

A TRILOGIA DO SAGRADO: A CONSTRUÇÃO SIMBÓLICA DO BRASIL COLONIAL NO IMAGINÁRIO PORTUGUÊS**THE SACRED TRILOGY: THE SYMBOLIC CONSTRUCTION OF COLONIAL BRAZIL IN THE PORTUGUESE IMAGINATION** <https://doi.org/10.63330/aurumpub.012-007>**Geraldo Pieroni**

Doutor em História pela Université Paris-Sorbonne (Paris IV). Professor-pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Linguagens da Universidade Tuiuti do Paraná (UTP). Atua nas áreas de História do Santo Ofício português e brasileiro, com ênfase nos aspectos simbólicos do poder inquisitorial

E-mail: <http://lattes.cnpq.br/5942523122018910>

Wilma Bueno

Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Autora de livros didáticos para o Ensino Fundamental e Médio. Suas pesquisas e publicações concentram-se na História Regional do Brasil, com destaque para temáticas relacionadas à história das mulheres, educação e religiosidade

E-mail: <http://lattes.cnpq.br/8165985280369677>

RESUMO

O artigo investiga a construção simbólica do Brasil colonial nos séculos XVI e XVII, articulada em torno da tríade imagética Paraíso, Inferno e Purgatório, categorias que organizam a cosmovisão teológica dos colonizadores portugueses. Apoiado nas concepções do sagrado em Rudolf Otto e Mircea Eliade, e na dimensão alegórica do *mirabilis* em Jacques Le Goff, interpreta-se a Terra Brasilis como espaço simultaneamente mítico e teológico, atravessado por fascínio, temor e promessas escatológicas. A ambivalência do território projeta-o ora como lugar de regeneração e abundância, ora como cenário de danação e medo. A religiosidade orienta práticas de catequese, disciplinamento e apropriação territorial, convertendo o espaço colonial em campo de disputa entre o sagrado e o profano. Com base na abordagem rizomática de Deleuze e Guattari, a América portuguesa é compreendida como espaço liminar, zona de fronteira que escapa a classificações fixas e revela um imaginário fluido, atravessado por afetos e dispositivos de poder em constante metamorfose.

Palavras-chave: Brasil Colonial; Simbologia Religiosa; Paraíso, Inferno e Purgatório.

ABSTRACT

This article investigates the symbolic construction of colonial Brazil in the 16th and 17th centuries, articulated around the imagetic triad of Paradise, Hell, and Purgatory—categories that shaped the theological worldview of Portuguese colonizers. Grounded in the conceptions of the sacred developed by Rudolf Otto and Mircea Eliade, as well as Jacques Le Goff's notion of *mirabilis*, Brazil is interpreted as a mythical and theological space marked by both fascination and fear, eschatological promises and demonological anxieties. This ambivalence projects the territory alternately as a place of spiritual regeneration and paradisiacal abundance or as a stage of damnation and dread. Religious discourse guided practices of catechesis, discipline, and territorial appropriation, turning the region into a site of tension between the sacred and the profane. Drawing on the rhizomatic approach of Deleuze and Guattari, the article conceptualizes Portuguese America as a liminal space—an emblematic frontier zone that resists binary classifications and is defined by its plasticity and transience. Within this framework, the colonial



imaginary emerges as a fluid system interwoven with affects and mechanisms of power: contemplation, fear, desire, faith, and violence in a web of ever-shifting meanings.

Keywords: Colonial Brazil; Religious Symbolism; Paradise, Hell, and Purgatory.



1 INTRODUÇÃO

1.1 A TERRA DE TODOS OS DESTINOS: GEOGRAFIAS DA REDENÇÃO E CONSTRUÇÃO SIMBÓLICA DA AMÉRICA PORTUGUESA

Nos primeiros anos da presença portuguesa no Brasil, o padrão de pensamento dos colonizadores refletia, de forma marcante, a continuidade do imaginário medieval descrito por Jacques Le Goff. Como observa o autor, o cotidiano, permeado pelo trabalho, pela fome, pela doença e pela morte, era indissociável do maravilhoso, dos portentos, dos assombros e das lendas. Não havia uma divisão clara entre real e irreal: ambos se misturavam na percepção do mundo (LE GOFF, 1986, p. 11). *Mirabilia Dei sunt supra facultatem humanae naturae* (As maravilhas de Deus estão além da capacidade da natureza humana), como já havia sido contemplado no pensamento de Tomás de Aquino, na *Summa Theologiae* (edição 2001, p. 482).

Esta mescla fantasiosa se manteve viva no olhar lançado pelos portugueses ao desembarcarem no Novo Mundo. Fenômenos naturais desconhecidos, a fauna exótica e os povos indígenas, foram frequentemente apreendidos à luz do deslumbramento reinante na Idade Média: "o maravilhoso cristão medieval se nutre de tudo o que pode ser qualificado de *mirabilis*, o que provoca admiração e suscita interrogativos; fenômenos estranhos, prodígios, monstros, mas também revelações e milagres" (LE GOFF, 1990, p. 33). Le Goff ressalta o papel fundamental da Igreja em sistematizar essas manifestações, discernindo o prodígio aceito (milagre e a santidade), daquele proibido expressos na feitiçaria e superstições pagãs (LE GOFF, 1986, p. 29).

À luz das concepções de Mircea Eliade sobre o sagrado e o profano e da teoria do "numinoso" de Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917), compreende-se que o Brasil foi investido de um caráter "totalmente outro": um *locus* conceitual que provocava atração e refuto simultaneamente. A nova terra era vista como promessa de redenção espiritual e material, mas também como território de perdição, onde a natureza indomável e o "selvagem" ameaçavam a ordem cristã.

