

## AS PALAVRAS COMO LINHAS: FERNÃO CARDIM

. Eunícia Barros Barcelos Fernandes\*

**RESUMO:** O conjunto de textos produzido pelo jesuíta Fernão Cardim conhecido como *Tratados da Terra e Gente do Brasil* é identificado como suporte para a construção de traduções e conexões entre a Europa e a América, no contexto colonizador dos séculos XVI e XVII. O mapeamento de 'o que é dito' articulado ao 'como é dito' nos *Tratados* propõe a religião como chave para a tradução que codifica e faz existir a alteridade americana sendo, concomitantemente, veículo que viabiliza seu transporte à identidade luso-européia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Fernão Cardim; tradução; alteridade; colonização; religião

**ABSTRACT:** The set of texts produced by the jesuit Fernão Cardim known as *Tratados da Terra e Gente do Brasil* is identified as support for the construction of translations and connections between the Europe and America, in the context of centuries XVI and XVII. The mapping of 'what it is said' articulated to 'as is said' in the *Tratados* ones considers the religion as key for the translation that codify and make to exist the otherness American being, concomitantly, vehicle that makes possible its transport to the identity European.

**KEY-WORDS:** Fernão Cardim; translation; otherness; colonization; religion

Não é de hoje que as palavras do jesuíta Fernão Cardim me encantam. Muitos anos atrás, quando ainda estava na graduação, a leitura de sua *Narrativa Epistolar de uma Viagem e Missão Jesuítica* rendeu-me uma inquietação que transformou-se em dissertação de mestrado<sup>1</sup>. A imagem de índias nuas que, segundo ele, davam seu EREIUPE com as mãos levantadas aos céus dizendo em português 'louvado seja Jesus Cristo' convidava-me a pensar a composição singular entre mulheres nuas e Jesus Cristo ou EREIUPE e língua portuguesa e, deste modo, a investigar o que a experiência colonial criava para aqueles homens e mulheres que o oceano não mais separava.

Foi Cardim quem me abriu as portas dos aldeamentos, das missões jesuíticas, das relações culturais estabelecidas na América portuguesa, permitindo-me constituir como historiadora, mas ao lado desse reconhecimento continua o encantamento e o convite àquele tempo e espaço. Certamente, convite pelo fascínio de palavras que nos fazem mergulhar em imagens, sons, odores, pois em seus textos ouvimos gritos e urros dos meninos índios, sentimos a brisa e a sombra dos frescos arvoredos ou o cheiro da terra molhada e do verde das plantas, mas também pela significação de sua obra. Ao

---

\* Profa. Dra Departamento de História/ PUC-Rio

<sup>1</sup> *Cardim e a colonialidade*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, dissertação de mestrado, 1995.

sairmos das palavras e percebermos o conjunto escrito como obra, promovemos um distanciamento e a perspectiva nos coloca indagações sobre os jesuítas em geral, sobre o papel de suas ações e, entre elas, seus escritos – cartas, crônicas, tratados - para a colonização portuguesa

Em seu *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Cardim descreve plantas, animais e indígenas constituindo um guia de objetos e sentidos sobre a América. Seus *Tratados* assumem lugar importante no conjunto das fontes acerca da experiência quinhentista, compondo com um conjunto mais amplo de textos e que garantiam, exatamente por suas descrições, as condições para a colonização. As listagens de nomes e características constituem uma taxonomia qualificadora para o contato, são guias para viver na colônia.

Mas mesmo que seus *Tratados* componham com os de outros autores, nem sempre religiosos, fato é que, sendo de um jesuíta, seus textos aparecem como indício do empreendimento inaciano na construção do Brasil, do lugar que a Companhia de Jesus ocupou em todo esse processo, ou seja, assumem uma especificidade.

Considerando que os acordos feitos entre a Ordem e El-Rei D. João III se estabeleceram diante de preocupações de avanço da catolicidade, sinalizamos os valores daquela sociedade. A missão era instrumento para aumento do número de fiéis em meio ao século da Reforma e aumento do número de súditos portugueses em meio à consolidação da Monarquia Nacional, entretanto, tais aumentos não devem ser vistos apenas como índices numéricos, eles representam a consolidação de um horizonte de sentido para o mundo luso. É preciso, portanto, considerar o lugar da religião como eixo para a sociedade portuguesa, a religião como estrutura capaz de fazer a passagem da alteridade – gentios e infiéis – à identidade e, como tal, conferir supremacia diante de outras Monarquias. Em tal chave, se desenha uma função aos religiosos e, entre eles. Cardim: operar a passagem da alteridade à identidade na América.

É sobre esse papel da religião como código para tradução de um mundo pelo outro<sup>2</sup> e como instrumento de transformação da alteridade em identidade que essa comunicação procura versar, recuperando a trajetória de Cardim como exemplo das articulações entre Igreja Católica e colonização e seu texto, *Do princípio e origem dos*

---

<sup>2</sup> Cristina Pompa. *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. São Paulo: Edusc, 2003

*índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias*, como palavras que costuram o mundo americano ao mundo europeu.

### **O jesuíta e os *Tratados da terra e gente do Brasil***

Nascido no Alentejo na década de 40 do século XVI, Fernão Cardim ingressou na Companhia de Jesus em 1556, fazendo seus estudos no Colégio de Évora. Formalmente podemos dizer que seu contato com o Brasil foi iniciado ao ser nomeado secretário do Visitador Cristóvão de Gouveia em 1582<sup>3</sup>, chegando à colônia no ano seguinte - o texto *Narrativa Epistolar de uma Viagem e Missão Jesuítica* é fruto desse momento, quando registrou as passagens do visitador por vilas, fazendas e, sobretudo, aldeamentos -, entretanto, os vínculos se estenderam quando assumiu os cargos de Reitor do Colégio da Bahia, do Colégio do Rio de Janeiro, Procurador da Província do Brasil em Roma e mesmo Provincial. Mais do que os cargos, boa parte de sua vida foi vivida na Terra de Santa Cruz, vindo a falecer nos arredores de Salvador em 1625.

