

# A legitimação do Império: cronistas portugueses na colonização do Brasil (séc. XVI)

*The legitimacy of the Empire: portuguese chroniclers in the colonization of Brazil (16th century)*

---

## **Nelson Ricardo da Silva**

Graduando em Letras pelo Centro Universitário de Patos de Minas (UNIPAM).  
E-mail: [american1100@hotmail.com](mailto:american1100@hotmail.com)

## **Luís André Nepomuceno**

Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Professor orientador (UNIPAM).  
E-mail: [luis.andre@unipam.edu.br](mailto:luis.andre@unipam.edu.br)

**Resumo:** O presente artigo tem como propósito analisar quatro relatos de viajantes-cronistas portugueses do século XVI: Fernão Cardim, Pedro de Magalhães Gandavo, Pero Vaz de Caminha e Gabriel Soares de Sousa. O *corpus* selecionado revela intenções e origens diversas de seus autores: Cardim era jesuíta, Caminha era escrivão, Gandavo e Soares de Sousa eram colonos. Afora as diversidades de interesses entre esses cronistas que estiveram no Brasil do séc. XVI, há aproximações ideológicas que tornam seus textos mais compatíveis entre si do que propriamente divergentes, e a identificação entre eles se dá no plano da legitimação do império português. Cabe salientar que, embora muitos críticos identifiquem esses textos quinhentistas como mera informação de viagem, neles podem-se identificar as características de uma ideologia que consolidou o império português na América.

**Palavras-chave:** crônicas portuguesas; Renascimento português; Brasil colônia; literatura de viagens.

**Abstract:** The present paper aims at analyzing four reports of 16th century Portuguese chronicler-travellers: Fernão Cardim, Pedro de Magalhães Gandavo, Pero Vaz de Caminha e Gabriel Soares de Sousa. The corpus selected reveals different intentions and origins of the authors: Cardim was a Jesuit, Caminha was a clerk of the Portuguese court, Gandavo and Soares de Sousa were settlers in Brazilian lands. Beyond the diversities of interest among these chroniclers who were in Brazil in the 16th century, there are ideological proximities that make their texts more compatible than properly divergent, and the identification among them is perceptive in the level of the legitimation of the Portuguese empire. It is important to mention that, although many critics identify these chronicles as mere travel information, we can also identify in them the characteristics of an ideology that consolidated the Portuguese empire in America.

**Keywords:** Portuguese chronicles; Portuguese Renaissance; Colony Brazil; travel literature.

---

## *1 Cronistas portugueses e a literatura de viagens*

Desde que os portugueses chegaram ao Brasil em 1500 até o fim do séc. XVI, pouco se escreveu sobre o descobrimento da terra e sobre as características dos espaços

territoriais descobertos e de seus habitantes. Muito envolvidos com a expansão do império no Oriente, e ao mesmo tempo dedicando importantes estudos e crônicas à sua presença naquelas terras, como a *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto, ou as *Décadas* de João de Barros e de Diogo do Couto, os portugueses, com exceção das cartas jesuíticas de Manuel da Nóbrega e Anchieta (que não tiveram exatamente o propósito da crônica, do tratado, ou do relato de viagem), praticamente nada escreveram sobre a Província de Santa Cruz (ou Brasil, como futuramente seria definido), pelo menos até 1576, quando Pero de Magalhães Gandavo publica a sua *História da Província Santa Cruz* (MONTEIRO, 2003, p. 123). Acrescente-se a isso o fato de que, circulando em cópias manuscritas nos sécs. XVI e XVII, as poucas crônicas portuguesas escritas sobre a colonização do Brasil praticamente não tiveram impacto no imaginário europeu, sem grandes contribuições para a consolidação de uma imagem de nosso país, tarefa que recebeu bem mais impacto de escritores alemães, holandeses e franceses, como Hans Staden, Jean de Léry ou André Thévet (FRANÇA, 2012, pp. 12 e 91).

Isso quer dizer que a visão portuguesa sobre as terras da América restringe-se, no séc. XVI, a poucas cópias manuscritas de histórias e tratados, muitas delas publicadas apenas no séc. XIX, e que hoje servem como único parâmetro para a formação de um ideal, de um imaginário e de um corpo ideológico dos portugueses sobre a colonização da América e sobre a presença de seu império nessas terras. Os textos são os seguintes: a *Carta* de Pero Vaz de Caminha ao Rei D. Manuel I, escrita em 1500, mas descoberta na Torre do Tombo em 1773, e apenas publicada em 1817; a *História da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, de Pero de Magalhães Gandavo, o único relato publicado no seu tempo, em 1576; os *Tratados da terra e gente do Brasil*, do Padre jesuíta Fernão Cardim, possivelmente escritos entre 1583-1590, e inicialmente publicados na Inglaterra, em 1625, sob o título *A Treatise of Brazil written by a portuguese wich had long live there*, na coleção *Purchas his Pilgrimes*; e o *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, de Gabriel Soares de Sousa, publicado apenas no séc. XX.

