identificar as diversas manifestações do maravilhoso nos terrenos do "natural" e do "sobrenatural", fomos capazes de perceber seus temas privilegiados e as tradições que o compuseram. Como, então, o maravilhoso se apresentava nos relatos europeus? Em primeiro lugar, já não estamos mais diante de "livros de maravilhas", como aqueles de Marco Polo e Jean de Mandeville. Nem mesmo aqueles de maior apelo ao maravilhoso, como *As incríveis aventuras*... de Antonhy Knivet ou as *Singularidades*... de André Thevet, podem se comparar ao dos viajantes medievais. A maior diferença reside na concretude de suas referências. Polo e Mandeville se movem sob um terreno extremamente instável e impreciso, escondem bem mais, ao que nos parece, as diferenças entre o "eu vi" e "eu ouvi", as referências ao maravilhoso são mais constantes e descrevem um Oriente já conhecido pelos europeus diante de toda uma tradição clássica/latina e cristã. Vivem e fomentam, de fato, aquele horizonte onírico do Ocidente medieval que falou Jacques Le Goff. No caso da América portuguesa, o terreno é novo e tudo parece levar ao que Greenblatt chamou de uma "possessão". Os interesses econômicos coloniais obrigam a um realismo mais evidente, e a presença de inúmeros agentes coloniais contribuiu para que, sempre que mentirosos apareçam, apareçam também alguém para desmenti-los. O maravilhoso, enfim, deixou de ser o protagonista dos relatos e aceitou um papel mais modesto, aparecendo com frequência menor que nos relatos medievais.

A posse (ou ocupação) da terra, contudo, se deu gradativamente, e em grande medida precisou da contribuição do maravilhoso. No Brasil, como em toda a América, não havia nenhum Preste João, nenhum cristão nestoriano ou relato bíblico que poderia estabelecer uma relação de identificação ou afinidade com a terra. Foi preciso, e rápido, inundar o terreno com imagens cristãs, buscar antigas marcas do sagrado e, sobretudo, produzir novas. Viu-se o paraíso, encontrou-se São Tomé, produziram-se milagres. O demônio ajudou no que pôde: encaixou tudo o que era irreconciliável na categoria do diabólico. Os jesuítas, nesse aspecto,

foram os grandes responsáveis pela fabricação do maravilhoso cristão num contexto inexplorado e desconhecido.

Nesse inexplorado terreno, houve, porém, certos elementos conhecidos para além da tradição cristã. Os antropófagos e selvagens não eram novidades para os europeus, e os viajantes, navegadores e expedicionário logo se depararam com cinocéfalos, acéfalos e gigantes. Diante do que lhe diziam os indígenas aliados, havia inclusive amazonas! Nesses aspectos, o maravilhoso emergiu do entrelaçamento original entre a tradição clássica/latina e indígena. As crenças destes, bem como seus costumes e culturas, se fazem presentes na constituição do maravilhoso e agiram na elaboração de um imaginário. Daí que seria um equívoco falarmos em simples continuidades de uma tradição prévia. Apesar do senso de superioridade dos europeus, estavam eles encantados com o que os indígenas lhes diziam.

Isso foi mais evidente ainda quando se trata de um maravilhoso sobre a natureza. Com exceção do mito do paraíso, nada havia preparado a Europa para a exuberante coleção de criaturas que se apresentavam. Nunca antes se viu animais tão horríveis e belos. Tudo pareceu se intensificar: as cobras eram mais peçonhentas e os pássaros muito mais belos. Alguns animais, de tão inacreditáveis, eram difíceis de se descrever. A preguiça, com sua cara de criança e seu estranho comportamento, se tornou afamada na Europa e ganhou muitas representações iconográficas. Os relatos indígenas sobre as plantas e os animais, inclusive, e especialmente, os monstruosos, compuseram vigorosamente esse imaginário. Aqui, mais do que em outros casos, há a inaudita tradição indígena do maravilhoso, de tal modo que o maravilhoso antigo e cristão tornam-se figurantes.

O que há de específico e particular nesse maravilhoso sobre o Brasil do quinhentos? O que o compôs? Há, é claro, as tradições antigas e medievais do maravilhoso, mais presentes entre os europeus que nunca pisaram no Brasil e que imaginavam como seriam os cinocéfalos, as amazonas e os homens peludos. Mas, a rigor, elas foram raras para aqueles que aqui estiveram. O maravilhoso na América portuguesa do quinhentos é o entrelaçamento mítico entre as tradições anitigas, medievais e indígenas do maravilhoso,[93] cada qual tendo um peso diverso, a variar pelo cronista e pelos temas elencados. Daí que é difícil falarmos simplesmente de uma continuidade medieval desse imaginário. *Grosso modo*, o que continuou se modificou,

[93] Reiteramos aqui, uma vez mais, que os indígenas não possuíam essa categoria de “maravilhoso”. Falamos em tradição indígena do maravilhoso como um dado externo a sua cultura, ainda que por ela constituído.

deixou de ser medieval. As amazonas não são mais aquelas de Heródoto ou Mandeville: são amazonas indígenas! Thevet é claro a esse respeito, quando distingue as amazonas indígenas das demais. São Tomé teria "se criado" sobre a terra se não tivesse tido o crédito dos indígenas? Não foram eles, aliás, que apresentaram as pegadas de *Zumé* aos europeus? Como poderia ser uma continuidade medieval o Ipupiara, monstro marinho de Gandavo, cuja presença foi notada primeiro por uma indígena que dizia ser o "demônio das águas"? E aqueles outros monstros marinhos de Gabriel Soares de Sousa, que atacam especialmente os indígenas e são por eles descritos?