A religiosidade católica, central no projeto de colonização, moldava a visão do Brasil como lugar de missão e provação. No início, predominaram imagens do Paraíso terrestre, reforçadas por relatos que descreviam a natureza como uma terra fértil e abundante. Sérgio Buarque de Holanda (1994) observa que a América, nesse imaginário, assumia traços de uma terra virgem, *locus regenerationis* (HOLANDA, 2000).

Contudo, a vivência cotidiana diante da natureza hostil, das enfermidades tropicais e da resistência indígena rapidamente desfez a ilusão edenizada, instaurando a percepção do Brasil como um Inferno terreno. Nesse intervalo entre o éden prometido e o labirinto demoníaco, emergiu uma terceira instância alegórica: o Purgatório. Mais do que metáfora teológica, tratava-se de um espaço de suplício, penitência e esperança de perdão, em que o sofrimento era vivido como processo redentor. Para muitos colonos e degredados, a experiência nas terras tropicais assumia o contorno de expiação, uma etapa dolorosa, porém transitória, rumo à redenção espiritual ou ao sonhado retorno a Lisboa: "o céu do colono era o regresso à



Metrópole” (SOUZA, 2009, p. 26). Já no início do século XVI, Gil Vicente satirizava esse horror ao exílio ultramarino em seu *Auto da Barca do Purgatório* (1518): “Ora assim me salve Deus e me livre do Brasil” (VICENTE, 1961, p. 157).

“O Brasil é o inferno dos negros, o purgatório dos brancos e o paraíso dos mulçatos e mulatas”¹. Este provérbio citado por Antonil é retomado por Laura de Mello e Souza (2009, p. 28), em sua primorosa obra *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, como expressão aguda da hierarquização racial e espiritual presente no imaginário colonial. Nessa leitura, os negros eram relegados ao inferno da escravidão; os brancos pobres e degredados enfrentavam o purgatório da expiação e do infortúnio; enquanto os mulatos e as mulatas, situados numa posição intermediária, desfrutavam de um “paraíso” ilusório, uma forma de consolação ambígua e limitada no plano social e cultural. Ao transpor as imagens escatológicas do Éden, do Inferno e do Purgatório para a realidade da colônia, esse ditado sintetiza a forma como o território ultramarino era concebido simultaneamente como espaço de suplício, purgação e mobilidade restrita, de acordo com a cor da pele e a condição social dos indivíduos.

A frase condensa, em forma simbólica, a hierarquia racial e social imposta pelo regime colonial. Para os negros escravizados, o Brasil representava o lugar do sofrimento absoluto: o Inferno da servidão e da violência. Para os brancos pobres e deportados, a terra assumia contornos de um Purgatório, um espaço de trabalho penoso, isolamento e expiação. Já para os “mulatos” e as “mulatas” segundo Antonil, ocupando uma posição de entremeio na hierarquia colonial, o Brasil podia aparecer como um “Paraíso” ambíguo, onde se entrevia alguma mobilidade, prazer e uma relativa liberdade.

Essa tríade popular, Inferno, Purgatório e Paraíso, revela, com uma ironia, como o imaginário religioso foi instrumentalizado para legitimar desigualdades e ordenar os destinos de corpos racializados sob a lógica do Império. Herdeira de mentalidades medievais resistentes à dissolução, a América Portuguesa configurava-se como uma paragem ambígua de tempo e espaço, situada entre o sagrado e o profano, entre a purgação e a promessa de salvação. Oscilava entre a utopia e a barbárie, revelando um imaginário profundamente instável e polissêmico. (PAGDEN, 1993 e GREENBLATT, 1991).

Alicerçado em Deleuze e Guattari, a guisa de leitura epistemológica, buscamos neste artigo uma interpretação rizomática desse encadeamento visionário. Em vez de adotar uma narrativa linear ou teleológica que partiria da esperança paradisíaca inicial rumo à decepção infernal subsequente, compreendemos o Brasil colonial como um campo simbólico de um sistema sem centro fixo, sem direção única, onde múltiplos sentidos brotam e se conectam, se bifurcam e se transformam continuamente:

¹ A célebre máxima “o Brasil é o inferno dos negros, o purgatório dos brancos e o paraíso dos mulatos”, atribuída a Antonil, aparece na edição da obra *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (ANTONIL, 1982, p. 90). No entanto, é na edição de 1837 que a formulação ganha nova inflexão, passando a incluir também o gênero feminino: “o Brasil é o inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e das mulatas”.



“qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro, e deve sê-lo” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 15). O imaginário colonial não segue uma ordem linear entre Paraíso, Inferno e Purgatório, mas os entrelaça em uma rede de representações e dispositivos de poder. Essa textura simbólica complexa e mutável é bem captada pela noção de rizoma, que revela a instabilidade e a fluidez do pensamento luso, resistente a fixações e simplificações. A articulação entre o *mirabilis* e o rizoma encontra ressonância na obra *De Immenso et Innumerabilibus*, de Giordano Bruno, na qual o autor celebra a vastidão e a multiplicidade do cosmo como expressão de uma integração profunda e dinâmica: “Maravilhosa é esta unidade que compreende a multidão de todas as coisas” (BRUNO, 2017, p. 55). Para Giordano Bruno, essa unidade não se confunde com a uniformidade; ao contrário, ela acolhe e transcende a diversidade, constituindo um princípio integrador que conecta todas as manifestações da realidade por uma lógica divina ou racional.

2 O PARAÍSO: HIEROFANIA E FASCINAÇÃO

Em nenhuma outra região se mostra céu mais sereno, nem madrugada mais bela a aurora; o sol em nenhum outro hemisfério tem os raios tão dourados, nem os reflexos noturnos tão brilhantes; as estrelas são mais benignas e se mostram mais alegres (...) é enfim o Brasil terreal Paraíso descoberto (...)².