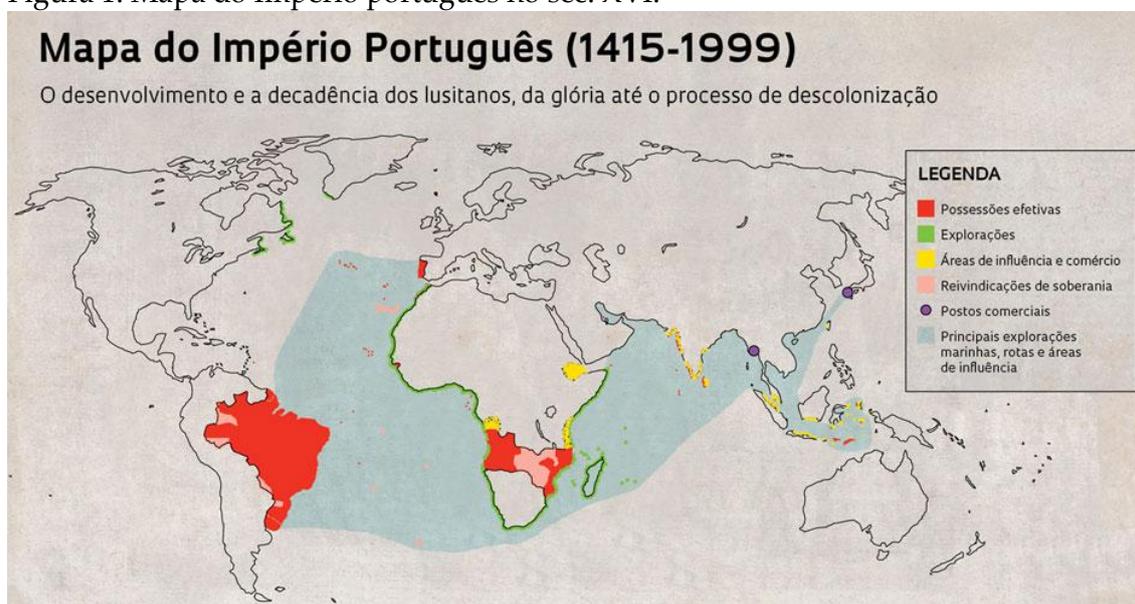
Apesar da limitação desse *corpus*, pelo menos se comparado com as crônicas e literaturas de viagens do império português quinhentista no Oriente, o conjunto desses textos é bastante revelador e pleno de informações preciosas sobre os primórdios da colonização da América portuguesa. Os cronistas, alguns deles com farta vivência em terras brasileiras, como é o caso de Gabriel Soares de Sousa, fizeram um mapeamento corográfico metódico e objetivo da colônia, conforme o olhar renascentista (LIMA, 2002), sempre com a disposição de detalhar à Coroa Portuguesa seus estudos etnográficos, geográficos e por vezes historiográficos.

Embora reduzido, o *corpus* das crônicas e da literatura de viagens portuguesas é razoavelmente diversificado no sentido de apresentar versões e interesses diferentes, o que igualmente revela disparidades no projeto português de colonização da América. Dos cronistas acima mencionados, um deles é um padre jesuíta, Fernão Cardim, e outro, Gandavo, tem simpatia e apreço pelo projeto jesuítico, enxergando na colônia um programa de expansão da fé e da salvação mística (LUZ, 2005, pp. 22-23). Para ambos, a conversão e a salvação do índio – tema frequente na Carta de Caminha – representam um caráter singular no projeto imperialista, de tal forma a esbarrar em outros interesses, de natureza mais capitalista e mercadológica. De outro lado, Gabriel

Soares de Sousa, colono e senhor de engenho na Bahia, pouco comprometido com a matéria religiosa, dedica-se a um tratado de natureza mais pragmática e objetiva, chegando mesmo a projetar nos índios brasileiros um olhar de estranhamento e de demonização (SOUSA, 2010, p. 298 e segs.). Laura de Mello e Sousa menciona que a disputa entre os “soldados da fé” e os colonos mercantilistas foi um episódio notável no programa de colonização portuguesa na América (MELLO E SOUZA, 2001).

Apesar das divergências apontadas, cumpre dizer, no entanto, que os empreendimentos marítimos portugueses podiam ser entendidos como uma união indissolúvel entre a Igreja e Coroa, e todo o programa de colonização das terras da América e do Oriente, que faziam parte do grande projeto cristão civilizatório de Portugal, estava, de uma forma ou de outra, identificado com essa união. Nesse sentido, o pressuposto inicial deste artigo está sustentado nas linhas de identificação dos textos dos cronistas portugueses, especialmente naquilo que diz respeito à legitimação do Estado português e da Igreja, como entidades constituídas por um poder de direito e de razão. Os cronistas portugueses que compõem o *corpus* historiográfico e literário deste estudo (Caminha, Gandavo, Cardim e Soares de Sousa), para além de suas divergências ideológicas e religiosas, sobretudo quanto ao trato com o indígena, revelam-se sobriamente conscientes desse poder legítimo e parecem defender seus diferentes propósitos a partir dessa mesma legitimação de que fazem parte como súditos da Coroa.