Mas com era possível que esse maravilhoso se apresentasse nas fontes? Em primeiro lugar, para lembrarmos de Laura de Mello e Souza, "o maravilhoso estaria fadado a ocupar sempre as fímbrias do mundo conhecido pelo Ocidentais: o mundo colonial americano seria, pois, a sua última fronteira." (SOUZA, 2009, p. 40-41). Sua constatação parece estar correta, ainda que alguém poderia se perguntar se, de fato, o mundo colonial americano foi uma última fronteira. O maravilhoso, afinal, é um estímulo da imaginação diante do desconhecido, daquilo de que se tem pouca ou nenhuma compreensão. Nós temos nosso próprio maravilhoso, ainda que talvez seja preferível falar em termos estranhos como "ufologia" ou "criptozoologia". Enfim, o sonho diante do desconhecido também põe em questão a credulidade dos agentes coloniais e demais europeus em acreditar ou não nas fábulas. Percebemos que alguns "mentiam" sobre o que viam e outros os desmentiam. Vimos que alguns acreditavam no que diziam os viajantes, enquanto outros eram mais céticos. No Renascimento – época de contrários, para lembrarmos de Delumeau (2018) – a credulidade convivia com a incredulidade. Reside aí o que talvez seja uma diferença mais acentuada com o mundo medieval, que parecia ter dificuldades em distinguir o "eu ouvi" do "eu vi" – o que também é perceptível em alguns momentos em nossas fontes, que, por vezes, não declaram a origem de certas informações:

> Ao contrário dos homens do Renascimento, os homens da Idade Média não sabem olhar, mas estão sempre prestes a escutar e a acreditar em tudo o que se diz a eles. Ora, no curso de suas viagens, eles se embebedam com narrativas maravilhosas e, sem dúvidas, acreditam ter visto o que aprenderam no lugar, mas somente por ouvir-dizer. Alimentados desde o início, principalmente por lendas que tomam como sendo verdades, eles trazem consigo as suas miragens e, com sua imaginação crédula, materializam os seus sonhos em cenários que os desenraízam o suficiente, para que, mais ainda do que nas suas terras, eles sejam estes sonhadores acordados, que foram os homens da Idade Média. (LE GOFF, 2014, p. 361)

Isso não significou, é claro, que a demanda pelo maravilhoso tenha se esvanecido, pelo contrário. Ficou claro em diversos momentos como muitas de nossas fontes pareceram investir

no maravilhoso para melhor vender seus escritos e “encher os olhos” dos europeus. Além dos escritos, a iconografia é um caso bastante evidente disso, oportunizando que se veja com os próprios olhos o que na Idade Média era reservado aos pouquíssimos que poderiam pagar por um livro ilustrado. O maravilhoso foi também uma fonte de recursos para aqueles que se aventuraram na América, mas também para os editores que ganhavam em cima desses aventureiros. Há, contudo, um “maravilhoso gratuito”, notadamente aquele que circulava no boca-a-boca, e que fez Léry e Thevet investirem contra os mentirosos que falavam dos homens peludos.

O maravilhoso ocupou um importante lugar no processo colonizatório. Foi o recurso ao maravilhoso, afinal, que seduziu e convidou os lusitanos e outros europeus a colonizar e evangelizar aquela terra quase paradisíaca, onde plantando tudo se dá. Proporcionou aos jesuítas o estabelecimento de estratégias para a evangelização dos indígenas, utilizando-se de São Tomé, de milagres e mesmo do diabo para seus fins. Mobilizou expedições em busca de tesouros míticos, deixou em aberto a possibilidade de riquezas e reforçou o horror pelos homens selvagens que precisavam ser combatidos. Foi de enorme importância para a “possessão” dos recursos da terra, instigando o homem à compreensão dos mistérios da criação contidos na maravilhosa fauna e da flora. E, é claro, produziu um imaginário europeu sobre o Brasil**.** A julgar pelos livros de maior circulação no século XVI (FRANÇA, 2012), isto é, de Américo Vespúcio, Antonio Pigafetta, André Thevet, Jean de Léry e Hans Staden, há, em primeiro lugar, um Brasil que se relaciona com os selvagens canibais. Esse é o tema mais frequente e que mais ocupou espaço. A descrição antropofágica, a associação com os selvagens medievais e com o demônio. Mas esse imaginário também foi capaz de produzir uma etnografia que dilatou a compreensão dos europeus sobre eles mesmos e sobre os outros. É nesse sentido que se situam obras como a *Utopia* de Thomas More e os *Ensaios* de Michel de Montaigne. Há também um imaginário do encanto pela natureza, associando o próprio nome da terra com seus papagaios. Os frutos indescritíveis e as criaturas disformes, que tomaram os museus de maravilhas do final do século e durante o XVII, também fazem parte desse encanto.

Com relação às descrições de maravilhas por sujeitos de “nacionalidades” distinas, diante de tudo o que foi visto, não temos outra alternativa senão propor uma revisão da historiografia clássica, notadamente o pressuposto “realismo pedestre” próprio dos lusitanos, conforme conclusão de Sérgio Buarque de Holanda. Portugueses, espanhóis, ingleses, alemães e franceses não parecem diferir substancialmente em sua capacidade de se maravilhar,

tampouco de acreditar no maravilhoso. A diferença entre crédulos e incrédulos se liga antes às particularidades pessoais do cronista, dos propósitos de seus escritos e do contexto em que foram produzidos.

No início do século, o francês Paulmier de Gonneville legou um escrito tão realista quanto o do português Pero Vaz de Caminha. A similaridade de ambos obviamente não está em seu local de nascimento, mas na função pragmática de seus relatos. Ora, no Brasil do século XVI não há qualquer relato de viagem escrito por um português. Não há um único "Jean de Léry lusitano", algum português que viajou à terra e descreveu livremente suas impressões sobre a fauna, flora e "gentio". Nenhum que tenha descrito aventuras que fossem elas mesmas maravilhosas, como a de Hans Staden ou Antonhy Knivet. Não há nenhum "*bestseller*" sobre a colônia, nenhum autor de grande circulação. Não existe qualquer *Relação*, como aquela de Gaspar de Carvajal, descrevendo expedições no sertão em busca de tesouros imaginários – se um lusitano que acompanhou Gabriel Soares de Sousa em sua malgrada expedição em busca da Alagoa grande decidisse descrever a aventura, como seria? Os portugueses não dispuseram de nenhum "conquistador", ninguém que poderia reavivar a memória dos romances de cavalaria com seus feitos. Não existiu nenhum escrito de um navegador que abordasse sua notável epopeia em busca de terras insólitas, como foi o caso de Américo Vespúcio, ou de um tripulante desejoso de descrever seu périplo, como Antonio Pigafetta.