A imagem do Brasil como Paraíso terrestre constituiu um dos eixos centrais da imaginação colonial europeia, especialmente entre os séculos XVI e XVIII, sustentada nos relatos de cronistas, viajantes e missionários. Sérgio Buarque de Holanda identifica nesse imaginário um legado religioso e utópico, oriundo da tradição cristã e renascentista, que projetava sobre o Novo Mundo uma promessa de reencontro com um estado edênico perdido: “a imagem do Éden primitivo persistiu como fundo de quase todas as representações do Novo Mundo” (HOLANDA, 2000, p. 18). Essa concepção se articula ao conceito de hierofania, em Mircea Eliade (2004), segundo o qual o sagrado surge no profano por meio de elementos da natureza que conduz a um sentido transcendente. A exuberância da paisagem, com sua variedade e beleza, foi interpretada como vestígio da criação original, um recinto tocado por Deus. Nessa perspectiva, o território colonial corporificava o *mysterium fascinans* descrito por Otto (1992): um sagrado que atrai, encanta e promete redenção.

Pero de Magalhães Gandavo, que descreveu a colônia, em 1576, como um território temperado, fértil e agradável, “mui deliciosa e fresca”, coberto por “mui alto e espesso arvoredos”, irrigado por “muitas e mui preciosas ribeiras” (GANDAVO, 1576, pp. 82 e 148). Essa visão paradisíaca reaparece em cartas e crônicas da época, como a de Rui Pereira, que em 1560 afirmava: “se houvesse Paraíso na terra eu diria

² Sebastião da Rocha Pitta, "História da América portuguesa (1730)", p. 2, *apud* Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 2009, p. 38.



que agora o havia no Brasil” (apud HOLANDA, 1994, p. 51). A longevidade dos habitantes, associada aos “salutíferos ares”, à fertilidade prodigiosa e à cura de enfermos, reforçava a ideia de um território dotado de poderes regenerativos. Gandavo menciona que os idosos pareciam “tornar a renovar”, ecoando o mito da Fonte da Juventude (GANDAVO, 1576). Fernão Cardim (1980) observa que os nativos “vivem muito, até noventa, cento e mais anos”, e Ambrósio Fernandes Brandão (apud CARDIM, 1968, p. 87) descreve cenas miraculosas, como doentes que se curam ao pisar em solo brasileiro, e paisagens fecundas com “excelente leite” e “muito mel”, narrativas que remetem diretamente à Terra Prometida da tradição bíblica (Êxodo 3:8). Nesse imaginário, o maravilhoso tropical não é exceção, mas a própria natureza do mundo vivido, onde a fertilidade e o encantamento fundem-se à promessa de renovação física e espiritual.

No entanto, essa visão idealizada não resistiria à fatigosa experiência concreta da colonização. O contato prolongado com a realidade tropical caracterizada pela floresta densa e impenetrável, os ventos violentos, as tempestades súbitas e a hostilidade do ambiente natural, desfez a idealização anterior. O "gentio bárbaro", longe de ser o "bom selvagem" de algumas narrativas europeias, passou a ser visto como obstáculo à cristianização e à dominação territorial. Animais desconhecidos, alguns venenosos, também alimentavam o medo e o sentimento de estranhamento.

Nesse processo, há uma reviravolta: o "Paraíso" se inverte em "Inferno", em um movimento que pode ser decodificado como típico das dinâmicas coloniais: o espaço inicialmente desejado torna-se, no cotidiano, um lugar de desgosto, de guerra e de expiação. O cronista anônimo, citado por Sérgio Buarque de Holanda (1994, p. 53), sintetiza essa ruptura ao afirmar: "tudo agora é guerra e com ela são esquecidos aqueles primeiros sentimentos vividos nas praias do Paraíso revelado". A antiga aura de maravilha se dissipa diante da frustração, e o local que parecia escolhido pela providência é agora associado à desordem e à violência. Essa mudança também tem ressonâncias simbólicas profundas: o Brasil deixa de ser visto como uma "terra de promessa" para tornar-se um espaço de punição e penitência, ecoando concepções medievais do inferno como lugar de tormento. A natureza exuberante, antes sinal de benção, é agora percebida como ameaçadora e traiçoeira. O "Paraíso" era um construto ideológico, enquanto o "Inferno" emerge da decepção dos colonizadores em domesticar a terra e os povos nativos.

3 QUANDO O SAGRADO AMALDIÇO: O INFERNO TROPICAL

Essa visão remete à dimensão mais temível do sagrado: de *mysterium fascinans* ao *mysterium tremendum* (Otto, 1992, p. 28), “terror demoníaco” e o sentimento de aniquilamento diante da presença divina. O Brasil/Inferno representa, portanto, uma hierofania negativa, onde o sagrado se manifesta não pela beleza e pela graça, mas pela sua face destruidora, punitiva e avassaladora. A relação dos habitantes com o ambiente era marcada por uma tentativa constante de domar o mal, de exorcizar os perigos



simbólicos da terra por meio de rituais, catequese e repressão à alteridade. O diabo agora habitava na Terra de Santa Cruz.

Na transitoriedade do Medievo para o Período Moderno, a figura do diabo ocupava um lugar central tanto na cultura erudita quanto na imaginação popular europeia. A crença na ação direta de forças demoníacas sobre o mundo era amplamente disseminada e servia como explicação para catástrofes naturais, pestes, fomes e desordens sociais. Com o advento da imprensa, esse imaginário demonológico ganhou novos contornos e ampla circulação por meio de uma vasta literatura dedicada ao tema do Mal. Obras como o *Malleus Maleficarum*, publicado em 1486 e reeditado 34 vezes até 1669, contribuíram para consolidar uma visão sistemática e persecutória da bruxaria, vinculando-a diretamente ao pacto demoníaco (NOGUEIRA, 1986, p. 75). Outro exemplo notável é o *Theatrum Diabolorum* (Teatro dos Demônios), que cresceu de 20 para 33 volumes entre 1569 e 1587, refletindo o fascínio editorial e teológico pelo universo infernal. No Catecismo de Canisius, Satã é mencionado 77 vezes, número que supera as 63 referências a Cristo, evidenciando a centralidade do demônio na pedagogia religiosa da época.