Os textos de que dele dispomos são os *Tratados*, um punhado de cartas e alguns documentos<sup>4</sup> redigidos seguindo o ‘modo de proceder’ jesuítico<sup>5</sup>, posto que o registro e circulação de informações - regulares e reguladas - sobre a atuação da Companhia nos mais longínquos redutos foram desde logo normatizados pelo próprio Inácio de Loyola, mantendo-se como elemento fundamental de seu sentido de unidade.<sup>6</sup>

Os *Tratados*, suporte para essa comunicação, são compostos por 3 materiais distintos e articulados. O primeiro capítulo, se assim podemos dizer, *Do clima e terra do Brasil e de algumas cousas notáveis que se acham assim na terra como no mar*, que trata de plantas e animais, inclusive maravilhosos, porto que há parte dedicada aos *Homens marinhos e monstros do mar*. O segundo ‘capítulo’, *Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias*, descreve os indígenas,

---

<sup>3</sup> Digo formalmente pois, considerando as práticas inacianas de escrita e circulação de cartas entre os Colégios, na afirmação de um coletivo que agiria em sintonia – o ‘modo de proceder’ jesuítico -, é quase certo que Cardim tenha lido ou ouvido palavras de Nóbrega, Anchieta ou outro jesuíta ainda em Portugal, ainda que dessa experiência não tenhamos registro.

<sup>4</sup> Ana Maria de Azevedo, estudiosa de Fernão Cardim, faz uma distinção entre cartas e documentos, considerando as situações para suas redações e o formato, mas de modo genérico são todas cartas. Cf. Apêndice I, In: Fernão Cardim. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997.

<sup>5</sup> John O’Malley. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: Unisinos/ Bauru: Edusc, 2004.

<sup>6</sup> Alcir Pécora. . “Cartas à Segunda Escolástica”, In: Aduato Novaes. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

dizendo de seu modo de vestir, dormir, comer, beber, morar, mas também de seus casamentos, funerais e festas. Por fim, a *Narrativa Epistolar*, já citada anteriormente, que é composta de duas cartas destinadas ao Provincial em Portugal, a primeira relatando as visitas à América Portuguesa entre 1583 e 1585 e a segunda informando sobre os eventos dos anos seguintes até 1590, tendo como eixo a viagem de volta a Portugal e o infortúnio de um ataque francês à embarcação.

As cartas e documentos dirigem-se a seus superiores. Algumas foram motivadas pela situação, fugindo dos paradigmas epistolares missionários, como as que dão informação sobre o momento em que esteve preso na Inglaterra - capturado quando saía de Roma para o Brasil -, mas as que dizem da colônia americana assumem as características da ação missionária e do 'modo de proceder' jesuítico, como as Cartas Anuas de 1604, 1605 e 1606.

A acesso aos *Tratados* tem história peculiar. Seus escritos mantiveram-se desconhecidos em língua portuguesa durante séculos, vindo a público somente no século XIX, em função do esforço de dois historiadores brasileiros: Varnhagen e Capistrano de Abreu. A *Narrativa Epistolar* – aqui indicada como o último 'capítulo' dos *Tratados* – foi editada por Varnhagen em 1847 em Lisboa, sendo posteriormente reunida aos dois primeiros 'capítulos' - *Do clima e terra do Brasil* e *Do princípio e origem dos Índios do Brasil*. Estes foram publicados pela primeira vez em inglês em 1625 por Samuel Purchas que adquirira os manuscritos confiscados de Cardim quando fora capturado por corsários ingleses em 1601 e mantido preso em Londres. O reconhecimento de que tais textos eram de Fernão Cardim derivou do esforço de Capistrano de Abreu que, publicando o tratado referente aos índios em 1881, definiu-lhe a autoria que antes era atribuída ao irmão Manuel Tristão.

Entre confusões de autoria e publicações em inglês, apenas em 1925 é que tais textos começam a circular juntos e assumem o título de *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, passando a serem assim identificados e republicados. A trajetória dos textos e o lugar dos brasileiros em suas identificação e publicação valeriam eles mesmos uma reflexão sobre a produção de conhecimento que costura os dois lados do Atlântico, mas

deixo esse alinhavo a outro pesquisador. Meu intento aqui é, reconhecida a autoria, pensar suas circunstâncias de produção, refletindo sobre seu lugar na colonização<sup>7</sup>.

Organizados por estudiosos, pode-se acabar obscurecendo as condições para a produção das partes do *Tratados*, sendo importante recuperá-las para inseri-los na dinâmica da vida colonial, pois mais do que o mergulho em palavras cardinianas, tais condições são janelas para os vínculos estabelecidos entre a Igreja – através da Companhia – e a Coroa em prol da colonização.

Começo com o último ‘capítulo’ por ser ele referência da matriz para todos os outros escritos: o envio de Fernão Cardim como secretário do padre visitador Cristóvão de Gouveia. Dos materiais que temos acesso, a *Narrativa Epistolar* é dos textos mais antigos, tendo sido escrita à mesma época que a *Informação da Província do Brasil para o Nosso Padre*<sup>8</sup>, assinada em 1583 por Cristóvão de Gouveia, e que os *Artigos referentes ao dever da Majestade de El-Rei Nosso Senhor e ao bem comum de todo o Estado do Brasil*, dos quais se supõem ter sido escrito entre 1583 e 1584, confirmando-se como os primeiros textos de Cardim de que temos notícia. Os outros ‘capítulos’ dos *Tratados - Do clima e terra do Brasil e Do princípio e origem dos Índios do Brasil* - devem ter sido escritos nesse período também, mas não apenas: confiscados com seu autor em 1601 sugerem ter sido redigidos ao longo dos anos 90, quando o jesuíta manteve-se no Brasil, atuando como reitor do Colégio da Bahia e depois, reitor do Colégio do Rio de Janeiro, podendo acumular experiência e conhecimento.