Figura 1: Mapa do Império português no séc. XVI.



Fonte: *Revista Pesquisa FAPESP*. <http://revistapesquisa.fapesp.br/2012/11/12/um-imenso-portugal/>

## 2 A crônica historiográfica no Renascimento

Aproximar-se das crônicas portuguesas da colonização na América é, antes de tudo, consolidar uma compreensão mais ampla e complexa de nossa formação histórica, cultural e política. Os cronistas portugueses revelam-se hoje uma leitura

indispensável para o entendimento de um recorte histórico precioso de nossa identidade. O império português na América, diferentemente do império no Oriente, mostrou-se uma matéria à parte, com características e dimensões próprias, apesar de afinidades e interesses comuns. Nesse sentido, as crônicas portuguesas têm muito a revelar, não apenas sobre os ideais políticos e religiosos do império português no séc. XVI, mas, sobretudo, sobre a nossa própria identidade ibérica, e de certa forma, brasileira, herdeira direta da expansão ultramarina do império lusitano na América. Em seu tempo, as crônicas ajudaram a compor um complexo retrato do homem renascentista.

Numa primeira leitura, teremos dificuldades em traçar o perfil do homem quinhentista, se é que isso é possível. Porém, analisando alguns aspectos do seu cotidiano na tentativa de facilitar o nosso trabalho, constataremos que esse indivíduo transitava entre dois mundos, entre Deus e o diabo, entre as novas descobertas e o conservadorismo clerical. Por um lado, esses desbravadores eram movidos pelo anseio renascentista da expansão e da descoberta, caracterizado pela busca do conhecimento, quando princípios da antiguidade clássica eram resgatados em detrimento dos valores medievais, o que afastava o homem quinhentista do plano medieval teocêntrico e o colocava no centro do mundo. Por outro lado, esse mesmo homem via-se ainda preso a conceitos religiosos enraizados no seu dia a dia e, para consolidar ainda mais essas contradições, a Contrarreforma, vinda da Itália, enraizava-se nas terras peninsulares com seu braço forte e se estenderia até o Novo Mundo. A Inquisição vai condicionar, aprisionar esse homem a princípios dos quais ele tentará fugir inutilmente. De Trás-os-Montes havia aquela chama, o sentimento nacionalista, uma sede de outros ares, bem como o anseio de se empreender grandes desafios, transpor mares desconhecidos, desafiar as incertezas, expandir-se, ampliar seus domínios. Por outro lado, a busca de expansão e conquista precisou conviver com conceitos religiosos arcaicos que dominariam o cenário político e religioso, ditando regras e comportamentos e desenhando uma forma específica de se ver o mundo e o outro. Assim, para o Novo Mundo migrariam as credices, os deuses, o diabo e as bruxas do velho continente. Por um lado, a igreja; por outro, o desconhecido ainda sem respostas. No entanto, a ânsia do conhecimento traçaria o rumo lusitano, tudo isso traduzido nas crônicas aqui pesquisadas.

É preciso considerar inicialmente o discurso panegírico das crônicas, colocando o rei no lugar que lhe cabia na ordem cósmica e política do antigo regime. É certo que para o homem contemporâneo, seria difícil compreender como se dava essa relação entre rei e súditos: para estes, aquele era quase um deus para quem todos os rapapés eram dirigidos, em sua glória e soberania. Observando os textos de Pero de Magalhães Gandavo, escritos provavelmente entre as décadas de 1560 e 1570, constatamos um exemplo disso. É possível observar, no traço de sua escrita, como estava delineada a ética desse comportamento e o relacionamento do homem europeu com o mundo.

A respeito do gênero literário das crônicas, muitos críticos e historiadores antigos referiam-se a tais documentos como “literatura informativa”, “literatura descritiva” ou “literatura de informação”, mas o melhor conceito talvez seja mesmo “literatura de viagens”, termo mais abrangente que caracteriza o movimento europeu de expansão dos impérios iniciado no séc. XVI: “Foi esse movimento cultural, de forte

investimento editorial, o grande responsável pela transformação de um *corpus* predominantemente historiográfico e antropológico em *corpus literário sui generis*” (CRISTÓVÃO, 2002, p. 25). A antiga crítica justificava sua visão, partindo do princípio de que não havia, por parte desses cronistas, uma preocupação com a clareza gramatical, muito menos com a estética literária. No entanto, contradizendo essa afirmativa, Gandavo foi responsável pela confecção de uma gramática da língua portuguesa, além de ter amplo conhecimento do latim e provável fluência do grego.

Funcionário do estado, Gandavo gozava os privilégios de quem frequentava a corte portuguesa, convivendo com a elite que conduzia a política do Império ultramarino. No entanto, o objetivo principal de sua obra não era atingir essa classe, porém, seduzir seus conterrâneos menos afortunados a trocar a vida medíocre e pobre que levavam em Portugal pelas riquezas do novo mundo. Gastou dez anos de sua vida nesse empreendimento, tanto que com esse intuito, reescreveu seu livro *História da província de Santa Cruz* não uma, nem duas, mas quatro vezes. O primeiro título foi *Tratado da província do Brasil*, depois *Tratado da terra do Brasil*, e ainda *História da província santa cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, este com duas versões.