A demonologia sistematizou uma hierarquia infernal detalhada. Jean Wier chegou a estimar a existência de 79 príncipes demoníacos e mais de sete milhões de demônios organizados em legiões. Esses seres recebiam nomes, funções e atributos específicos: Lúcifer, Satanás, Leviatã, Beelzebu, Diabolus, formando um bestiário teológico que articulava o medo com o controle doutrinário. A proliferação dessa literatura não apenas alimentava o pânico moral em torno do Maligno, mas legitimava práticas de perseguição, punição e exclusão sob o amparo da fé cristã e do saber jurídico-religioso (NOGUEIRA, 1986, pp. 63-64).

O diabo estava à solta e conseqüentemente os mesmos cronistas que observaram o Brasil narraram histórias sobre criaturas assustadoras por eles encontradas na terra descoberta. Antony Knivet viu "uma enorme coisa (...) com grandes escamas no dorso, garras medonhas e cauda comprida (...) lançando fora a língua longa como um arpão" (KNIVET, *Varia fortuna e estranhos fados*, pp. 37-38, *apud* SOUZA, 2009, p. 51). Gandavo, que descreveu com entusiasmo o Brasil/Éden também relatou o seu contrário. Segundo ele, uma índia teria visto um monstro: "movendo-se de uma parte para outra com passos e meneios desusados e dando alguns urros de quando em quando (...) quinze palmos de comprimento e semeado de cabelos pelo corpo, no focinho tinha umas sedas mui grandes como bigode (...) não podia ser senão o Demônio", concluiu o cronista (GANDAVO, 1576 ed. 1990, p. 120 e 123).

A presença constante da interpretação cristã e demonológica marcava essa mentalidade aterrorizante: O diferente e o ameaçador eram rapidamente associados ao Demônio. A descrição do monstro na narrativa de Gandavo: "não podia ser senão o Demônio" (GANDAVO, 1576, ed. 1990, pp. 48-53), demonstra claramente o veredito decisório: é o Diabo. A lide concentrada no binômio colonização/evangelizadora deixava de ser apenas legítima e passava a ser concebida como uma verdadeira



luta espiritual. A mentalidade colonial oscilava entre o desejo de explorar a terra e o temor profundo do incógnito, aquilo que não podia ser imediatamente controlado ou compreendido. O nativo, no espírito do homem renascentista, era o inverso do homem civilizado, opunha-se ao modelo de humanidade cristã. Uma "multidão de bárbaros" que se espalham por toda a terra brasileira e "vivem bestialmente sem conta, nem peso, nem medida (...) gente é esta muito atrevida (...) mui desonestos e dados à sensualidade" (GANDAVO, 1576) ed. 1990, pp. 48-53). Um "outro mundo", metáfora potente da alteridade radical imposta ao indígena durante a colonização que marca a fronteira simbólica entre o europeu (racional, civil, cristão) e o indígena (irracional, desumano, pagão). Mais do que uma simples diferença cultural, é uma estratégia discursiva de exclusão e dominação.

Termos como "selvagem", "bárbaro", "bestial" e "desonesto" não são descrições neutras, mas operadores simbólicos de um regime discursivo voltado à normatização e ao controle. No sentido foucaultiano, essas palavras integram estratégias discursivas que produzem saberes capazes de legitimar práticas de poder (FOUCAULT, 2008; 2016). O discurso, nesse contexto, não apenas representa a realidade, mas a constitui, delimitando o campo do pensável, do dizível e do verdadeiro em cada época. Conforme Foucault (2008), tais narrativas não falam apenas "sobre" seus objetos, eles os produzem. Assim, os relatos coloniais funcionam como tecnologias de regulamentação, instituindo fronteiras entre o normal e o anormal, o lícito e o ilícito, amoldando condutas e naturalizando hierarquias sociais.

Na conjuntura da colonização, as narrativas dos viajantes constroem uma figura do indígena que não é apenas o oposto do europeu cristão, mas uma alteridade radical, uma figura que não apenas difere, mas que ameaça e desafia a ordem estabelecida. Ao reduzi-los a seres demoníacos e irracionais, o discurso colonizador os priva de sua autonomia e humanidade, tratando-os como objetos a serem dominados, cristianizados e subjugados. Gandavo, Simão de Vasconcelos, frei Manoel Calado e frei Vicente do Salvador, descreveram o aspecto animalesco dos índios: no seu idioma não havia os fonemas ligados às letras F, L, R (...), portanto não possuíam nem Fé, nem Lei, nem Rei: instituições e símbolos fundamentais de toda a civilização ocidental do século XVI (apud Laura de Mello e Souza, 2009, p. 57). Para Gaspar Barléu, os índios "comprazem-se admiravelmente em sórdida e fétida barbárie", (BARLEU, 1940, p. 69)³; para Thevet, eles seriam "canalhas", seres "grosseiros" e "bestas irracionais". (THEVET, 1953, p. 67)⁴. O padre Azpilcueta Navarro, em 1553: "embebidos em malquerenças, metidos em demandas, envoltos em torpezas e sujidades publicamente, o que tudo me causava uma tibieza e pouca fé e esperança de poder-se fazer fruto" (apud SERAFIM LEITE, *Novas cartas jesuíticas*, pp. 156 e 232). Para o padre Jerônimo

³ Gaspar Barléu, *História dos feitos recentemente publicados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício de Nassau (...)*, p. 69.

⁴ André Thévet, "Les français en Amérique...", p. 67. Também "Les singularités de la France Antarctique", pp. 134-140, apud Laura de Mello e Souza, *op. cit.*, p. 57.