Há, antes, cartas como a de Caminha, destinada a informar ao rei. *Cartas* jesuíticas que buscavam informar aos irmãos da Companhia sobre suas missões. Há *tratados*,[94] como o de Gabriel Soares de Sousa, destinado à nobreza para a obtenção de mercês, e o do jesuíta Fernão Cardim, caso raro em que foi publicado por acidente na Inglaterra.[95] Há uma *História*,

[94] Fernanda Trindade Luciani (2010, p. 19) explica que "a forma literária definida na época como 'tratado' correspondia a uma dissertação, lançada em papel, a respeito de um determinado assunto." Tratados eram importantes porque informavam sobre aspectos da terra que poderiam ser considerados estratégicos pela coroa portuguesa.

[95] A respeito da obra de Cardim, aliás, é interessante apontar os fundamentos de sua estrutura: "Da sua preparação cultural conhecemos pouco, mas o estudo dos seus textos permitem-nos sentir a influência de alguns teólogos e filósofos, como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, além, evidentemente, da grande marca das Epistolas e dos Evangelhos. Como um homem culto da época, Cardim tinha uma formação privilegiada, e como um humanista quinhentista era conhecedor dos autores clássicos. Plínio devia mesmo constar das suas leituras, pois aparecem várias vezes termos que fazem a relação entre a obra clássica *Naturalis Historiae Libri* e a obra cardiniana. Relevante é ainda a influência das *Etimologias* de Santo Isidoro de Sevilha. A própria organização dos assuntos ao longo dos seus textos incluídos nos Tratados da terra e da gente do Brasil mostra a preocupação em apresentá-los divididos, no caso dos animais não voadores quadrúpedes, em selvagens, domésticos e exóticos, além do volucrário, dedicado às aves, o ictuário, dedicado aos peixes e, por fim, o ofidário, para os répteis. Era o modelo seguido pelos bestiários dos escritores antigos, a par do herbário e do lapidário." (AZEVEDO, 2009, p. 15-16).

como a de Gandavo, que tentou emplacar sua obra, mas logo foi retirada de circulação pela censura – exemplo bastante significativo. Na verdade, antes de Gandavo, Portugal não dispunha de uma publicação sequer sobre o Brasil, passado quase um século da chegada de Cabral. Jean França (2012) chega mesmo a dizer que os escritos portugueses quase nada contribuíram para a construção do Brasil no pensamento europeu. Enfim, em termos de produção textual e imagética sobre a colônia, a política de sigilo, o relativo desinteresse que os portugueses tinham com a colônia, bem como a natureza pragmática e informativa das obras, deixou pouco espaço ao maravilhoso:

> Tamanho 'laconismo' lusitano acerca do Brasil, uma constante durante o primeiro século que se seguiu à viagem de Cabral, não abrandou com o tempo, ao contrário, ao longo do seiscentos e do setecentos, Portugal notabilizou-se muito mais pelo que deixou de publicar e traduzir sobre suas possessões americanas do que pelas contribuições que deu ao lento processo de construção do Brasil pelo Velho Mundo. Os lusitanos, durante tão extenso período, não publicaram uma única narrativa sobre o país que tenha ultrapassado os limites do pequeno reino e conquistado o público europeu – público, como vimos, ávido por escritos do gênero. Das grandes coleções de viagem, nenhuma saiu das prensas portuguesas ou ganhou uma tradução na língua de Camões. Nem mesmo a vasta correspondência jesuíta produzida nos trópicos conheceu edições em língua portuguesa; as poucas cartas que caíram no conhecimento do público europeu foram publicadas em algumas das muitas coletâneas de cartas jesuíticas ou de relatos de viagem publicadas na Itália, na França, na Inglaterra, na Alemanha e, em muito menor escala, na Espanha. (FRANÇA, 2012, p. 96)

Que espaço, então, teria o maravilhoso em leitores que não o demandaram? Os leitores que estariam interessados em saber das maravilhas não eram os destinatários da maioria das fontes portuguesas que analisamos. Havia, antes, uma demanda estratégia por informações sobre a terra, tanto pelos jesuítas quanto pela coroa, uma demanda que obrigava ao realismo. Mas, mesmo numa situação como essa, com tão pouco espaço para a difusão de um imaginário maravilhoso, não é possível falarmos de um esvaziamento da fábula, tampouco de um "realismo pedestre" ou uma "atenuação plausível". Ao descrever para seus irmãos da Companhia sobre a fauna do Brasil, o padre José de Anchieta, a respeito dos primatas, afirma que "Contam-se deles coisas maravilhosas, que omito por incríveis." (1933, p. 120). Essa omissão teria ocorrido num relato de viagem? A carta de Anchieta, devemos lembrar, não tinha como propósito "satisfazer ao leitor, amante das coisas raras e singulares, as quais a natureza não aprouve distribuir igualmente por todas as partes." (THEVET, 1944, p. 307). E, mesmo assim, o maravilhoso acaba aparecendo em Anchieta através das fendas que o estilo de seu texto possuía, assim como ocorreu com os demais lusitanos. Enfim, poderíamos enumerar muitos exemplos, espalhados por toda esta dissertação. É significativo, contudo, ficarmos em apenas mais um. A obra de Gandavo, publicada por pouco tempo, trazia apenas duas gravuras: uma sobre indígenas

capturando um contrário, apresentada no capítulo *Da morte que dam aos cativos & crueldades que usam com elles.* A outra, do ipupiara, que, como vimos, ganhou o capítulo *Do monstro marinho que se matou na capitania de Sam Vicente no anno de 1564*. Gandavo e seu editor certamente sabiam do apelo que o maravilhoso exercia junto ao restrito público leitor na metrópole.