A identificação de destinatários e títulos dos textos da década de 80 já aparece como bastante substantiva. De uma mesma época há uma missiva ao Provincial em

---

<sup>7</sup> Vale dizer a ausência de publicação não representa ausência de efetividade no mundo do XVI e do XVII. Hoje os pesquisadores vasculham as cartas jesuíticas como suporte para pensarem as experiências coloniais, mas boa parte delas não fora a seu tempo publicada ou amplamente divulgada, ainda que algumas tenham tido esse intuito e destino – penso nas cartas do Japão, amplamente editadas no XVI. Se os manuscritos confiscados não geraram o acesso desejado por seu autor, eles ainda servem de suporte para referendar o que se esperava que fosse produzido, casando-se com outros textos que vieram a público, como as gramáticas e dicionários de José de Anchieta. Por outro lado, a *Narrativa Epistolar*, que manteve-se em mãos inicianas e apresenta detalhadas referências da América portuguesa e do contato estabelecido com os nativos muito certamente circulou como texto ou como fragmento na formação e informação dos noviços. Uma última palavra, se os textos mais taxonômicos, se assim posso dizer, não vieram a público em português ou nos circuitos antes idealizados pela Companhia de Jesus, fato é que foram impressos em inglês ainda no XVII indicando serem dados sobre o Brasil e, deste modo, auxiliaram na conformação de perspectivas dos contemporâneos.

<sup>8</sup> O texto suscita discussões de autoria. Capistrano de Abreu, responsável pela identificação de parte dos *Tratados* como de Cardim e não do irmão Manuel Tristão, creditava a *Informação* ao Padre José de Anchieta, do que dele discorda Serafim Leite e Ana Maria Azevedo. Na pista desses últimos, incluo aqui a *Informação* como texto de Cardim.

Portugal, outra ao Geral em Roma e ainda uma a El-Rei, todas dando notícias da colônia, fazendo descrições e julgamentos sobre o que acontecia no Brasil e constituindo um patamar para as ações futuras de cada uma daquelas autoridades.

Para aquilatarmos esse esforço é preciso ponderar que há nas Constituições jesuíticas definições precisas sobre a arte epistolar, conferindo a ela um papel fundamental na própria identidade da Ordem, posto que a regularidade da escrita e da leitura garantia tanto o sentido de unidade entre os religiosos como as prerrogativas para ações coordenadas. Deste modo, não inscrevemos a escrita de Cardim numa excepcionalidade, já que demandada pela própria Ordem, mas acabamos por referir valores que essa escrita apresentava e que não devem ser aqui olvidados.

Da leitura, vista como caminho de edificação, à redação - instrumento de informação e de união entre os religiosos -, as cartas possuíam um lugar central nas intenções e práticas inicianas. Através delas o autor garantia a socialização das experiências dos missionários espalhados nos quatro cantos do mundo, permitindo o estudo e deliberação sobre cada caso. Indício é o que consta dos primeiros parágrafos da *Narrativa Epistolar*:

O padre visitador tratou por vezes com alguns prelados e letrados casos de muita importância sobre cativeiros, batismos e casamentos dos índios e escravos da Guiné, de cujas as resoluções se seguiu grande fruto e aumento da cristandade depois que chegamos ao Brasil.<sup>9</sup>

Era através das notícias epistolares que noviços e visitantes se preparavam para sua atuação nas missões que se acreditava frutificarem. Destaco, portanto, que se esperava que os textos fossem capazes de elucidar sobre um ‘estado de coisas’ que acionaria uma intervenção<sup>10</sup>. Sem dúvida intervenção evangelizadora, já que entre religiosos, mas nem por isso menos relevante para a colonização.

Voltemos no tempo, ao acordo estabelecido entre a Companhia e a Coroa portuguesa. Diogo de Gouveia, sacerdote português que conhecera Inácio de Loyola em Paris, escrevera a D. João III informando da disposição missionária de um pequeno grupo de estudantes que se sintonizava com os propósitos expansionistas e catequizadores de Portugal. A intermediação foi tão efetiva que oficializada a

---

<sup>9</sup> Fernão Cardim. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980, p. 141

<sup>10</sup> Alcir Pécora, Op. Cit. p. 390

Companhia em 1540, já em 1541 Francisco Xavier seguia para colônias lusas a Ásia e Simão Rodrigues criava em Portugal a primeira Província da Ordem em 1546.

Talvez El-Rei tenha creditado aos desígnios divinos a existência de missionários dispostos a atravessar as distâncias físicas e culturais para evangelizar, como que cumprindo os destinos firmados em Ourique de que o povo português teria sido escolhido para vencer infiéis e disseminar a fé católica: através dos jesuítas se faria possível transformar gentios e infiéis em católicos e, como tais, súditos de Portugal.

Quando Inácio de Loyola determinou regras para as freqüentes trocas de correspondência não pensava em atender necessidades e interesses da Coroa portuguesa, porém, é fato que sua aspiração de unidade de sentido e ação entre os religiosos estimulou a produção de materiais repletos de dados etnográficos, biológicos, zoológicos, enfim, uma enormidade de referências que em muito convinham aos interesses da época, seja como uma sensibilidade, seja como oportunidade colonizadora. Interesse e conveniência expressos na especialização de relatos impressos das missões, do qual foi dito ser notável a organização editorial de seu tratamento e publicação, com impressão simultânea em cidades distantes como Coimbra e Barcelona; com edições em diversas línguas como castelhano, português, italiano e latim; ou o fato até de existirem edições que não foram patrocinadas pela Companhia de Jesus.<sup>11</sup>

As missões mantêm, assim, uma ligação direta à população do continente, o que reforça o seu caráter multidimensional. Numa palavra, estamos perante um fenômeno de alargamento desmedido do campo de ação das ordens religiosas, que vai ter um efeito evidente na sua posição dentro do corpo da Igreja, bem como na posição que a Igreja ocupa no campo dos poderes.<sup>12</sup>

Fosse por meio das cartas edificantes<sup>13</sup> ou da presença dos próprios jesuítas nos círculos governamentais, as realidades fugidias de “outros Portugais”<sup>14</sup> podiam ancorar os projetos para as colônias. E não somente porque forneciam uma informação imediata, mas também porque o faziam continuamente, seguindo as normas expressas pela Companhia.

