
O IMAGINÁRIO MEDIEVAL NA COLÔNIA: O BESTIÁRIO EM FERNÃO CARDIM

PEDRO CARLOS FONSECA*

RESUMO

Este estudo consiste numa interpretação crítica de aspectos do imaginário medieval relativos à tradição bestiária nos relatos do Padre Fernão Cardim sobre a fauna colonial brasileira. Examina que muitas das figuralizações da realidade animal de Cardim são baseadas em formas imaginativas de representação, as quais ainda demonstram a influência do pensamento escolástico medieval. Adiantando alguns argumentos, o estudo indica que muitos outros relatos sobre a realidade brasileira no período colonial refletem, na verdade e acima de tudo, o passado e a mentalidade tradicionais dos seus autores.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura brasileira, crônicas coloniais, imaginário medieval.

No conjunto das intrincadas formações mentais elucubradas pelo imaginário medieval, os livros bestiários representaram, sem dúvida alguma, um dos mais significativos repositórios da hermenêutica cristã referente à explicação e finalidade dos seres da natureza. Nesses livros, que tratavam principalmente da realidade física e das propriedades comportamentais dos animais, era evidente o princípio teológico instrutor das virtudes naturais desses seres criados por Deus e destinados ao comando do homem (Gênesis 1, p. 28). Tal princípio formador da realidade espiritual dos animais, postulado *ab origine* pelas revelações bíblicas, expandiu-se, na literatura dos bestiários, não só na concepção virtuosista de espécies prodigiosas e teratológicas, mas também nas mais variadas construções imaginativas que, superimpostas à realidade natural dos

* Professor Titular de Literatura Portuguesa na Universidade Federal de Goiás. Pós-Doutorando em Literatura Brasileira Colonial na Universidade Aberta de Lisboa (1999-2000), com bolsa de investigação científica da CAPES-MEC.

animais, evidenciaram-se comprometidas com figurativismos simbólicos de cunho moralisticamente doutrinário.

Essa compósita zoologia bestiária – ou melhor, pseudozoologia, visto apresentar-se sobretudo preocupada com tropologias morais e religiosas imaginadas para a realidade simbólica dos animais, em detrimento da sua realidade científica – cumpria, portanto, uma função epistemológica bastante definitiva para a cristandade medieval, qual seja, o ensinamento do homem. Esse ensinamento, possível de ser conseguido, parabólica e alegoricamente, por meio da observação devota dos exemplos fornecidos pela natureza, funcionaria, ao lado dos ensinamentos escriturais, como uma outra espécie de livro sagrado, uma Bíblia viva, na qual Deus havia insuflado, através de uma escrituralidade sensível, sinais reveladores dos mistérios, segredos e desígnios da Criação.

Para São Tomás de Aquino, aos animais faltava a “property to command” (propriedade para comandar), sendo tal propriedade de comando “an act of reason” (um ato da razão) (AQUINAS, 1947, Q 17, p. 657), entendido por Santo Agostinho como privativa do homem (AUGUSTINE, 1948, p. 326). Entretanto, essa posição escolástica, aparentemente inferiorizante dos animais, não obstou, já nos princípios da Idade Média, o investimento, na literatura bestiária, de uma significação anagógica e moralista atribuída à função dos animais e inerente ao plano divino da Criação, ecoando a seguinte passagem bíblica constantemente lembrada a esse propósito:

Ask now the beasts, and they shall teach thee; And the fowls on the air, and they shall teach thee; Or speak to the earth, and it shall teach thee; And the fishes on the sea declare unto thee.
[Pergunte agora aos animais, e eles ensinar-te-ão; E às aves no ar, e elas ensinar-te-ão; Ou fale à terra, e ela ensinar-te-á; E os peixes no mar declararão a ti]. (Jó 12, p. 7-8)

Charles Raven, citado por Clair (1967, p. 12), comentando sobre as direções teleológicas desse conhecimento teológico da natureza, observa que

The whole attitude towards nature was emblematic... men sought in nature not knowledge, but edification; not enlightenment, but the exemplification of preconceived ideas. [A atitude geral

em relação à natureza era emblemática...os homens procuravam na natureza não o conhecimento, mas a edificação; não a ilustração, mas a exemplificação de idéias preconcebidas].

Mesmo nos casos em que o material fictício e fabuloso dos bestiários se alargava para abranger criaturas anômalas, ou mesmo defeitos e perversidades animais, ainda assim tais aspectos do medonho e do teratológico cumpriam, no reino animal do cristianismo, uma explicação ideária que acomodava o bíblico mandamento divino de as espécies crescerem e se multiplicarem, de acordo com a sua própria natureza, ao aparecimento, aparentemente inexplicável, de seres inusitadamente diferentes.