Para colocar fim à questão, o pressuposto do realismo português em contraposição à propensão espanhola para fabulação não parece se ajustar bem à historiografia recente. Jorge Cañizares-Esguerra aponta no artigo *Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer?* um histórico de estudiosos que tratam os ibéricos, e, em especial, os espanhóis, como adversos ao pensamento científico e ao empirismo:

> The oversight is unfortunate for it has blinded scholars to the fact that the Iberians first created a culture of empirical, experimental, and utilitarian knowledge-gathering of massive proportions that did not get its cues from the classics or the learned, but from merchants, enterprising settlers, and bureaucrats. The Portuguese and the Spanish conadently saw themselves as the first "moderns," superseding the ancients. (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2004, p. 86)

É possível que Sérgio Buarque de Holanda quisesse encontrar algo que afastasse os portugueses dos espanhóis de modo a encontrar alguma virtude na formação do Brasil. De qualquer modo, não é necessário dizer que o autor continua uma referência essencial para os estudos do maravilhoso no contexto colonial.

Sobre se haveria alguma distinção nas descrições do maravilhoso por grupos sociais distintos, parece que a mais clara se dá entre jesuítas e demais agentes coloniais, já que, como era de se esperar, os primeiros mobilizam a tradição cristã do maravilhoso com muito mais frequência que os segundos. Mas o que parece importar mais é, novamente, a natureza dos escritos. Gaspar de Carvajal foi um dominicano, Jean de Léry um pastor e Fernão Cardim um jesuíta. Deus e o diabo aparecem em seus escritos com alguma frequência, mas não parece dominar a cena, como ocorre nas cartas. Os "laicos", por sua vez, parecem acionar com mais frequência uma tradição clássica/latina e indígena do maravilhoso.

Por fim, a contribuição do maravilhoso na construção do Outro americano foi um componente essencial da colonização e da "posse" que fala Stephen Greenblatt. Vimos que a tradição cristã do maravilhoso atuou vigorosamente no sentido de assimilar a terra e os indígenas em esquemas prévios, mas, também, a tradição clássica/latina – subordinada ela mesma à tradição cristã – que oportunizou o encontro de monstros e amazonas. As

consequências desse processo são de longuíssima duração. Ainda hoje, afinal, é comum no imaginário popular a consideração de que indígenas são seres um tanto exóticos, de cultura imutável e isolada. Com a natureza, o esquema de assimilação foi mais complicado. Alguns bichos "monstruosos", como a preguiça e o tamanduá, resistiram enquanto puderam, sendo, para lembrarmos de Certeau, marcadores da diferença, notadamente quando se tinha dificuldade em descrevê-los em esquemas prévios. Contudo, com o tempo foram parar nos museus de maravilhas. A contribuição indígena, além do mais, se fez muito presente entre os colonos.

* * *

Quando Jean de Léry afirmou ter visto "coisas tão prodigiosas quanto tantas outras tidas por impossíveis", acabou resumindo todo o processo de maravilhamento relacionado ao Brasil do quinhentos. Apesar da crítica às antigas *auctoritas*, os europeus jamais deixaram de sonhar. Munidos da tradição clássica/latina e cristã do maravilhoso, tiveram de exercitar a imaginação com uma nova tradição que se apresentava, forjada pela contribuição indígena. Esse novo mundo encantado, contudo, ganhou novos territórios com a adição, nos séculos seguintes, da contribuição africana. Novos sonhos, novos espantos, novas maravilhas. De que modo os séculos XVII e XVIII vivenciaram o maravilhoso? A tradição clássica/latina teria se desvanecido? Quem se maravilhou e com o que? Persistiu esse sistema que chamamos "maravilhoso"? Para onde foram os sonhos, os espantos e os olhares maravilhados? São questões para outro momento.

# REFERÊNCIAS

ADAMS. Percy G. **Travel literature and the evolution of the novel**. Lexington: The University Press of Kentucky, 1983.

ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**: inferno. Tradução: Xavier Pinheiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

ALVIM, Davis M.; COSTA, Ricardo. Anchieta e as metamorfoses do imaginário medieval na América portuguesa. **Revista Ágora**, Vitória, n. 1, p. 1-19, 2005.

ANCHIETA, Joseph de. Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre Joseph de Anchieta, S. J. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1933.

ANDRADE, Rafael Augusto Castells de. VIII EHA - Encontro de História Da Arte, 2012. **Desvendando as sombras do Inferno**: Uma breve leitura da pintura exposta no Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa. 2012. 11 p. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/eha/atas/2012/Rafael%20Augusto.pdf. Acesso em: 20 mar. 2021.

AZEVEDO, Ana Maria de. Introdução. In: CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. São Paulo: Hedra, 2009.

BACCEGA, Marcus. América das Mirabilia: uma idade média ressignificada. **Outros Tempos**, v. 5, n. 5, p. 126-147, jun. 2008.

BARTLETT, Robert. **The natural and the supernatural in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008

BASCHET, Jérôme. Diabo. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (Orgs.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**: volume 1. São Paulo: UNESP, 2017. p. 358-372.

BERLIOZ, Jacques. Flagelos. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (Orgs.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**: volume 1. São Paulo: UNESP, 2017. p. 512-528.

BIBLE moralisée. Paris: [*s.n.*], 1225-1249. Disponível em: https://search.onb.ac.at/primo-explore/fulldisplay?docid=ONB_alma21313145740003338&context=L&vid=ONB&tab=default_tab&lang=de_DE. Acesso em: 02 julho 2021

BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017. *E-book* acessado no Kindle.

BIBLIOTECA DIGITAL MUNDIAL. **Um mapa-múndi conforme o método tradicional de Ptolomeu e corrigido com outras terras de Américo Vespúcio**. 2017. Disponível em: https://www.wdl.org/pt/item/369/. Acesso em: 16 maio 2021.

BIBLIOTECA NACIONAL DIGITAL. **Terra Brasilis**. Disponível em: https://bndigital.bn.gov.br/dossies/biblioteca-virtual-da-cartografia-historica-do-seculo-xvi-ao-xviii/artigos/terra-brasilis/. Acesso em: 16 maio 2021.

BLASQUEZ, Antonio. Summa de algumas cousas que iam em a náo que se perdeu do bispo pera o nosso padre Ignacio. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al*. **Cartas Avulsas, 1550-1568**: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988a. p. 194-204.

BLASQUEZ, Antonio. Carta que o irmão Antonio Blasquez escreveu da Bahia do Salvador, das partes do Brasil, o anno de 1558, a nosso Padre Geral. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* **Cartas Avulsas, 1550-1568**: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988b. p. 205-219.