O que nos interessa aqui é saber como e o quanto os portugueses estavam empenhados na expansão do império nas terras ocidentais, e como as crônicas contribuíram para revelar sua visão frente ao novo mundo. Primeiramente pensemos o encontro com o nativo dessa terra recém-descoberta. O Pe. Fernão Cardim defende o índio e vê neles inocência e aptidão para a conversão: “Este gentio não tem conhecimento algum de seu Creador, nem de cousa do Céu, nem se há pena nem gloria depois desta vida, e portanto não tem adoração nenhuma nem cerimonia, ou culto divino, mas sabem que têm alma e que esta não morre [...]” (CARDIM, 1978, p. 102). Para Cardim, não havia dúvidas de que o gentio estava pronto para tornar-se um crente, temente a Deus e assim servir à coroa de bom grado. Para a visão de Gandavo, no entanto, o indígena que, por um lado, era descrito como pacífico e prestimoso, por outro, era visto por suas posturas belicosas, como “animais sem uso da razão”.

Sabe-se que as missões jesuíticas, embora por vezes atribuíssem um caráter demoníaco aos índios<sup>1</sup>, pretendiam ao mesmo tempo resgatá-los de seu estado selvagem e conduzi-los à salvação cristã. Mas o próprio Fernão Cardim, a despeito de sua crença na imagem dos índios como “bicho do mato”, propõe um retrato bem mais generoso do que muitos de seus contemporâneos, definindo-os como inocentes, respeitosos com as crianças e as mulheres, e sem interesses financeiros.

No entanto, afora essas divergências, o que está em jogo não é a imagem do índio (positiva ou negativa) que jesuítas, colonos ou viajantes construíram, mas a legitimidade da interferência do poder régio e eclesiástico sobre esse mesmo índio e sobre a terra. Os cronistas apresentam disparidades quanto a isso. Pero Vaz de Caminha, pioneiro na crônica de viagens no séc. XVI (por décadas, sua carta foi um dos raríssimos documentos do descobrimento), entusiasmado demais com interpretações aparentes do comportamento do índio e com precipitadas observações da terra (BONICCI, 2000, p. 9), é taxativo em dizer, desde já, que aquele novo mundo é de Sua

---

<sup>1</sup> Bonicci (2000, p. 19), por exemplo, diz que “na mentalidade religiosa de Anchieta, a demonização do índio se caracteriza pela dança e pela bebida”.

Majestade, D. Manuel I, por direito e por razão, e que esse poder constituído terá todas as benesses e privilégios legítimos na tomada de posse da terra. Caminha vê a terra como um espaço quase paradisíaco de fartura e opulência, e o índio, como uma espécie de *tabula rasa*, inteiramente disposto e aberto aos princípios do cristianismo e às ordens do poder régio constituído.

Pero de Magalhães Gandavo, homem pertencente às altas esferas do poder do Estado português (LUZ, 2005, p. 5), envolvendo sua *História da Província Santa Cruz* numa espécie de historiografia panegírica, em que louva as ações dos grandes e assume o papel de enaltecedor dos pioneiros de um suposto do Império Cristão, transita entre críticas severas e olhares elogiosos aos índios brasileiros. É famosa a sua consideração de que os indígenas, não contanto com as letras *f*, *l* e *r* em seu alfabeto, não têm igualmente “Fé, nem Lei, nem Rei” (GANDAVO, 2008, p. 122). Sua observação mais generosa sobre a cultura indígena diz respeito ao distanciamento deles em relação aos interesses financeiros e ao acúmulo de riquezas:

Mas a vida que buscam, e granjearia de que todos vivem, é à custa de pouco trabalho e muito mais descansada que a nossa porque não possuem nenhuma fazenda, nem procuram adquirir-la como os outros homens, e assim vivem livres de toda cobiça e desejo desordenado de riquezas, de que as outras nações não carecem; e tanto, que ouro nem prata nem pedras preciosas tem entre eles nenhuma valia, nem para seu uso têm necessidade de nenhuma coisa destas, nem de outras semelhantes (GANDAVO, 2008, p. 127).

Gabriel Soares de Sousa, embora menos disposto ao discurso da religiosidade (AZEVEDO, s.d.), apresenta uma visão mais pragmática e científica da colônia, em seu *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, com estudos pormenorizados sobre a terra e seus habitantes nativos, tanto no sentido de oferecer contribuições a uma administração mais eficiente da América, quanto no sentido de exortar a Coroa à consolidação de seu império naquelas terras. Lembre-se que, no tempo de Soares de Sousa, Portugal está sob o domínio espanhol, e é ao Rei Felipe II da Espanha que ele se dirige para pedir favores e mercês, bem como oferecer seus préstimos (LUCIANI, “Introdução”, in: SOUSA, 2010, pp. 15-16). O tratadista, diferentemente de Cardim ou Gandavo, apresenta considerações extremamente negativas do índio nativo, por vezes identificando-o como demônio, ou no máximo, como aliado dos portugueses em caso de guerras. Em outros termos, uma visão utilitarista e desumana dos índios.