---

<sup>11</sup> Francisco Bethencourt. “Os equilíbrios sociais do poder”, In: José Mattoso (dir) *História de Portugal*, vol. 3. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p.151.

<sup>12</sup> Idem, p. 152.

<sup>13</sup> Aquelas que poderiam circular fora da Ordem.

<sup>14</sup> É célebre a referência de Cardim indicando o Brasil como sendo um outro Portugal

Seria interessante ponderar sobre a articulação entre as três missivas redigidas ao mesmo momento para três autoridades diferentes, mas detendo-me nos *Tratados*, faço da *Narrativa* o lugar da reflexão. Dirigida ao Provincial de Portugal, a *Narrativa* busca informar sobre a viagem que conduziu Cardim ao Brasil, como caberia às determinações jesuíticas. Considerada a “espinha dorsal da empresa missionária jesuítica”<sup>15</sup>, as cartas eram “meio de comunicação institucional da Ordem, contendo todos os relatos dos acontecimentos nas casas jesuíticas e as notícias da colônia em geral”<sup>16</sup>. A preocupação com o procedimento era tal que é comum encontrarmos várias cópias de uma mesma carta em arquivos dispersos: atentos aos riscos náuticos da época, por vezes eram feitas cópias e remetidas em diferentes naus e, quando chegavam a seu destino europeu, ganhavam novas cópias para difundirem entre os diferentes colégios as informações capazes de fazê-los compreender o que era a vida missionária e agirem de igual modo,. Como um único corpo.

A chegada ao destino representava não somente a produção de cópias para os outros estabelecimentos jesuíticos, mas também a leitura em voz alta para todos os irmãos daquela casa. Leitura coletiva na Europa, apreendendo a diversidade do mundo que a Ordem se dispôs a abraçar, e leitura coletiva nos confins onde missionários haviam se instalado: segundo Eisenberg, “essas sessões de leitura constituíam ocasiões especiais na vida dos missionários na colônia, às vezes durando toda a madrugada”. Motivo de consolação<sup>17</sup> uma vez que das cartas vindas da Europa dirimiam-se dúvidas e aflições concretas do como proceder com os nativos, além de representarem um evento de comoção pela percepção de união entre os religiosos, reafirmando as escolhas que haviam feito para suas vidas.

Deste modo, não se pode deixar de observar a constituição de sólida rede informativa, rara ao XVI, acabava por influenciar de lado e de outro os procedimentos de cada personagem envolvido. Pode-se dizer que a maior parte destas cartas, seus conteúdos e desdobramentos, não chegavam diretamente à monarquia, sendo impossível seu uso coordenado e direcionado, porém se consideramos que tanto os religiosos que

---

<sup>15</sup> José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 49

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Sobre os significados da consolação - através das cartas - na experiência mística dos jesuítas, conferir: Alcir Pécora, op. cit. e Charlotte Castelnau-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril*. Bauru: Edusc, 2006.

permanecem na Europa como aqueles que se dispersaram nas diferentes colônias mantêm contato permanente com outros agentes colonizadores, devemos considerar que tais conteúdos e desdobramentos interferem diretamente no conjunto mais amplo das decisões da Coroa. Quando um missionário diz do mau comportamento de colonos ou clama por mulheres européias para garantir casamentos e uma vida de virtude em meio aos trópicos, ele proporciona fundamentos e direciona as ações daqueles religiosos na Europa que, preocupados, disponibilizam seus esforços para solucionar questões que ultrapassam seu alcance imediato, recorrendo a outras autoridades. Materializa-se assim lastro para as ações de El-Rei e seus representantes. Esse pressuposto sugere um valor nada trivial dos conteúdos epistolares para a colonização, especialmente quando lembramos que mesmo que restritos à função prioritária da Companhia - a transformação do gentio com a evangelização - encontramos já um resultado significativo para a colonização.

Ao sabermos que a *Narrativa* diz de cerimônias indígenas que podem parecer aos que as desconhecem que uma guerra está sendo declarada, pois os ameríndios recebem seus hóspedes debaixo de chuva de flechas, ou que diz que o visitador se dispôs a visitar fazendas e engenhos de portugueses para “conciliar os ânimos d’alguns com a Companhia”<sup>18</sup>, fica transparente o papel informativo e direcionador que mencionei. Inserida na dinâmica epistolar da Companhia, a redação da *Narrativa Epistolar*, então, inclui-se na dinâmica colonizadora.

Os outros dois ‘capítulos’ não são cartas e, como tais, seguem outros princípios. *Do clima e terra do Brasil e Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias* apresentam-se como catálogos – enciclopédias *avant la lettre* – sobre os animais, plantas e homens encontrados na América portuguesa, onde nomes casam-se a descrições forjando um painel da natureza americana. É preciso, entretanto, inserir esse painel numa intenção que ultrapassa o âmbito da Igreja católica, pois o mundo que se abriu através da expansão ultramarina promoveu nos homens, religiosos ou não, uma inquietação e desejo de conhecer que resultou em extenso volume de materiais escritos que procuravam dar conta do que encontravam.

Nesse sentido, o esforço de Fernão Cardim não é único ou excepcional, como no caso da carta., mas se a *Narrativa* se alinha a regramentos internos à Companhia, aqui,

---

<sup>18</sup> Fernão Cardim, Op. Cit, p. 156

os outros ‘capítulos’ do *Tratados* aproximam nosso autor de um mundo laico, imiscuindo-se a outros viajantes. Para uma avaliação dessa aproximação gostaria de destacar dois elementos que atingem a variedade de homens do XVI: o desenvolvimento de uma sensibilidade e a atenção a uma tradição.