BLOCH, March. **A sociedade feudal**. São Paulo: EDIPRO, 2016.

BRANDENBURGER, Clemente. A nova gazeta do Brasil (New zeutungauszpresillandt) - 1515. Santos: Livraria Edanee, 1922.

BRACHT, Fabiano; SANTOS, Christian Fausto Moraes dos. A disseminação e uso de plantas do novo mundo no século XVI: a difusão de elementos da flora americana a partir da expansão marítima européia. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011

BOCCACCIO, Giovanni. **O Decamerão**. vol. 1. Tradução: Raul de Polillo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

BURKE, Peter. **Uma história social do conhecimento I**: de Gutenberg a Diderot. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BUSANELLO, Márcia R. **O maravilhoso no relato de Marco Polo**. Tese (doutorado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

CAMENIETZKI, C.; ZERON C. Quem Conta um Conto Aumenta um Ponto: o mito do Ipupiara, a natureza americana e as narrativas da colonização do Brasil. **Revista de Indias**, vol. LX, núm. 218, p. 111-134, 2000.

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.

CARREIRA, Lígia; SANTOS, Christian Fausto Moraes dos. Mezinhas, triagas e garrafadas: pequena reflexão histórica acerca da saúde e do cuidar no Brasil. **Revista Ciências da Saúde**, Maringá, v. 1, n. 2, p. 43-51, 2001.

CARVAJAL, Gaspar de. Relação que escreveu Frei Gaspar Carvajal. In: CARVAJAL, Gaspar de; ROJAS, Alonso de; ACUÑA, Cristobal de. **Descobrimentos do Rio das Amazonas**. Traduzidos e anotados por C. de Melo-Leitão. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Global, 2012.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história. Rio de Janeiro**: Editora Forense, 2000.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj A. **Imagens de Canibais e Selvagens do Novo Mundo**: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV - XVII). Campinas: Editora da Unicamp, 2017.

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

CORBIN, Alain. **O território do vazio**: a praia e o imaginário ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CORDIVIOLA, Alfredo. Um catálogo americano: a coleção de Ramusio. **Caligrama**, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 129-144, 2021.

CORPUS Lexicográfico do Português. **Textos lexicográficos**. [*S. l.*]: [2006]. Disponível em: http://clp.dlc.ua.pt/Corpus.aspx. Acesso em: 16 jul. 2021.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DARNTON, Robert. História da leitura. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da História**: novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 2011. pp. 203-243.

DASTON, Lorraine; PARK, Katharine. **Wonders and the Order of Nature (1150-1750)**. New York: Zone Books, 1998.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. 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. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2009.

DRÉGE, Jean-Pierre. **Marco Polo e a rota da seda**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

DRYANDER, Johann. Prefácio da edição original. In: **Duas Viagens ao Brasil**: primeiros registros sobre o Brasil. Porto Alegre: L&PM, 2019.

ECO, Umberto. **História das terras e lugares lendários**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

ECO, Umberto. **On ugliness**. New York: Rizzoli New York, 2018.

ERASMO, Desidério. **Elogio da Loucura**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2019.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **A Construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII**: antologia de textos (1591-1808). Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Unesp, 2012.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. Introdução. In: MANDEVILLE, Jean de. **Viagens de Jean de Mandeville**. Bauru: EDUSC, 2007. pp. 13-29.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. Circulação e Fixidez de Ideias sobre o Oriente no Final da Idade Média. In: MOURA, Denise Aparecida Soares de; CARVALHO, Margarida Maria de (Orgs.). **Consumo e Abastecimento na História**. São Paulo: Alameda, 2011. p. 357-384.

FRANCO, Stella Maris Scatena. Relatos de viagem: reflexões sobre seu uso como fonte documental. In: JUNQUEIRA, Mary Anne; FRANCO, Stella Maris Scatena (orgs.). **Cadernos de Seminários de Pesquisa**. São Paulo: Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo; Humanitas, 2011, v.2. p. 62-86

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Raízes medievais do Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n.78, p. 80-104, jun/ago. 2008.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. A construção de uma utopia: o império de Preste João. In: FRANCO JÚNIOR, H. **A Eva barbada**: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010.

FRAZER, William. **A copy of the large Planisphere, or Mappa Mondo, compiled and drawn in the year 1459, by Frà Mauro, a monk of the order of Camaldoli, and preserved in the monastery of S. Michele di Murano, near Venice.** 1804. Disponível em: http://explore.bl.uk/BLVU1:LSCOP-ALL:BLL01004976833. Acesso em: 30 junho 2021. Reprodução do mapa original.

FRIES, Lorenz. **Carta Marina Navigatoria Portugalien Navigationes: atque tocius cogniti orbis terrae marisque formae naturam situm et terminos noviter recognitos et ab antiquorum traditione differentes hec generaliter monstrat**. Munique: [*s.n.*], 1530. Disponível em: https://www.raremaps.com/gallery/detail/65128/carta-marina-navigatoria-portugalien-navigationes-atque-toc-fries. Acesso em: 10 jul. 2021. Versão fac-símile do mapa de 1525.

FLECK, Eliane Cristina D. Em memória de São Tomé: pegadas e promessas a serviço da conversão do gentio (séculos XVI e XVII). **Estudos Ibero-Americanos**, PUCRS, v. 36, n. 1, p. 67-68, jan./jun. 2010.

FOSSIER, Robert. **As pessoas da Idade Média**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

GANDAVO, Pêro de Magalhães. **Historia da prouincia sãcta Cruz a que vulgarmête chamamos Brasil / feita por Pero de Magalhães de Gandauo...** Lisboa: officina de Antonio Gonsaluez, 1576. Disponível em: https://purl.pt/121/3/#/68. Acesso em: 15 jul. 2021.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **História da Província Santa** Cruz. São Paulo: Hedra, 2008a.

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

GARCÍA, Pedro Martínez. **El cara a cara con el otro**: la vision 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.

GASPAR, Joaquim Alves. **Planisfério de Cantino**: um mapa para o mundo (quase) inteiro. 2018. Disponível em: https://www.publico.pt/2018/08/27/ciencia/ensaio/planisferio-de-cantino-um-mapa-para-o-mundo-quase-inteiro-1841841. Acesso em: 16 maio 2021.