### ***3 Convergência e identidade de programas civilizatórios entre os cronistas***

Apesar das diferenças dos cronistas no olhar sobre o índio, a análise desses textos deve apontar para a convergência e para a identidade de programas civilizatórios, mais do que para divergências e contradições de perspectivas sobre como atuar na prática desses programas.

A difusão da fé e a salvação mística, por exemplo, foram pontos essenciais para a identificação dos programas civilizatórios dos cronistas aqui analisados. A hermenêutica cristã, na sua perspectiva medieval, tinha sua forma própria de explicar

as coisas quanto à finalidade dos seres da natureza. Analisando os livros citados no *corpus* da nossa pesquisa, constatamos como essa visão influenciou esses cronistas na confecção de suas obras. Ao se referirem aos animais, à natureza e ao próprio índio (o outro), fica evidente o princípio teológico que delegava virtudes naturais a esses seres criados por Deus para serem comandados pelo homem (*Gênese* 1, p. 28). É evidente o comprometimento figurativo de cunho doutrinário. Do ponto de vista do europeu, a natureza e o próprio nativo da *terra brasilis* estavam destinados a servir ao homem. Pedro Carlos Fonseca (1999), em seu artigo “O imaginário medieval na colônia”, descortina esse ponto de vista quando cita uma questão da *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino, que acreditava que os animais existiam para serem comandados: “property to command” (propriedade para comandar), sendo tal propriedade de comando “an act of reason” (um ato da razão). Santo Agostinho (em seu texto *A divina providência e o problema do mal*) a entendia como privativa do homem. Assim Deus podia interferir na ordem natural das espécies originalmente por ele criadas. Dessa forma o projeto colonial se caracterizava pela intenção de posse e exploração material, e os cronistas portugueses se encontravam dominados por autocracias religiosas, políticas e culturais. Assim, o homem quinhentista, que se achava motivado por um sentimento renascentista, ainda estava atrelado a uma arcaica tradição medieval que ditava um comportamento mental e cultural. Ou seja, fortemente influenciado pela doutrina escolástica.

Fernão Cardim, que pertencia ao quadro de dirigentes da Companhia de Jesus na época em que ela começava a lançar as bases de sua organização no Brasil, revela-nos através de seus escritos a visão geral da campanha jesuítica. *Tratados da Terra e Gente do Brasil* é um dos livros básicos para o estudo dos primeiros tempos do Brasil. Constitui um importante relato dos elementos informativos da nova terra. Cardim faz um relato minucioso do clima, dos animais, descreve em detalhes sobre cada bicho, planta e costumes indígenas. Na época, seu livro circulou apenas em cópias manuscritas e só seria publicado anos mais tarde<sup>2</sup>.

A missão evangelizadora e exploradora da campanha portuguesa estava vinculada aos interesses diretos da Igreja Católica, uma vez que visava erradicar o demônio de terras além mar. Levava-se a palavra de Deus aos confins do mundo e impunha-se o seu nome a ferro e muito sangue. A visão do *Orbis Christianus* traduzia o viver na Europa quinhentista, e assim a fé em Deus era a única verdade. Todos deveriam estar nela e com ela seriam levados ao único mundo verdadeiro, fora do qual tudo o mais seria injúria e aberração. O natural não era mais a natureza do homem e sim que a palavra de Deus, tal qual transmitida pela fé cristã, chegasse aos confins da terra conhecida e das terras a se conhecer. Através dessa visão de mundo podemos entender, de maneira extremamente eficaz, a relação existente entre a realidade cristã e o imaginário europeu quinhentista. Os guardiões do sagrado, como foram chamados

---

<sup>2</sup> O europeu, desde tempos medievais, já vislumbrava paisagens distantes, buscava o paraíso perdido, como revela o próprio nome *Brasil*, palavra já conhecida bem antes da chegada dos portugueses a estas terras: o nome era associado às Ilhas Afortunadas de que falava São Brandão, cuja história da navegação nada mais era do que a busca do paraíso, a ilha prometida dos anjos, povoada por esses seres celestiais e alguns pássaros (ver MELLO E SOUZA, 2001).

os clérigos, devotavam suas vidas com o único intuito de uniformizar as consciências e converter as almas pertencentes a Satã e seus ajudantes, garantindo a hegemonia das crenças e a desculturação de qualquer povo que não vivesse os bons costumes e não pertencesse ao rebanho de fiéis.