Como desenvolvimento de uma sensibilidade, refiro-me à crescente valorização do olhar como sentido privilegiado de apreensão da experiência. O ouvir medieval foi cedendo espaço para uma priorização do olhar como sentido guia para as ações, o que podemos ratificar no início da modernidade com o ver como árbitro da verdade através da autoridade do testemunho ou da arte pictórica como instrumento também de validação da realidade.

No caso do testemunho, da autoridade do ‘eu vi com meus próprios olhos’, ele acompanha o movimento de desfolhamento do maravilhoso, do distanciamento dos monstros fabulosos que segue o conhecimento e controle dos mares e de distantes terras. O testemunho da vista, portanto, trazia a humanidade européia para dentro do desconhecido, num anseio de domesticação. Como Andréa Doré desenvolve ao pensar os viajantes italianos “As árvores das especiarias ou a forma como eram obtidas as pedras preciosas eram descritas visando conhecer e compreender a origem — e, assim, talvez desmistificar — dos produtos que se consumiam na Europa”<sup>19</sup>.

No caso da arte pictórica é preciso considerar as exigências de consciência para o artista, pois não bastaria conhecer seu ofício sendo imperativo conhecer as leis da natureza e da realidade que reproduz através da sua arte. “Uma das categorias centrais da arte era a *convenientia*”<sup>20</sup>, o que garantiria a capacidade do artista unir a natureza apreendida à natureza compreendida. Ao fim e ao cabo, esperava-se que as imagens expressassem uma fidelidade natural, “reduzindo também aqui a verdade artística à verdade da natureza”.<sup>21</sup> É por tais características que as representações imagéticas aparecerão como instrumentos de validação do conhecimento.

O segundo elemento, que se une aqui ao desenvolvimento do olhar, é o diálogo com a tradição. É preciso lembrar que no XVI o conhecimento da natureza regulava-se

---

<sup>19</sup> Andréa Doré. “Cristãos na Índia no século XVI: a presença portuguesa e os viajantes italianos”, In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 44, 2002 . Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882002000200004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000200004&lng=en&nrm=iso)

<sup>20</sup> Agnes Heller. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1982, p. 329.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

pela História Natural, que mantinha um modelo altamente descritivo com origens na antiguidade clássica<sup>22</sup>. Como os navegadores descobriram os mares, os colonizadores descobriam as terras e as gentes<sup>23</sup>, descoberta através do descrever<sup>24</sup>: o registro do visto como a sistematização necessária à apreensão dos seres da natureza por outros que não tiveram a chance de vê-los: “a descoberta acontece a partir do momento em que a consciência transforma em pensamento e em palavra o que é visto”<sup>25</sup>.

Em *Do clima e da terra do Brasil* lemos:

Copaíba – É uma figueira comumente muito alta, direita e grossa; tem dentro dela muito óleo; para se tirar a cotam pelo meio, onde tem o vento, e aí tem este óleo tanta abundância, que algumas dão um quarto e mais de óleo; é muito claro, de cor d’azeite; para feridas é muito estimado, e tira todo sinal. Também serve para candeias e arde bem; os animais, sentindo sua virtude, se vem esfregar nelas; há grande abundância, a madeira não vale nada.<sup>26</sup>

Ao descrever o Novo Mundo, divulgando nomes como tamanduá, paca, coati na fauna e acaju, mangaba, jaboticaba, copaíba na flora, Fernão Cardim inseria o universo americano no universo europeu: a copaíba é ‘figueira’, sua cor é de ‘azeite’ e mensurase a quantidade de seu óleo pelas medidas usuais dos óleos portugueses. Apreendida em seu formato e função, a “árvore que serve para medicina” é traduzida para ingressar

---

<sup>22</sup> “Este carácter descritivo dependia das potencialidades fármacas e medicinais das diversas plantas, relegando por vezes e para segundo plano a respectiva importância no âmbito da alimentação e da obtenção de transformados. Justificava-se assim a designação de simples, adoptada como tema de cátedra nalgumas universidades da época, com o objectivo restrito de enriquecimento de processos terapêuticos e das indispensáveis boticas. Longe da simplicidade muitas vezes pretendida, no estudo das plantas reflectia-se dificuldades da emergência do conhecimento moderno, e da realização de abordagens específicas pela persistência de conceitos que remontavam a Galeno e a Avicena.” Luísa Borralho e Mário Fortes, “Do Jardim do Éden às Terras de Vera Cruz”, In: *Episteme*, Porto Alegre, n. 15, p. 71-93, ago./dez. 2002.

<sup>23</sup> Seguindo Vitorino Magalhães Godinho, é importante definir o descobrir como uma operação sistemática, produtora de um conhecimento que não se restringe ao achamento. Nas palavras do autor: “Pequenas gradações se sentido distinguem ‘achar’ de ‘descobrir’: descobrir denota freqüentemente uma exploração sistemática, enquanto achar se refere de preferência a determinada realidade cuja existência se ignorava, a um primeiro encontro.” e “As chaves do descobrir são, por conseguinte: saber aonde se pretende chegar; estabelecer marcos na via suscetível de nos conduzir ao destino; daí, conseguir traçar a rota que nos reconduzirá ao porto de largada; e, finalmente, saber regressar ao mesmo destino e chegar são e salvo. O regresso é evidentemente a chave mestra.” . Cf. “O que significa descobrir”, In: Aduato Novaes (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 61 e 68 respectivamente.

<sup>24</sup> Ainda que voltado para o universo holandês o trabalho de Svetlana Alpers sobre a arte é exemplar para pensarmos as conexões aqui sugeridas. Cf. *A arte de descrever*. São Paulo: Edusp, 1999.