GIMENEZ, José Carlos. A presença do imaginário medieval no Brasil colonial: descrições dos viajantes. **Acta Scientiarum**. Maringá, v. 23, p. 207-213, 2001.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GINZBURG, Carlo. **História noturna.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

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

GLACKEN, Clarence J. **Traces on the Rhodian Shore**: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century. Los Angeles: University of California Press, 1976.

GONÇALVES, Rafael Afonso. **Animais e homens de um Oriente distante (Séculos XII – XIV).** Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista. Franca, 2016.

GONNEVILLE, BinotPaulmier de. Relação da viagem do capitão de Gonneville às novas terras das índias. In: PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Vinte luas**: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas**: o deslumbramento do Novo Mundo. São Paulo: Edusp, 1996.

GREENLEE, John Wyatt. **The Book and the Map**. [*S. l.*]: John Wyatt Greenlee, c2020. Mapa adaptado de Hereford, do ano de 1285-1300, por Greenlee. Disponível em: https://historiacartarum.org/john-mandeville-and-the-hereford-map-2/what-are-you/. Acesso em: 20 mar. 2021.

GREGORY, Tullio. Natureza. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (Orgs.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**: volume 2. São Paulo: UNESP, 2017.

GUTIÉRREZ, Diego, **Americae sive qvartae orbis partis nova et exactissima descriptio**. Antuérpia: [*s.n.*], 1562. Disponível em: https://www.loc.gov/resource/g3290.ct000342/. Acesso em: 15 jul. 2021.

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

HERÓDOTO. **História**, volume I. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

HAMPEL FINE ART AUCTIONS MUNICH. **Erschaffung Adams Im Paradies**. Disponível em: https://www.hampel-auctions.com/a/Jan-Brueghel-der-Juengere-1601.html?a=77&s=160&id=77270&q=Jan%20brueghel. Acesso em: 16 maio 2021

HILBERT, K. A descoberta a partir da "Nova Gazeta da Terra do Brasil". **Estudos Ibero-Americanos**, v. 26, p. 39-56, 31 dez. 2000.

HILBERT, Peter Paul. **O rio mar**: Francisco de Orellana e o Rio das Amazonas. Curitiba: CRV, 2020.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

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

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Botica da natureza. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. Companhia das Letras, 2017. p. 90-109.

HONDIUS, Jodocus. **Nieuwe caerte van het Wonderbaer ende Gondrjcke Landt Guiana**. Amsterdam: Jodocus Hondius execudit, 1598. Disponível em: http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.html. Acesso em: 14 jul. 2021.

HOY, Robert Le; GORD, Jean du. **C'est la deduction du sumptueuxordreplaisantz spectacles et magnifiques theatres dresses: et exhibes par les citoiens de Rouen villeMetropolitaine du pays de Normandie, a la sacreeMaiesté du Treschristian Roy de France**. Rouen: Robert leHoy, 1551. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/view/?45000030316&bbm/7715#page/86/mode/2up. Acesso em: 20 mar. 2021.

HUE, Sheila Moura. **Primeiras cartas do Brasil [1551-1555]**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2006.

JUNQUEIRA, Mary Anne. Elementos para uma discussão metodológica dos relatos de viagem como fonte para o historiador. In: JUNQUEIRA, Mary Anne; FRANCO, Stella Maris Scatena (orgs.). **Cadernos de Seminários de Pesquisa**. São Paulo: Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo; Humanitas, 2011, v.2. p. 44-61.

KAPPLER, Claude. **Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

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

KESSELRING, Thomas. O conceito de natureza na história do pensamento ocidental. **Episteme**. Porto Alegre, n. 11, p. 153-172, jul/dez. 2000.

KNIVET, Anthony. **Aanmerklyke reys, en verwonderlijk-seldsame voorvallen op de selve ... gedaan uyt Engelland na de Zuyd-zee met Thomas Candish, anno 1591 en de Zuyd-zee met Thomas Candish, anno 1591 en de volgende jaren / van Antony Knivet**. Leyden: by Pieter Vander Aa, Boekverkoper, 1706. Disponível em: https://nla.gov.au/nla.obj-62659851/view?partId=nla.obj-62742569#page/n49/mode/1up. Acesso em: 16 jul. 2021.

KNIVET, Anthony. **As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet**. Memórias de um aventureiro inglês que em 1591 saiu de seu país com o pirata Thomas Cavendish e foi abandonado no Brasil, entre índios canibais e colonos selvagens. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

KRAEMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Record, 2017.

LECOUTEUX, Claude. **Au-delàdumerveilleux**: essaisurlesmentalitésduMoyen Age. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998.

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

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

LE GOFF, Jacques. O Ocidente medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico. In: LE GOFF, J. **Para uma outra Idade Média**: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2014a. p. 357-381.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014b.

LE GOFF, Jacques. O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval. Lisboa: Edições 70, 2017a.

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

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais da Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2018.

LE GOFF, Jacques. O Deus da Idade Média. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

LEITE, José Roberto Teixeira. Viajantes do imaginário: a América vista da Europa, séc. XV-XVII. **Revista USP**, n. 30, p. 32-45, jun/ago. 1996.

LÉRY, Jean de. **Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil, autrement dite Amerique. : Contenant la nauigation, & choses remarquables, veuës sur mer par l'aucteur. Le comportement de Villegagnon en ce pays la. Les moeurs & facons de viure estranges des sauuages ameriquains: auec vn colloque de leur langage. Ensemble la description de plusieurs animaux, arbres, herbes, & autres choses singulieres, & du tout inco[n]nues pardecà: dont on verra les sommaires des chapitres au commencement du liure.** La Rochelle: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: https://archive.org/details/reizedoordebinne03carv/page/235/mode/1up. Acesso em: 20 mar. 2021.