É preciso compreender que essa missão tinha por objetivo corrigir os vícios dessas terras que representavam uma ofensa à existência de Deus. Assim era natural que em retribuição a tanto esforço, Deus autorizasse os seus servidores a promover a pilhagem, o saque, a invasão, o que fica evidente ao examinarmos as bulas papais promulgadas já no reinado do infante D. Henrique e de seus sucessores. As três mais importantes são: *A Dum diversas*, de 18 de junho de 1452, na qual o pontífice autoriza o rei de Portugal a atacar, conquistar e submeter sarracenos, pagãos e outros descrentes de Cristo, a capturar os seus bens e territórios; a reduzi-los a escravos por toda vida e a transferir as suas terras e territórios para o rei de Portugal. A segunda bula, *Romanus Pontifex* de 8 de janeiro de 1455, era ainda mais específica e foi denominada a carta régia do imperialismo português. Esta começa resumindo a obra de descoberta, conquista e colonização pelo Infante D. Henrique desde 1419, enaltece o seu zelo apostólico de verdadeiro soldado de Cristo e defensor da fé e elogia o seu desejo de tornar o nome de Cristo conhecido e adorado e de obrigar sarracenos e outros descrentes a entrarem no seio da Igreja. Na bula *Inter caetera*, de 13 de março de 1456, o papa Calisto III confirma o que fora estabelecido pela *Romanus Pontifex* concedendo à Ordem de Cristo a jurisdição espiritual sobre todas as regiões conquistadas pelos portugueses, determinando ainda que o grão-mestre da Ordem (fundada em 1319, após a supressão dos Templários) tivesse plenos poderes para nomear os delegados de todos os benefícios eclesiásticos, quer do clero secular, quer do clero regular; impor censuras e outras penas eclesiásticas; exercer os poderes de bispo, nos limites da sua jurisdição. Essas bulas refletem o espírito da época e estabelecem as linhas mestras do comportamento europeu frente ao mundo tropical e concede aos portugueses o benefício religioso de domínio sobre todas as raças que estivessem fora do seio da cristandade<sup>3</sup>.

Assim o diabo chegou aos trópicos carregado pelas naus portuguesas, já que na cultura local ele não existia: o que os nativos entendiam como espírito ruim, ou pouco elevado, era para o conquistador o inimigo de Cristo. No *Auto de São Lourenço*, do padre José de Anchieta, temos um bom exemplo dessa postura. Em sua obra, grandes chefes indígenas, como Guaixará e Aimbirê, foram demonizados, e o fato de beberem cauim, fumar, dançar, tingir o corpo de vermelho do urucum era prova cabal da presença do demônio, o senhor dos infernos. O diabo, que só tomara corpo na visão de Santo Agostinho (antes dele o demônio representado no antigo Testamento era imaterial), enriquecera-se no imaginário medieval, e agora tomava novos sentidos com a descoberta do Novo Mundo. Assim, os nativos foram perseguidos por adorar um ser que eles não conheciam.

Durante muito tempo, os portugueses foram vistos como os grandes homens que aprisionaram e controlaram o espaço do globo. Passaram a ser conhecidos como os senhores dos mares, subjugadores das culturas estranhas, impondo por toda a parte

---

<sup>3</sup> Sobre as bulas papais, ver BOXER, 2012, p. 38 e segs.

seu credo, seus hábitos e sua visão de mundo. Não se pode negar que a ciência cresceu com as novas descobertas, mas o mesmo homem que era conhecido como racional e moderno, era capaz de cometer atos inimagináveis, como atestam os processos quinhentistas da Inquisição. Criou-se em nome da nova ordem uma tensão entre o racional e o religioso, entre o pensamento laico e o teológico, entre o poder de Deus e o do Diabo, ou seja, entre o bem e o mal. Foi assim que os portugueses obtiveram justificativas para tantos atos de pilhagem e barbárie, com o pretexto de difundir a fé católica. Abriam-se as portas para que tanta infidelidade e idolatria fossem erradicadas daquelas terras, para a salvação de tantas mil almas que o demônio havia feito cativas.

Gandavo descreve, no capítulo II de seu livro, que aquelas terras estavam possuídas de povo gentílico. Pero Vaz de Caminha, apesar de também usar o termo *gentio* para os nativos, com certa amenidade, descreve em sua carta:

[...] parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. E, portanto, se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade” (CASTRO, 2012, p. 108).

E acrescenta mais à frente que Sua Alteza deve corrigir os desvios existentes: “E portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar à santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E aprazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim!” (CASTRO, 2012, 108).

Gandavo (2008, p. 57), por sua vez, é bem claro quanto aos objetivos dessa missão, o que pode ser lido já na primeira página de seu livro:

E isto assim pelo merecimento do nobilíssimo sangue e clara progênie donde traz sua origem, como pelos troféus das grandes vitórias e casos bem afortunados que lhe hão sucedido nessas partes do Oriente em que Deus o quis favorecer com tão larga mão, que não cuido ser toda minha vida bastante para satisfazer a menor parte dos seus louvores. E como todas estas razões me ponham em tanta obrigação, e eu entenda que a lição das escrituras, pelos cujos meios se alcançam os segredos de toda as ciências, e os homens veem a ilustrar seus nomes, e perpetua-los na terra com fama imortal, determinei escolher a V.M. entre os mais senhores da terra, a dedicar-lhe essa breve história.