<sup>25</sup> Andréa Doré. “Cristãos na Índia no século XVI: a presença portuguesa e os viajantes italianos”, In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 44, 2002 . Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882002000200004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000200004&lng=en&nrm=iso)

<sup>26</sup> Fernão Cardim, Op. Cit. p. 37

num outro circuito cognitivo, onde a comparação é veículo de transporte de um mundo ao outro.<sup>27</sup>

### **As palavras como linhas**

A tradução é como uma costura entre um mundo e outro, linha que amarra o igual ao diferente e em *Do princípio e origem dos Índios do Brasil* Cardim amarra as humanidades européias e ameríndias.

Uma leitura inspeccional sobre o texto nos permite verificar uma divisão interna por assuntos e o primeiro tema escolhido/ observado pelo autor evidencia a preocupação eminentemente religiosa – *Do conhecimento que têm do Criador* – enquanto os assuntos que se seguem diz dos hábitos dos nativos, significativamente observa-se que o ‘capítulo’ termina com a identificação de uma pluralidade ameríndia maior do que aquela que foi ali descrita - *Da diversidade de nações e línguas* –, o que me sugere uma leitura de extremos, onde o primeiro revela-se como identidade européia e o último, simboliza a alteridade.

Não será possível, no âmbito desta comunicação, especificar todas as partes desenvolvidas por Cardim - eu privilegiarei o primeiro tópico, que diz do conhecimento divino -, mas cabe a indicar que ele registra práticas nativas na chave das cerimônias européias ou sacramentos católicos, como casamentos e enterros; registra um rol de hábitos como comer, dormir, vestir, assim como costumes na criação de filhos, no trato de mulheres, em cantos e bailes. Cardim ainda destaca o mundo da guerra e do trabalho através da descrição de suas ferramentas e armas, mas sobretudo através da descrição do canibalismo, maior parte do ‘capítulo’.

Com uma redação extremamente plástica, Cardim *nos faz ver* ocas feitas de cascas de madeira e folhas, com duzentos palmos de comprimento, com duas ou três portas muito pequenas e baixas onde se alocam redes de algodão, de onde um principal admoesta a tribo para que trabalhem, dizendo a todos o que devem fazer. Faz ainda ver colares de búzios, diademas de penas e pedras brancas nas orelhas indígenas, mas também faz imaginar uma cena de pranto de morte, escrevendo: “logo como algum

---

<sup>27</sup> François Hartog. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999, p. 240.

morre os parentes se lançam sobre ele na rede e tão depressa que às vezes os afogão antes de morrer, parecendo-lhes que está morto.”<sup>28</sup>

As palavras pintam quadros que o leitor admira, são traços coloridos que a comoção pode fazer tridimensionais, como se os personagens ganhassem vida e saltassem das linhas diante de nós. São imagens da América portuguesa e imagens verdadeiras porque testemunhadas. Cardim descreve o que viu e os detalhes que assenta são sua prova. Recordo que esse segundo ‘capítulo’ do *Tratados* está diretamente articulado ao primeiro, pois a descrição da humanidade não se apartava da descrição dos animais e plantas, seguindo-lhe também o desenvolvimento de uma sensibilidade - o sentido do olhar - e o apego a uma tradição – a descrição -, onde os dois elementos atuam concertadamente na criação de uma verdade. É sobre a verdade religiosa que me detenho. Sem dúvida todas as partes poderiam estabelecer ou remeter a conexões religiosas, mas no ordenamento do autor há um privilégio temático em algumas de suas partes. Escolho a primeira onde a investigação sobre o conhecimento que os nativos teriam sobre Deus exhibe fortemente a costura que mencionei, permitindo inclusive sugerir, a partir dela, o lugar da religião e dos religiosos na colonização da América portuguesa.

“Dizer o outro é enunciá-lo como diferente. (...) Mas a diferença não se torna interessante senão a partir do momento em que A e B entram num mesmo sistema”<sup>29</sup>. A colonização foi experiência que colocou em contato povos diversos, exigindo-lhes que integrassem um mesmo sistema. Tal proposição pode ser aferida no âmbito, por exemplo, da circulação de produtos, mas voltados ao tema cultural, dos conjuntos de referências, gostaria de chamar a atenção que há, no caso estudado, um elemento a mais nessa exigência de integração: a proposição missionária. Um dos alicerces mais fundamentais do jesuíta é a missão, ou seja, a dimensão peregrina de levar a palavra de Cristo onde ela é desconhecida ou negada transformando realidades e integrando homens na fé católica. O pressuposto básico da missão é justamente a existência de uma distância/ diferença, sendo ela mesma caminho para a instauração de uma aproximação/ igualdade.<sup>30</sup> Dito em poucas palavras, a colonização e a missionação tornaram

---

<sup>28</sup> Ferenão Cardim, Op. Cit. , p. 94.

<sup>29</sup> Idem, p. 229

<sup>30</sup> Luis Felipe Baêta Neves. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1978, cap. I.

interessante enunciar o outro. Fernão Cardim, então, anseia que os ameríndios ingressem no mundo católico e seus gestos – ou palavras – derivam do casamento entre tais expectativas, a colonizadora e a missionária. Fernão Cardim procura aproximar o distante e subverter a diferença em similitude.

E como subverter? Primeiramente pela palavra, pelo esforço de tradução daquilo que vê em termos compreensíveis àqueles não estão vendo. As imagens da América, as pinturas realizadas com as palavras ganham substância, pois dizer o outro, aqui, é construir-se como a ponte capaz de unir as humanidades: de suas palavras e ações se inscreverá o mundo que se conta no mundo em que se conta.”<sup>31</sup>

E o que Cardim conta? O que ele vê e se preocupa em dizer? Como ou por onde ele alinhava a alteridade? Quais as primeiras palavras *Do princípio e origem dos índios do Brasil*?