LÉRY, Jean de *Et al.* **AmericaetertiaparsMemorabile[m] provinciaeBrasiliae historiam contine[n]s, Germanicoprimùm sermone scriptam à Ioa[n]ne StadioHomburgensiHesso, nunc autem Latinitatedonatam à TeucrioAnnaeoPri...**Francofurti ad Moenum:Venalesreperiu[n]tur in officinaTheodori de Bry, 1597. Disponível em: https://www.biodiversitylibrary.org/item/185186#page/247/mode/1up. Acesso em: 20 mar. 2021.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial:** trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LINDBERG, David C. **Los inicios de lacienciaOccidental**: La tradición científica europeaenel contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a.C. hasta 1450). Barcelona: Paidós, 2002.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. **Revista brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

LUCIANE, Fernanda Trindade. Introdução. In: SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Hedra, 2010.

MALAXECHEVERRÍA, Ignacio. **Bestiario Medieval**. Madrid: Ediciones Siruela, 1999

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

MARTIN, E. San. Walter Ralegh, a descoberta da Guiana e o mito de Eldorado. In: RALEGH, Walter. **O caminho de Eldorado**. Adaptação e notas de E. San Martin. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2002.

MASSI, Giuliano Martins. **Cristianismo na Índia**: os cristãos de São Tomé, sua constituição, suas tradições e suas práticas religiosas. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2016.

MCINTOSH, Gregory C. **The Piri Reis Map of 1513**. Athens: University of Georgia Press, 2000.

MOLLAT, Michel. **Los exploradores del siglo XIII al XVI**: primeras miradas sobre nuevos mundos. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

MORE, Thomas. **Utopia**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Penguin classics Companhia das Letras, 2018.

MUSEU Nacional de Arte Antiga. O Inferno. Lisboa, c. 1510-1520. Disponível em: http://www.museudearteantiga.pt/colecoes/pintura-portuguesa/o-inferno. Acesso em: 20 mar. 2021.

NAVARRO, João de Azpilcueta. Extracto de uma carta do padre João de Azpilcueta Navarro da India do Brasil a 28 de março de 1550. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* **Cartas Avulsas, 1550-1568**: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988a. p. 75-82.

NAVARRO, João de Azpilcueta. Carta do padre João de Azpilcueta Navarro da cidade do Salvador do anno de 1551. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* **Cartas Avulsas, 1550-1568**: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988b. p. 95-100.

NÓBREGA, Manuel da. **Manuel da Nóbrega**: obra completa. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2017.

NUNES, Leonardo. Outra do padre Leonardo Nunes do Porto de S. Vicente do anno de 1550. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* **Cartas Avulsas, 1550-1568**: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. p. 83-90.

O'GORMAN, Edmundo. **A Invenção da América**: reflexão a respeito da estrutura histórica do novo mundo e do sentido do seu devir. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

PALAZZO, Carmen Lícia. Visões francesas do Brasil: permanências medievais nos relatos da modernidade. **Univ. FACE**, Brasília, v. 4, n. 1/2, p. 5-28, jan./dez. 2007

PATLAGEAN, Evelyne. A História do Imaginário. In: LE GOFF, Jacques (org.). **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

PEIXOTO, Afrânio. Nota preliminar. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* **Cartas Avulsas, 1550-1568**: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

PEREIRA, Ruy. Carta do padre Ruy Pereira aos padres e irmãos da Companhia da provincia de Portugal, da Bahia, a 15 de setembro de 1560. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* **Cartas Avulsas, 1550-1568**: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. p. 281-299.

PÉREZ, Sandra Sáenz-López. Las primeras imágenes occidentales de los indígenas americanos: entre la tradición medieval y los inicios de la antropología moderna. **Anales de Historia del Arte**, v. Extra, p. 463-481, 2011.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Vinte luas**: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PIGAFETTA, Antonio. **A primeira viagem ao redor do mundo**: o diário da expedição de Fernão de Magalhães. Porto Alegre: L&PM, 2019.

PIRES, Ambrosio. Extracto de uma carta do padre Ambrosio Pires da Bahia do Slavador de 15 de junho de 1555. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* **Cartas Avulsas, 1550-1568**: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. p. 166-171.

PIRES, Antonio. Carta que o padre Antonio Pires escreveu do Brasil da capitania de Pernambuco, aos irmãos da Companhia, de 2 de agosto de 1551. n: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* **Cartas Avulsas, 1550-1568**: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. p. 101-112

POLO, Marco. **O livro das maravilhas**: a descrição do mundo. Porto Alegre: L&PM, 1985.

POLO *Et al*. **Marco Polo, Livre des merveilles ; Odoric de Pordenone, Itinerarium de mirabilibus orientalium Tartarorum, traduit en français par Jean le Long ; Guillaume de Boldensele,Liber de quibusdam ultramarinis partibus et praecipue de Terra sancta, traduit en français par Jean Le Long et Lettres adressées au pape et réponse de Benoît XII, traduit en français par Jean Le Long ; De l'estat et du gouvernement du grant Kaan de Cathay, empereur des Tartares, traduit en français par Jean Le Long ; Jean de Mandeville, Voyages; Hayton, Fleur des estoires de la terre d'Orient ; Riccoldo da Monte di Croce,Liber peregrinationis, traduit en français par Jean Le Long**. Paris, [*s.n.*], c. 1410. Disponível em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1041773w. Acesso em: 30 junho 2021. Manuscrito que reúne relatos de viagens ao Oriente.

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

RAFFAINI, P. T. Museu Contemporâneo e os Gabinetes de Curiosidades. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 3: 159-164, 1993.