No capítulo I de seu livro, Gandavo partilha o evento da primeira missa rezada no Brasil e concorda com Caminha quanto à ideia de um indígena inteiramente disposto a receber a civilização europeia. Vejamos:

[...] ao outro dia seguinte saio Pedro Alvarez Cabral em terra com a maior parte da gente: na qual se disse logo missa cantada, e houve pregação: e os índios da terra que ali se ajuntaram ouvirão tudo com muita quietação, usando de todos os atos e cerimoniais que viam fazer aos nossos e assim se punham de joelhos e batiam nos peitos como se tivessem lume de fé, ou que por alguma via lhes fora

revelado aquele grande e inflável mistério do santíssimo sacramento, no que se mostraram claramente estarem dispostos para receberem a doutrina cristã [...] (GANDAVO, 2008, p. 64-65)

Configurava-se uma forma europeia de ler a América.

É curioso perceber que, para os portugueses, naqueles primórdios da expansão de seu império, o índio não é um oriental, nem um judeu, nem um muçulmano, ou seja, ele está fora do imaginário europeu. Até seu próprio nome é um equívoco: o que os portugueses encontraram aqui era totalmente novo e distinto de seu mundo, e o que era diferente ficava difícil de compreender, por não pertencer a nenhum modelo anteriormente conhecido.

O padre Fernão Cardim e Pero de Magalhães Gandavo sentiam-se atraídos pelo projeto jesuítico e viam na colônia um programa de expansão da fé católica, acreditando na conversão e, como consequência disso, na salvação dos nativos. Por outro lado, o português Gabriel Soares de Sousa, senhor de engenho e sertanista, não compartilhava o mesmo sentimento religioso. Em 1587 Soares de Sousa empreendeu uma longa viagem de Salvador a Madri, com o intuito de angariar fundos para o seu projeto de devastar o vasto sertão em busca de minas de prata. Foi com esse objetivo que ele escreveu vários textos que, compilados, deram origem a seu livro *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, considerado por muitos historiadores como a maior e mais importante obra sobre o Brasil quinhentista. Como boa parte dos cronistas quinhentistas, este também é descritivo e extremamente observador. Seu livro é uma valiosa fonte de informação sobre o Brasil de seu tempo, e talvez por ser o primeiro cronista civil, seu comprometimento não era essencialmente religioso. Soares de Sousa chegou a ter sérios problemas com os padres jesuítas. Dizia-os complacentes com os índios. Contudo, sua visão acerca dos hábitos indígenas era a mesma: não tinha dúvidas, eram manifestações demoníacas. No capítulo XIII de seu livro, por exemplo, o cronista descreve os costumes do gentio potiguar da seguinte forma:

Não é bem que passemos já do rio da Paraíba, onde se acaba o limite por onde reside o gentio potiguar, que tanto mal tem feito aos moradores das capitanias de Pernambuco e Itamaracá, e a gente dos navios que se perderam pela costa da Paraíba até o rio do Maranhão. Este gentio senhoria esta costa do rio Grande até o da Paraíba, onde se confinaram antigamente com outro gentio, que chamam os caetés, que são seus contrários, e se fazia crudelíssima guerra uns aos outros, e se fazem ainda agora pela banda do sertão onde agora vivem os caetés, e pela banda do rio grande são fronteiros dos tapuias, que é a gente mais doméstica, com quem estão às vezes de guerra e as vezes de paz, e se ajudam uns aos outros contra os tabajaras, que vizinham com eles pela parte do sertão. Costumam estes potiguares não perdoarem a nenhum dos contrários que cativam, porque os matam e comem logo [...]. Este gentio é muito belicoso, guerreiro e atraído, e amigo dos franceses, a quem faz sempre boa companhia, e, industriado deles, inimigo dos portugueses (Soares de Sousa, 1971, pp. 54-55).

No capítulo CLXXIV, declara como são realizados os rituais antropofágicos dos tupinambás.

Acabado de morrer este preso, o espedaçam logo os velhos da aldeia, e tiram-lhe as tripas e fressura, que mal lavadas, cozem e assam para comer; e reparte-se a carne por todas as casas da aldeia e pelos hóspedes que vieram de fora para ver estas festas e matanças, a qual carne se coze logo para se comer nos mesmos dias de festas, e outra assam muito afastada do fogo de maneira que fica muito mirrada, a que este gentio chama moquém, a qual se não come por mantimento, e não por vingança [...] (idem, p. 328).

A esse respeito, Santos e Valle consideram o seguinte:

Como possessões recentes da República cristã universal, missionária, herdeira da função evangélica da instituição apostólica, as terras do Novo Mundo estavam fundamentalmente em processo de redução à obediência dos monarcas cristãos, em disputa na Europa ocidental. Em outras palavras, uma empresa marítima de conquista do Novo Mundo como a monarquia portuguesa era constituída por um estado-maior em armas que entendia a si próprio como a atualização autorizada dos domínios de certa tradição de Pedro e Paulo (SANTOS e VALLE, "Introdução", in: CARDIM, 2009, p. 31).