“Este gentio parece que NÃO tem conhecimento do princípio do Mundo, do dilúvio parece que tem alguma notícia, mas como NÃO tem escrituras, nem caracteres a tal notícia é ESCURA e CONFUSA...”<sup>32</sup>

Como dizer da diferença? Como dizer do que me é estranho? O caminho possível é a partir de mim: um *ego* se revela quando diz da diferença e, assim, a construção da alteridade é caminho para a construção da identidade. Mas se o outro caracteriza-se justamente por não ser *ego*, a inversão de mim aparece como estratégia, como palavra possível. O ameríndio não tem conhecimento do que *eu nomeio* princípio do Mundo, não tem escrituras como as *minhas*: *ego* absolutiza as referências e as apresenta como a verdade, como única possibilidade verdadeira de existência, do que certamente decorre a imperfeição alheia. O conhecimento que o ameríndio apresenta não possui a *clareza* e a *ordenação* inerentes ao que *ego* determina como conhecimento. A inversão é uma das primeiras estratégias para a tradução daquele que é enunciado como diferente<sup>33</sup> e ao ser realizada torna-se significativa – constitui parâmetros - porque operável no sistema de quem fala. Ao apresentar o ameríndio como uma sua inversão, no jogo do sou/ não sou, Cardim torna a alteridade e a diferença acessíveis àqueles que compartilham de seu código.

---

<sup>31</sup> François Hartog, Op. Cit., p. 229

<sup>32</sup> Fernão Cardim. Op. Cit., p. 87 (grifos meus)

<sup>33</sup> François Hartog, Op. Cit., p. 229

Mapeado o como é dito, o que é dito? O ameríndio não apenas é diferente, mas sua diferença reside no principal eixo identitário português, a religiosidade<sup>34</sup>. O ameríndio não é apenas diferente, sua diferença reside justamente no lugar da ação missionária jesuítica. Na alteridade, a identidade do religioso encontra seu lugar: a ausência construída pela inversão discursiva de Cardim potencializa a necessidade da presença jesuítica no mundo colonial.

Necessidade significativamente construída também na desclassificação de que a notícia do dilúvio é escura e confusa. Enquanto o desconhecimento da criação do Mundo é motivo para que lhe seja levada a palavra divina, a escuridão e a confusão do ameríndio, por sua vez, potencializam as competências européias de clareza e ordem. E não apenas. Há um dado que não é mero detalhe: a escuridão e a confusão resultam da ausência da escrita e de escrituras.

A descoberta do Novo Mundo, o fracionamento da cristandade, as clivagens sociais que acompanham o nascimento de uma política e de uma razão novas engendram um outro funcionamento da escrita e da palavra. Presa na órbita da sociedade moderna, sua diferenciação adquire uma pertinência epistemológica e social que não tinha antes; em particular, torna-se o instrumento de um duplo trabalho que se refere, por um lado à relação com o homem ‘selvagem’, por outro à relação com a tradição religiosa.<sup>35</sup>

A ausência de escrita barbariza e a ausência de escritura define uma necessidade salvífica que o religioso pode se apropriar. A diferença aqui, define uma autoridade ou, como diz De Certeau: “a linguagem oral espera, para falar, que uma escrita a percorra e saiba o que ela diz.”<sup>36</sup> A escrita de Cardim, a explicitação de quem seriam estes nativos é o mecanismo através do qual eles são inscritos no sistema. É através dela que eles passam a existir. É fato que a conquista e a colonização faziam ver a diferença na experiência específica daqueles que aportavam na América, mas a possibilidade de incorporar essa América num único sistema derivava de seu reconhecimento e significação em esferas mais amplas que se realizavam na cartografia e na escrita. A

---

<sup>34</sup> Ana Cristina Nogueira da Silva e Antonio Manuel Hespanha. “A identidade portuguesa”, In: José Mattoso (org.). *História de Portugal*, v. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

<sup>35</sup> Michel de Certeau. “Etno-grafia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry”, In: *A escrita da história*, Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1982, p.213.

<sup>36</sup> Idem, p. 212.

palavra jesuítica aqui – como a de outros contemporâneos – assume um caráter performativo de fazer existir porque fez ver a diferença.<sup>37</sup>

Cardim continua dizendo: “Este gentio não tem conhecimento algum de seu Criador, nem de coisa do Céu, nem se há pena ou glória depois desta vida...”<sup>38</sup> e segue uma sequência de ausências da presença e palavra divinas, o que abre espaço para a presença demoníaca: “... e têm grande medo do demônio, ao qual chamam de *Curupira*, *Taguaigba*, *Macachera*, *Anhagá*, e é tanto medo que lhe têm, que só de imaginarem nele morrem, como aconteceu já muitas vezes; não no adoram, nem alguma outra criatura, nem têm ídolos de nenhuma sorte, somente dizem alguns antigos que em alguns caminhos têm certos postos, onde lhe oferecem algumas coisas pelo medo que têm deles, e por não morrerem. Algumas vezes lhe aparecem os diabos, ainda que raramente, e entre eles há poucos endemoniados.”<sup>39</sup>

Não conhecem a palavra divina, mas o diabo os espreita, ainda que com ele não queiram fazer pactos. Segundo Laura de Mello e Souza é o diabo “que torna a natureza selvagem e indomável, é ele que confere os atributos da estranheza e da indecifrabilidade aos hábitos cotidianos dos ameríndios, e é ele, sobretudo que faz das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis e ameaçadoras, legitimando assim a extirpação pela força.”<sup>40</sup> Segundo ela, é o enraizamento de uma tradição demonológica européia que viabiliza a compreensão da natureza brasileira na leitura realizada pelos jesuítas catequizadores.<sup>41</sup>

O Curupira ou o Anhangá, na sua diversidade, não são inversões, mas comparações com o registro europeu, outra estratégia na elaboração da tradução/costura. A permanência dos nomes nativos, confere um efeito exótico<sup>42</sup> – podemos dizer, uma lembrança da distância - no estabelecimento das semelhanças e aproximações que constroem a compreensão. Através de novos nomes para antigos demônios, o jesuíta amarra e limita os significados possíveis dos seres da mata do universo Tupi ao quadro referencial católico europeu. Como num dicionário, retira o

---

<sup>37</sup> “Desde quando a diferença é dita ou transcrita, torna-se significativa, já que é captada nos sistemas da língua e da escrita”. A afirmativa de François Hartog apoia a perspectiva de De Certeau e do lugar da escrita na construção da alteridade. Cf. Op. Cit., p. 229.