Rodrigues, "no vício da carne, são sujíssimos (...) e alguns têm por mulheres as próprias filhas (...) no comer carne humana são piores que cães" (*apud* Serafim Leite, *Novas cartas jesuíticas*)⁵. O padre Nóbrega, também ele, evidenciou o modo animalesco dos índios:

...são cães em comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem (...) gente de condições mais de feras bravas que de gente racional (...) são tão cruéis e bestiais que assim matam aos que nunca lhes fizeram mal, clérigos, frades, mulheres de tal parecer, que os brutos animais se contentariam deles e lhes não fariam mal. (*apud* SERAFIM LEITE, *Novas cartas jesuíticas* pp. 54, 68 e 236).

Como representar uma terra ao mesmo tempo exuberante e ameaçadora? Paraíso ou Inferno? A ambivalência entre fascínio e temor marcou o olhar europeu sobre o Brasil, expressa nas descrições paradoxais dos cronistas. Diante da alteridade radical, o colonizador recorreu a símbolos bíblicos, clássicos e medievais para dar forma ao desconhecido. O Novo Mundo não foi descoberto, mas reinterpretado, tornando-se tela de projeções escatológicas, fantasias idílicas e medos demonológicos. Assim, o Brasil emergiu como espaço ambíguo, promessa e ameaça, abundância e assombro, fruto de uma conquista não só territorial, mas simbólica, que reinscreve o outro nos moldes da tradição europeia.

4 ENTRE PARAÍSO E INFERNO: O PURGATÓRIO COMO TRAVESSIA ESPIRITUAL

Entre o Paraíso prometido e o Inferno temido, emergiu uma representação intermediária e ambivalente: a do Purgatório. Esse espaço alegórico pode ser compreendido como um “entre lugar”, conceito elaborado por Homi K. Bhabha para designar zonas de contato e tensão entre culturas, marcadas pela ambiguidade, negociação e transformação (BHABHA, 1998).

Na doutrina católica, o Purgatório é o estado das almas que, não sendo totalmente puras nem definitivamente perdidas, passam por um processo de purificação dolorosa em preparação para a visão beatífica. De forma análoga, a permanência dos colonos no Brasil era frequentemente interpretada como uma prova necessária, um tempo de sofrimento com sentido, onde o trabalho, o exílio e a distância da metrópole configuravam-se como etapas expiatórias. Essa leitura conferia ao território uma dimensão espiritual de suplício redentor, em que as agruras do cotidiano poderiam converter-se, ao fim, em redenção econômica ou salvação moral. O Brasil, assim, foi figurado não apenas como terra de promessas ou terrores, mas como lugar de passagem, penitência e metamorfose: um verdadeiro purgatório tropical.

Embora a doutrina do Purgatório tenha sido formalmente sistematizada entre os séculos XII e XIII, conforme demonstrado por Jacques Le Goff (1984), sua consolidação foi resultado de uma lenta transformação mental e cultural no Ocidente medieval. Essa concepção foi oficialmente elevada à condição de dogma no Concílio de Trento (1545–1563), quando a Igreja Católica reafirmou sua autoridade sobre a

⁵ *Apud* Serafim Leite, *Novas cartas jesuíticas*, pp. 156 e 232.



salvação por meio da penitência e das orações pelos mortos. No imaginário popular, o Purgatório foi progressivamente concretizado como um “lugar” intermediário, onde a redenção ainda era possível, não apenas para as almas, mas, por analogia, também para aqueles que habitavam espaços de suplício e regeneração moral.

A consolidação do Purgatório como espaço real e habitado foi acompanhada por uma rica tradição visionária que combinava elementos do cotidiano com o maravilhoso. Entre essas vozes, destaca-se Santa Brígida da Suécia (1303–1373), cujas revelações celestes oferecem descrições vívidas e simbólicas dos tormentos das almas no Purgatório, entendido não como punição, mas como processo de purificação espiritual. Em suas visões, Brígida relata que as almas “queimavam em um fogo mais ardente que qualquer chama do mundo, mas este fogo era suportado, pois sabiam que os tormentos as purificavam e as levavam à luz eterna” (BRÍGIDA DA SUÉCIA, 2004, p. 203). A esperança permeia esse sofrimento, frequentemente assistido por anjos, “como guardiões silenciosos, aguardando o momento de sua libertação” (p. 204). Além do fogo, há castigos como a sede e o frio, mas “era a ausência de Deus que causava a maior dor, não o castigo em si” (p. 206). Essas visões expandem o imaginário do Purgatório como um “entre lugar” redentor, onde a dor é inseparável da esperança e o suplício adquire sentido soteriológico.

A ideia de expurgação tinha uma importância fundamental na doutrina da salvação protagonizada pelo Santo Ofício. O *Directorium Inquisitorum*, escrito no último quarto do século XIV indagava: “O inquisidor e o bispo podem ter uma prisão comum para o encarceramento e a purgação?”. A resposta é que tal cárcere deveria existir “para purgar as penas” dos criminosos (Avignon, 1376 e Roma, 1578, pp. 202 e 246). O *Repertorium Inquisitorum* de 1494 reservou quatro páginas à explicação de detalhes da “purgação canônica”: “a simples suspeita, se ela provoca escândalo, justifica a imposição de uma purgação” (*LE DICTIONNAIRE DES INQUISITEURS*, p. 368).

. Nesse sentido, o degredo não era apenas uma sanção jurídica, mas um gesto simbólico de purificação da ordem, conforme analisado por Elias Canetti (1995) no livro “Massa e Poder”. Para ele rituais de exclusão funcionam como “descargas” que livram o corpo social de suas impurezas, reafirmando os limites do aceitável. A dor da exclusão, paradoxalmente, abre a possibilidade de reintegração simbólica: o banido purga seu crime e pecado e, ao fazê-lo, reinscreve-se na ordem.