RALEIGH, Walter. **The discoverie of the large, rich, and bewtiful empyre of Guiana, with a relation of the great and golden citic of Manoa (which the Spanyards call El Dorado) and of the provinces of Emeria, Arromaia, Amapaia, and other countries...performed in the yeare 1595. by Sir W. Ralegh knight, captaine of her Maiesties Guard**. London: By Robert Robinson, 1596. Disponível em: https://archive.org/details/discoverieoflarg00rale. Acesso em: 14 jul. 2021

RALEIGH, Walter; HONDIUS, Jodocus; HULSIUS, Levinus. **Revis & admiranda descriptio regni Guianae, avri abundantissimi, in America, seu novo orbe, sub linea aequinoctilia siti: quod nuper admodum, annis nimirum 1564. 1595 & 1596. Per generosium dominum Dn. Gualtherum Raleghe quitem Anglum detectum est: paulò post jussu ejus duobus libellis comprehensa: ex quibus Iodocus Hondius tabulam geographicam adornavit, addita explicatione Belgico sermone scripta: nunc verò in Latinum sermonem translata, & ex variis authoribus hinc inde declarata**. Nuremberg: Impensis Levini Hulsii, 1599. Disponível em: https://archive.org/details/brevisadmirandad00rale_0. Acesso em: 14 jul. 2021.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. Bestiário Brasílico: a nossa fauna no imaginário colonial. In: Pedro, J.; Costa L. (Orgs.) **Diálogos em ambiente e sociedade no Brasil**. São Paulo: ANPPAS, Annablume, 2006.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

RODRIGUES, Vicente. Cópia de uma carta de Vicente Rodrigues, que está no Brasil na cidade de S. Salvador aos 17 de setembro de 1552. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* **Cartas Avulsas, 1550-1568**: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988a. p. 160-162.

RODRIGUES, Vicente. De outra do mesmo. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* **Cartas Avulsas, 1550-1568**: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988b. p. 142-146

ROSSI-REDER, Andrea. Wonders of the Beast: medieval monsters and xenophobes. **Medieval Feminist Newsletter**, v. 16, p. 24-27, set. 1993.

RUSSELL, Jeffrey B. **História da bruxaria.** São Paulo: Aleph, 2019.

SÁ, Antonio de. Cópia de uma carta do Irmão Antonio de Sá que escreveu aos irmãos, do Espírito Santo a 13 de junho de 1559. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* **Cartas Avulsas, 1550-1568**: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. p. 238-248.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SEMEÃO, Lucas de Almeida. **Milagres no Brasil (séculos XVI-XVIII)**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais - Universidade Estadual Paulista (Unesp). Franca, 2000.

SEVCENKO, Nicolau. Reflexões sobre os mistérios da paisagem brasileira. In: _____. **Pindorama revisitada**: cultura e sociedade em tempos de virada. São Paulo: Peirópolis, 2000.

SILVA, Marcelo Cândido da. **História Medieval**. São Paulo: Contexto, 2019.

SOARES, Francisco. **Coisas Notáveis do Brasil**. [*s.l.*]: Instituto nacional do livro, 1966.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Hedra, 2010.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Laura de Mello e. O nome do Brasil. **Revista de História**, São Paulo, n. 145, p. 61-86, 2001.

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.

SOUZA, Pero Lopes de. **Diario de Navegação da Armada que foi a Terra do Brasil em 1530 sob a capitania-mor de martim affonso de souza, escripto por seu irmão Pero Lopes de Souza**. Lisboa: Typographia da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Uteis, 1839.

STADEN, Hans.**WarhaftigHistoriaundbeschreibungeynerLandtschafft der Wilden, Nacketen, GrimmigenMenschfresserLeuthen, in der NewenweltAmericagelegen, vorundnach Christi geburtim Land züHessenunbekant, bissuffdiseij. nechstvergangenejar, Da sie Hans Staden von HombergaussHessendurchseineygneerfarungerkant, undyetzodurchdentruckantaggibt. DedicirtdemDurchleuchtigenHochgebornenherzn H. PhilipsenLandtgraffzüHessen, GraffzuCatzenelnbogen, Dietz, ZiegenhainundNidda, seinem G. H. Miteynervorrede D. Joh. Dryandri, genantEychman, OrdinarijProfessoris Medici züMarpurgk. Inhalt des Büchlinsvolgetnach den Vorreden.**GedrucktzuMarpurg, Zu MarpurgimKleeblatt, beiAndressKolben: AndressKolben, 1557. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/6639. Acesso em: 20 mar. 2021.

STADEN, Hans. **Duas Viagens ao Brasil**: primeiros registros sobre o Brasil. Porto Alegre: L&PM, 2019.

STANFORD LIBRARIES. **Bible Moralisée (Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Codex Vindobonensis 2554)**. Disponível em: https://exhibits.stanford.edu/medieval/catalog/112-25111. Acesso em: 16 maio 2021.

STONEMAN, Richard. **The Greek Alexander Romance**. New York: Penguin Books, 1991.

STRICKLAND, Debra Higgs. **Saracens, demons, and Jews**: making monsters in Medieval art. Princeton: Princeton University Press, 2003.

THEVET, André. **Les singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amérique, & de plusieurs terres & isles découvertes de nostre temps: par F. André Thevet, natif d'Angoulesme.** Anvers: De l'imprimerie de Christophle Plantin a la Licorne d'or, 1558. Disponível em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1041773w. Acesso em: 16 maio 2021.

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e os animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010)

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

VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VALLE, Leonardo do. Carta do padre Leonardo do Valle, da Bahia para os irmãos. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* **Cartas Avulsas, 1550-1568**: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988a. 349-362.

VALLE, Leonardo do. Carta do padre Leonardo, da Bahia de Todolos Santos, de 26 de junho de 1562, para os padres e irmãos da Companhia de Jesus, em S. Roque. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* **Cartas Avulsas, 1550-1568**: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988b. p. 370-393.

VARANDAS, Angélica. A Idade Média e o Bestiário. **Medievalista**, [*S.l*], v. 2, n. 2, p. 1-53, mai. 2006. Disponível em: http://medievalista.iem.fcsh.unl.pt/index.php/medievalista/article/download/411/405. Acesso em: 01 jul. 2021.

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

VESPÚCIO, Américo. **Novo Mundo**: as cartas que batizaram a América. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

VIGNOLO, Paolo. Una Nación de Monstuos. Occidente, los cinocéfalos y las paradojas del lenguaje. **Revista de Estudios Sociales**, n. 27, p. 140-149, Ago. 2007.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WELLCOME COLLECTION. **Museum Wormiani Historia 1655**. Disponível em: https://wellcomecollection.org/works/mzvgyzbt. Acesso em: 16/05/2021.

ZADEH, Travis. Magic, Marvel, and Miracle in Early Islamic Thought. In: COLLINS, D. **The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West**: From Antiquity to the Present. New York: Cambridge University Press, 2015. p. 235-267.