#### 4 Considerações finais

Os empreendimentos marítimos portugueses podiam ser entendidos como uma união indissolúvel entre a Igreja e Coroa, e todo o programa de colonização das terras da América e do Oriente, que faziam parte do grande projeto cristão civilizatório de Portugal, estava, de uma forma ou de outra, identificado com essa união. Portanto, os cronistas portugueses que compõem o *corpus* historiográfico e literário desta pesquisa (Caminha, Gandavo, Cardim e Soares de Sousa), para além de suas divergências ideológicas e religiosas, sobretudo quanto ao trato com o indígena, revelam-se sobriamente conscientes desse poder legítimo e parecem defender seus diferentes propósitos a partir dessa mesma legitimação de que fazem parte como súditos da Coroa: a legitimação do saque e da pilhagem e o compromisso com a conversão das almas infiéis.

Ainda que Soares de Sousa, por exemplo, atribua uma face de demonização aos índios e Fernão Cardim os defenda como inocentes e bons no trato com os hóspedes, há em ambos, bem como nos demais cronistas aqui apresentados, um projeto de legitimação do império, que parece justificar tanto as práticas de conversão e salvação dos ameríndios, quanto o seu próprio extermínio, sem mencionar o processo de extração de bens mercadológicos e de exploração da mão-de-obra indígena. Embora divergentes entre si quanto aos objetivos primários da colonização, os cronistas legitimam, tanto pela autoridade do Estado quanto pela autoridade da Igreja, um projeto civilizatório de interferência em terras coloniais, que prevê a obediência aos monarcas cristãos da Europa e a toda uma ordem hierarquicamente estabelecida por esses poderes constituídos. As crônicas historiográficas portuguesas do séc. XVI,

embora apresentem divergências religiosas ou sociais, estabelecem entre si certas afinidades e propósitos comuns, que definiram as bases da colonização portuguesa e o programa de legitimação da autoridade cristã e do empreendimento marítimo. Era o próprio Estado português, com seu imenso aparelho ideológico, que justificava a empresa civilizatória e o programa de colonização, independentemente de como esse processo se daria em terras da América, seja pela escravização do índio, seja pela sua conversão e salvação.

Em síntese, os cronistas apresentam disparidades sobre a práxis e sobre as formas de intervenção do império nas terras coloniais, mas convergem todos eles para a defesa de uma legitimação desse mesmo império, naquilo que diz respeito a um direito constituído pela força régia e eclesiástica. Independentemente de como veem a terra e seus habitantes, seja defendendo a salvação cristã dos índios, seja identificando-os como matéria de escravização e comércio, os cronistas sustentam a legitimação de uma interferência das forças do Estado, como forma de garantir a supremacia de um império cristão.

### *Referências*

AZEVEDO, Gabriela. Gabriel Soares de Sousa e os Capítulos contra os padres da Companhia de Jesus no Brasil. *Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH-Rio*. Disponível em

[http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1338300485\\_ARQUIVO\\_GabrielSoaresdeSousaeOsCapituloscontraospadresdaCompanhiadeJesusnoBrasil.pdf](http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1338300485_ARQUIVO_GabrielSoaresdeSousaeOsCapituloscontraospadresdaCompanhiadeJesusnoBrasil.pdf)

BONICCI, Thomas. Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil do século XVI. *Mimesis*, vol. 21, n. 1, 2000, pp. 7-24.

BOXER, Charles. *O império marítimo português: 1415-1825*. Trad. Inês Silva Duarte. Lisboa: Edições 70, 2012.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Org. Ana Maria de Azevedo. São Paulo: Hedra, 2009.

CASTRO, Sílvio. *A carta de Pero Vaz de Caminha: o descobrimento do Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2012.

CRISTÓVÃO, Fernando (org.). *Condicionantes culturais da literatura de viagens: estudos e bibliografias*. Coimbra: Almedina/ Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, 2002.

FONSECA, Pedro Carlos. O imaginário medieval na Colônia: o bestiário em Fernão Cardim. *Sigñótica*, n. 11, jan./dez., 1999, pp. 173-184.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *A construção do Brasil na literatura de viagens dos séculos XVI, XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio/ São Paulo: Unesp, 2012.

GANDAVO, Pero de Magalhaes. *Tratado da Província Santa Cruz*. Org. Ricardo Martins Valle. São Paulo: Hedra, 2008.

LIMA, Francisco Ferreira de. Medida e desmedida na Bahia de Gabriel Soares de Sousa. *Légua e Meia: Revista de Literatura e Diversidade Cultural*, n. 1, 2002, pp. 183-193.

LUZ, Guilherme Amaral. Pero de Magalhães Gandavo e a ética ultramarina portuguesa na Terra de Santa Cruz. *História e Perspectivas*, vol. 1, n. 32-33, 2005, pp. 67-90.

MELLO E SOUZA, Laura de. O nome do Brasil. *Revista de História*, n. 145, 2001, pp. 61-86.

MONTEIRO, John Manuel. Unidade, diversidade e a invenção dos índios: entre Gabriel Soares de Sousa e Francisco Adolfo Varnhagen. *Revista de História*, n. 149, 2003, pp. 109-137.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Org. Fernanda Trindade Luciani. São Paulo: Hedra, 2010.