Um dos testemunhos mais eloquentes do degredo como suplício simbólico e existencial é o do nobre poeta Dom Francisco Manuel de Melo. Envolvido em um escândalo amoroso que, inadvertidamente, comprometeu a imagem do próprio rei D. João IV, o fidalgo foi exilado para o Brasil por razões tanto políticas quanto morais. Sua experiência nas terras tropicais não foi apenas um castigo jurídico, mas uma verdadeira travessia “purgatorial”. Para um homem de formação refinada, habituado à sofisticação das cortes e das letras, a rudeza do mundo ultramarino impôs-se como provação penitencial, onde a distância geográfica se converteu em abismo afetivo e intelectual. Da Bahia, escreve com acento de lamento e



desalento: “quase do outro lado do mundo vos escrevo, posta entre mim e vós, não só a África inteira e os imensos mares, que dividem a América da Europa, interpostos silêncios, anos, e sucessos, que por larguíssimo intervalo nos apartam”. A imagem da separação, entrecortada por “silêncios” e “anos”, reconfigura o degredo como vivência espiritual, marcada pelo tempo dilatado e pelo sofrimento interior. Em suas cartas e escritos, torna-se evidente o desprezo que nutria pelo exílio: “Brasil a que nunca fui afeiçoado” (PEIXOTO, 1948, p. 82).

Com nostalgia amarga, recorda os prazeres civilizados da Corte, suas academias e teatros, agora convertidos em espectros distantes: “Tudo melhor olhado agora de cá, de longe da vida...”. Sua crítica ao cotidiano da colônia adquire tom de aguda repulsa: “perturbado no estudo por bailes de bárbaros”, pelas danças e batuques “que desta negra gente em festa rude, enlouquece o lascivo movimento” (PEIXOTO, 1948, p. 83). O contraste entre o universo do espírito e o ambiente colonial é vivido como queda, como rebaixamento. Sua experiência projeta-se, assim, como metáfora do Purgatório: lugar de sofrimento com sentido, de prova redentora, em que o tempo, a solidão e o arrependimento operam não apenas uma expiação diante da justiça dos homens, mas também diante da história e da própria consciência.

Embora o degredo atingisse tanto nobres quanto plebeus, a aplicação da pena refletia profundamente as hierarquias sociais do Antigo Regime. Aos que não portavam o título de “Dom”, distinção reservada à fidalguia, cabiam formas mais duras de castigo. Os homens comuns eram usualmente destinados à labuta colonial, à soldadesca ou ao trabalho braçal, como remar nas galés. Domingos Rovisco, camponês, e João Natali, ourives, ambos sentenciados por negarem dogmas centrais como o Purgatório e a vida eterna, foram condenados à remissão forçada como galeotes (ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora, Livro 436; ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 2640). Já Matheus Signali, soldado de 62 anos residente em Lisboa, ao afirmar que o Purgatório era uma invenção clerical com fins lucrativos: “somente para receber os honorários das missas”, foi condenado a três anos de degredo (ANTT, Inquisição de Lisboa, Livro 435, auto de fé de 26/09/1767). No contexto da ortodoxia católica tridentina, o Purgatório não apenas consolidava uma teologia da salvação progressiva, como também sustentava uma economia litúrgica fundamentada na intercessão pelos mortos por meio de missas, indulgências e sufrágios. Sua negação implicava a rejeição da mediação eclesiástica entre os vivos e os mortos, solapando os alicerces simbólicos do poder clerical. Daí a severidade das punições.

Outro exemplo desta equivalência simbólica entre degredo e Purgatório é o caso de Manuel de Oliveira, rapaz condenado pelo “pecado nefando” da sodomia, infração considerada de extrema gravidade no universo moral e jurídico da época. Tinha apenas 16 anos quando, morando com outros estudantes no colégio de Santo Antônio e exercendo a profissão de barbeiro, cometeu o que os registros inquisitoriais qualificam como “o horrível e abominável pecado da sodomia”. Apenas em 1645, já casado com Violante Margarida e uma década após os acontecimentos, foi preso e sentenciado ao degredo para o Brasil.



Chegando à Bahia, portando seu certificado de exílio emitido pelo Santo Ofício, foi oficialmente entregue ao governador da capitania.

O que se seguiria, contudo, ilustra de forma quase irônica a lógica de expiação incorporada à prática do degredo: Manuel foi arregimentado pelas forças militares locais e convertido, de pecador público, em soldado das fileiras portuguesas contra os invasores holandeses. Conforme registra Southey (1977, p. 392), o degredo visava que “com útil e virtuoso trabalho se purgasse de seus delitos”. No cumprimento dessa missão militar, enfrentou doenças, privações e o risco iminente da morte, elementos que reforçam a leitura de sua trajetória como uma forma de depuração física e espiritual. Nesse encadeamento o exílio operava como dispositivo de penitência socialmente produtiva, transformando o castigo corporal em mecanismo de regeneração: “ficou doente de grave doença nascida das muitas misérias, fome e trabalhos”. Por causa dos terríveis tratamentos padecidos, o governador da Bahia deu-lhe permissão de retornar a Portugal. De volta a Lisboa, o banido solicitou aos inquisidores o seguinte que “pussem os olhos da sua costumada benignidade nos três filhinhos que tem ele suplicante e em sua mulher e uma cunhada cujo remédio e amparo depende dele pois não tem outro debaixo de Deus”. Os inquisidores decidiram enviá-lo outra vez ao Brasil, sob o argumento de que ele não havia cumprido o prazo total da sua expiação. No entanto, a saúde de Manuel se agravava sempre mais e devido a sua fragilidade, não conseguiu embarcar e foi levado para a Santa Casa de Lisboa. Lá, fez nova solicitação de perdão, suplicando que já havia sido suficientemente penitenciado.