<sup>38</sup> Fernão Cardim, Op. Cit., p. 87.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Cf. *Inferno Atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.29.

<sup>41</sup> Idem, p. 32.

<sup>42</sup> François Hartog, Op. Cit., p. 253.

termo de um sistema e o faz compartilhar de outro, viabilizando a apreensão da diferença. Como diz Hartog,

Entre o Antigo e o Novo Mundo, a tradução é o que mantém e reduz a distância oceânica, constituindo, ao mesmo tempo, a marca sempre presente do corte entre ambos, bem como o signo, sempre retomado, de sua sutura: corte-sutura, dois tempos de um mesmo movimento que produz o texto.<sup>43</sup>

E o fragmento inicial de Cardim continua.

Usam de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque creem neles, nem os adorem, mas somente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saúde, mas não por lhes parecer que há neles divindade, e o mais fazem por receber saúde que por outro algum respeito. Entre eles se levantaram algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamam Caraíba, Santo ou Santidade, e é de ordinário algum índio de ruim vida: este faz algumas feitiçarias e coisas estranhas à natureza, como mostrar que ressucita a algum vivo que se faz de morto, e com esta e outras coisas semelhantes traz após si todo o sertão enganando-os dizendo-lhes que não rocem, nem plantem seus legumes, e mantimentos, nem cavem, nem trabalhem, etc., por que com sua vinda é chegado o tempo em que as enxadas por si hão de cavar, e os panicús ir às roças e trazer os mantimentos, e com esta falsidade os traz tão embebidos, e encantados, deixando de olhar por suas vidas, e grangear os mantimentos que, morrendo de pura fome, se vão estes ajuntamentos se desfazendo pouco a pouco até que a Santidade fica só ou a matam.<sup>44</sup>

Não apenas o uso dos termos feitiços e feiticeiros, mas o registro de que ‘fazem coisas estranhas à natureza’, que deixam sem sentido a ordem conhecida como ressucitar vivos ou não trabalhar porque as enxadas cuidarão sozinhas das roças são indicadores relevantes da apreensão ameríndia pelo código demonológico europeu, onde a desordem de referências conhecidas aparecia como pista da presença demoníaca. As ações e crenças ameríndias, assim, passam a ser filtradas pelo quadro europeu de referências religiosas, ou seja, a religião é instrumento de tradução/ conhecimento e o religioso como seu agente, o tradutor.

A redação dos *Tratados* se inscreve na inquietação da expansão marítima e dos encontros culturais por ela promovidos, nesse eixo, o texto de Cardim compartilha com outros quinhentistas o assombro da alteridade e o esforço de arrebatá-la a seu sistema de sentidos. As palavras que pintam quadros não fogem a uma pulsão - se é que assim

---

<sup>43</sup> Idem, p. 252.

<sup>44</sup> Fernão Cardim, Op. Cit., pp. 87e 88.

podemos dizer – do ver que animava a Europa e a atenção descritiva do autor dialoga – ainda que não lhe seja exclusiva – com a tradição da história natural.

Entretanto, o *Tratados da Terra e Gente do Brasil* fala também de um lugar específico, o lugar dos religiosos e da religião na contingência do encontro. A possibilidade de dizer de si mesmo era atravessada pela religiosidade e como dizer do outro é caminho para dizer de si, a religião, a Ordem do Mundo que o credo instituíra era condição de possibilidade para dizer do outro. Os jesuítas não seguem para Ásia, África e América apenas por uma disposição interna da Companhia e suas cartas não são publicadas para atender a leitores iguais e exclusivamente religiosos. Seus testemunhos verdadeiros pesavam na atribuição das verdades sobre o outro porque carregavam consigo mesmos a verdade religiosa.

A inversão da alteridade pode ser vista como simples retórica, mas a inversão que se estabelece é entre Deus e o diabo. A religião, com sua demonologia, é chave para a tradução que codifica e faz existir a alteridade e é veículo que viabiliza seu transporte à identidade. Como tradutores de mundos, os religiosos e, no caso Cardim, fazem de suas palavras linhas com que costuram a América à Europa.

## Referências

ALPERS, Svetlana. **A arte de descrever**. São Paulo: Edusp, 1999.

BETHENCOURT Francisco. “Os equilíbrios sociais do poder”, In: MATTOSO, José (dir) **História de Portugal**, vol. 3. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

CARDIM, Fernão **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril**. Bauru: Edusc, 2006.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1982.

DORÉ, Andréa. “Cristãos na Índia no século XVI: a presença portuguesa e os viajantes italianos”, In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 44, 2002 . Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010201882002000200004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010201882002000200004&lng=en&nrm=iso)

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. **Cardim e a colonialidade**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, dissertação de mestrado, 1995.

GODINHO, Vitorino Magalhães, O que significa descobrir, In: NOVAES, Adauto (org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: UFMG, 1999, p. 240.

HELLER, Agnes. **O homem do Renascimento**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

MELO E SOUZA, M.L.. **Inferno Atlântico**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

NEVES, Luis Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios**. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1978.

O'MALLEY, John. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: Unisinos/ Bauru: Edusc, 2004.

PÉCORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica, In: NOVAES, Adauto. **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. São Paulo: Edusc, 2003.

SILVA, Ana Cristina Nogueira da e HESPANHA, Antonio Manuel. A identidade portuguesa, In: MATTOSO, José (org.). **História de Portugal**, v. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1993