Dessa vez ele conseguiu colocar fim no seu calvário ultramarino: foi-lhe ordenado “ir em paz curar de sua liberdade” (ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 10336). A expressão registrada pelos inquisidores no seu processo “ir em paz curar de sua liberdade” carrega peso teológico e simbólico, associando liberdade não à restituição de direitos civis, mas à condição espiritual de quem, tendo padecido suficientemente, é enfim libertado. Assim, a trajetória de Manuel exemplifica como o degredo operava como dispositivo de domesticação do pecado, traduzindo a geografia colonial em cenário de provação e purificação: uma cartografia moral onde o Brasil se afirmava como extensão viva do Purgatório cristão.

Como visto, alguns contrariaram os clérigos ao professar a inexistência do Purgatório e foram julgados como heréticos. A lenta definição sacralizada da existência do Purgatório foi mais decisiva no Concílio de Florença (1439):

"as almas daqueles que verdadeiramente se arrependeram de seus pecados, mas morreram antes de satisfazer com obras de penitência por eles, são purificadas após a morte, e que suas penas podem ser aliviadas pelos sufrágios dos vivos, especialmente pela celebração da Missa" (CONCÍLIO DE FLORENÇA. In: DENZINGER, 2007).

No entanto foi oficialmente confirmada no Concílio de Trento (1545–1563), em resposta à Reforma Protestante que o negava: “existe um Purgatório e que as almas que aí se encontram são ajudadas pelos



sufrágios dos fiéis, mas, sobretudo pelo sacrifício do altar” (Concílio de Trento, Sessão XXV, 1563. In: TANNER, 1990).

Em contraste com aqueles que negavam a existência do Purgatório e, por isso, eram punidos como hereges, outros, sobretudo mulheres, afirmavam não apenas sua realidade, mas também sua vivência direta e corporal desse espaço intermediário. Essas experiências místicas, evidentemente não eram aceitas como ortodoxas, frequentemente ultrapassavam os limites do permitido pela doutrina eclesiástica e tornavam-se alvo de repressão inquisitorial. Maria Nunes, visionária julgada pelo Santo Ofício, declarou ter visto o Purgatório em estado de êxtase, afirmando que as almas ali padecentes se alojavam em seu próprio corpo, como se ela fosse receptáculo de suas dores e penas (ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 4372). Archangela do Sacramento, por sua vez, afirmava possuir um poder espiritual tão elevado que lhe permitia resgatar almas do sofrimento purgatorial por meio de suas orações (ANTT, Inquisição de Coimbra, processo 7619). Todos esses indivíduos foram condenados por falsas doutrinas e sentenciados ao degredo destinado ao Brasil. Suas crenças e práticas, embora centradas na existência do Purgatório, transgrediam os limites da ortodoxia ao atribuírem a si próprios poderes soteriológicos como a intercessão direta ou a encarnação do sofrimento alheio. Assim, ao passo que uns negavam o Purgatório como invenção clerical, outros o afirmavam com tamanha intensidade que suas visões se tornavam insuportáveis para a autoridade eclesiástica, que os punia por excessos de fé considerados desviantes.

A análise dos relatos aqui reunidos evidencia a função pedagógica, simbólica e punitiva do degredo no contexto da expansão ultramarina portuguesa. O Brasil e demais regiões coloniais emergem como espaços de penitência e purificação, verdadeiros reflexos materiais do Purgatório teológico que permeava o imaginário religioso. A travessia atlântica não era apenas uma deslocação geográfica, mas também um percurso espiritual embutido de significação. O degredo, ao mesmo tempo em que reordenava corpos nos confins do Império, disciplinava consciências, operando uma profunda moldagem das subjetividades à luz dos desígnios da fé católica e dos interesses do projeto colonizador lusitano.

5 CONCLUSÃO

A Trilogia do Sagrado demonstrou que o processo de expansão, povoamento e evangelização da América Portuguesa não se sustentava apenas sobre alicerces político-econômicos típicos do mercantilismo moderno, mas se constituiu também como um empreendimento profundamente atravessado por representações simbólicas e estruturas do imaginário religioso. A leitura dos cronistas, missionários e relatos dos degredados inquisitoriais, revela que a experiência colonial foi sistematicamente mediada por imagens sagradas e alegorias teológicas que inscreveram a *Terra Brasilis* no campo do mítico e do *mirabilis* como um território simultaneamente fascinante e ameaçador, redentor e punitivo.



Entre o Éden idealizado e o Inferno temível, consolidou-se a figura intermediária do Purgatório como paradigma interpretativo da colônia. Mais do que uma metáfora escatológica, essa imagem funcionava como uma categoria concreta de leitura do mundo colonial: o Brasil era concebido como espaço de expiação e provação regeneradora, onde o sofrimento legitimado pela lógica cristã assumia um valor redentor. O Purgatório representava um tempo de espera, penitência e possível salvação, que, no contexto expansionista, adquiria forma concreta na territorialidade tropical, associada à exploração da mão de obra e ao disciplinamento dos corpos e das almas.

A religiosidade, matriz do projeto imperial português, orientava a ocupação, a evangelização e a punição, projetando sobre o Novo Mundo categorias alegóricas herdadas do Velho Mundo. A colônia ultrapassava a função geoestratégica: era espaço de transposição da ordem sagrada europeia, em contínua (re)significação. O imaginário do sagrado, entre o maravilhoso e o monstruoso, o lícito e o interdito, transfigurava a geografia bruta do Brasil em paisagem mental, tensionada entre redenção e castigo.

América Portuguesa não se configura como mera extensão da Monarquia ou da Igreja lusitana, mas como duplicação imperfeita, instável, porosa, contraditória, onde o império tropeça em seus próprios limites. Trata-se de um território marcado pela fluidez e pela indefinição, no qual se enredam o desejo de conquista, a cobiça material, o fervor da fé, o espanto diante da alteridade e a violência da dominação. Mais do que um ponto no mapa, o Brasil colonial constituiu-se como um campo de experimentação do poder de um estado centralizado e da força do cristianismo em expansão: um fado imposto à diferença, onde se cruzam promessas e mecanismos de controle, delírios utópicos e práticas de submissão. Foi ali, nesse “entre lugar” tenso e imprevisível, que a cristandade projetou tanto suas esperanças escatológicas quanto seus dispositivos de sujeição e ordenamento do mundo.



FONTES PRIMÁRIAS DO ANTT (ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO - LISBOA)

Conselho Geral do Santo Ofício, Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora, Livros 433, 434, 435 e 436.

Listas alfabéticas dos réus da Inquisição de Évora, 990A, Sala dos Ficheiros.

Inquisição de Lisboa, processo 2640: João Natali.

Inquisição de Lisboa, processo 4372: Maria Dias.

Inquisição de Coimbra, processo 7619: Archangela do Sacramento.

Inquisição de Lisboa, processo 4782: Amaro Fernandes.

Inquisição de Lisboa, processo 10336: Manuel de Oliveira.



REFERÊNCIAS

- ALIGHIERI, Dante. *La divina commedia*. Milão: BUR, 1984, pp. 11-12.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Corrêa. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001. Parte I, questão 105, art. 8.
- BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentemente publicados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício de Nassau*, Rio de Janeiro: MEC, 1940.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: EdUFMG, 1998.
- BARTHES, Roland (Pref.). *Dictionnaire Hachette*. Paris: Hachette, 1980.
- BIBLIA. Êxodo 3:8. In: *Bíblia Sagrada: contendo o Antigo e o Novo Testamento*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1968.
- BRÍGIDA DA SUÉCIA. *Revelações Celestes*. Tradução e organização de Lourdes Possatto. São Paulo: Paulus, 2004.
- BRUNO, Giordano. *De Imenso e Inumeráveis Mundos*. Tradução de Sebastião de Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2017. Livro I, cap. 1.
- CALVIN, Jean. *Institution chrétienne*, I, III, c. v, n. 6. In: *Oeuvres*. Tomo IV. [S.l.]: [s.n.], [s.d.]. col. 168.
- CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução e notas de José Honório Rodrigues. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1980.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto, Célia Pinto Costa e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DENZINGER, Heinrich Joseph *Dominicus*. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral* (título original: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*), ed. bilingue Latino-Português, baseado na 40ª ed. alemã (2005); atual. por Peter Hünermann. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2007.
- Dictionnaire des inquisiteurs (Valence, 1494)*. Louis Sala-Moullins (Direção). Paris: Galilée, 1981.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ELIADE BIRCK, Guilherme. *O sagrado e o profano nos estudos de Rudolf Otto e Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992.



FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Trad. António Loureiro. Pref. Jean-Paul Sartre. São Paulo: Martins Fontes, 2021.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 22. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980 [1576]*.

_____. *Tratado da terra do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/USP, 1980.

GIUCCI, Guilherme. *Sem fé, lei ou rei – Brasil 1500-1532*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

GREENBLATT, Stephen. *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

GUEDES, Max Justo (apud). *Portugal-Brazil: the encounter between two worlds. In: Portugal-Brazil, the age of Atlantic discoveries*. Nova York: Bertrand Editora, Franco Maria Ricci, Brazilian Cultural Foundation, The New York Public Library, 1990.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

INSTITORIS, Henry; SPRENGER, Jacques. *Le marteau des sorcières – Malleus Maleficarum (1486)*. Tradução do latim, Armand Danet, Grenoble: Jérôme Millon, 1990.

INSTITORIS, Henry; SPRENGER, Jacques. *O martelo das bruxas: Malleus Maleficarum (1486)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KARL MÜLLER, E. F. *Die Bekenntnisschriften der Reformiertenkirche*. Leipzig, 1903.

LE GOFF, Jacques. *La naissance du purgatoire*. Paris: Gallimart, 1981.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1984.

_____. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

LE MANUEL des inquisiteurs de Nicolau Eymerich et Francisco Peña (Avignon, 1376, e Roma, 1578). Louis Sala-Moulins (introdução, tradução e notas). Paris: Mouton, 1973.

LUTHER, Martin. *Predigten (Sermões)*, tomo XVII, 2ª parte e Kirchenpostille. Tomo X, parte A. Erlangen: Johann Friedrich Starcke, [s.d.].

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ática, 1986.



OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na ideia do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1992.

PAGDEN, Anthony. *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*. New Haven: Yale University Press, 1993.

PEIXOTO, Afrânio. *Breviário da Bahia*. Rio de Janeiro: Agir, 1984.

PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino: A Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil-Colônia*. Brasília, Editora, Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

SILVA, Alberto. *A primeira capital do Brasil*. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1963.

SOUTHEY, Robert. *História do Brasil: durante o governo dos Filipes (1600-1640)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1977.

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.

TANNER, Norman P. *Decrees of the Ecumenical Councils*. London: Sheed & Ward, 1990.

THEVET, André. *Les français en Amérique pendant le deuxième moitié du XVIe siècle*. Paris: PUF, 1953.

_____. *Les singularités de la France Antarctique*. Paris: Chez les Heritiers de Maurice de La Porte, 1557.

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

VACANT, A. et alii (Dir.). *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de La théologie catholique, leurs preuves et leurs histoires*. Paris: Libraire Letouzey et Ané, 1936, tomo 13 et 14.

VASCONCELOS, Simão de. *Notícias curiosas e necessárias das coisas do Brasil*. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeeck, 1668.

VICENTE, Gil. *Obras completas*. Lisboa: Sá da Costa, 1961.