Tal explicação – que, de certa maneira, garantiria a não-independência e suficiência secular das leis naturais, à revelia da vontade divina – resumia-se na idéia de que Deus podia interferir na ordem natural das espécies originalmente por Ele criadas, a fim de demonstrar aos homens, alertando-os, o Seu infinito, maravilhoso e renovado poder genésico (FRIEDMAN, 1981, p. 3). Essa capacidade divina – repleta de segredos e desígnios em sua secreta onisciência – resumia-se, etimologicamente, na palavra *monstro*, tal qual significada por Santo Isidoro de Sevilha (séc. VII) ao tratar dos dons revelatórios imbuídos às criaturas de exceção que, surgidas por vontade divina, não contrariavam, em princípio, a lei da ordem natural das coisas. Pelo contrário, para a idéia de harmonia cósmica, bastante cara à cosmogonia medieval cristã, tais criaturas excrescentes integravam perfeitamente o coro universal da Criação (FONSECA, 1996, p. 108).

Em termos cosmográficos, essa concepção harmônica do universo fez-se representar nos tradicionais mapas-múndi medievais do tipo T-O, onde a configuração da *orbis terrarum*, seguindo os ensinamentos da patrística medieval, concebia uma divisão tripartida do globo nas conhecidas terras continentais da Europa, Ásia e África. Na confluência desses continentes estaria situada a cidade de Jerusalém, cujo templo – abrigando, no seu centro, a pedra *domus*, local de acontecimentos dos mais significativos episódios da tradição bíblica judaico-cristã – anagoricamente evidenciava, pela sua primordialidade topológica, o aspecto *conclusus* da história do sagrado povo de Deus (ACOSTA, 1992, p. 25).

Mesmo com as descobertas e explorações ultramarinas ocidentais pós-colombianas e com os princípios dos tempos modernos – as quais apresentavam aos viajantes uma inédita realidade natural mundonovista escapável, em larga medida, aos moldes e imagens classificatórios utilizados pela *formula mentis* do conhecimento e da cultura européia –, ainda assim, aspectos da instrução religiosa determinantes do simbolismo imaginário dos bestiários do Velho Mundo – juntamente com outras elucubrações, de semelhante teor cristão, relativas a outros domínios naturais e etno-antropológicos dessas novas terras descobertas – serão utilizados para a retratação e apreensão familiarizante do seu mundo animal.

Entretanto, nesse novo contexto das descobertas das terras do Novo Mundo – devido a uma vertente do seu projeto colonial que, identificada pela intenção de posse e exploração material, era característica da nova mentalidade utilitária dos tempos modernos –, o virtuosismo simbólico-espiritual dos animais dos bestiários, claramente despojado da intenção de posse material, que caracterizava o tradicional conhecimento e a exploração imaginária das abscônditas coisas e seres fabulosos criados por Deus, apresentar-se-á, não raras vezes, associado a finalidades contingenciais de caráter pragmático e promocional, revelando, dessa forma, uma relação dialética entre os pólos materiais e espirituais presentes, interacionalmente, nos propósitos da conquista e colonização.

É nos limites dessa dicotomia funcional que o conteúdo teológico dos bestiários medievais receberá, na zoologia cronística do Novo Mundo, um tratamento desmistificador e mais materializado, na medida em que as propriedades originais da sua tradicional simbologia espiritual e religiosa irão servir, não raras vezes, como simples justificativas estratégicas e retóricas para uma pragmática promocional das terras a serem exploradas. Entretanto, para os cronistas mundonovistas – principalmente aqueles conscientemente comprometidos com a veracidade dos fatos ou oficialmente comissionados para registros documentais –, a retratação não só da realidade animal mas também de outros aspectos da realidade natural das novas terras descobertas sofreu um certo impasse de percepção e disposição mental, motivado, principalmente, pelas exigências empíricas e pragmáticas ditadas pelo novo conceito de história natural surgido nos princípios dos tempos modernos.

Isto, em parte, pode ser explicado devido ao fato de que a assimilação do espírito moderno processou-se, sobretudo, de maneira lenta, incipiente ou mesmo relutante. Principalmente para aqueles cronistas que ainda se encontravam – como naturalmente acontece em períodos históricos, intensa e longamente dominados por autocracias religiosas, políticas e culturais, como foi o caso da Idade Média – presos ao peso da arcaica tradição medieval, quer por determinação mental e cultural, quer por formação ou mesmo vocação.

Esse inarredável peso da tradição parece ter caracterizado – peculiarmente e em grande número – a mentalidade cultural dos cronistas portugueses mundonovistas. Tal era a influência da sua formação religiosa, de raízes medievais, que, mesmo nos momentos mais modernos de inspiração humanista, tais cronistas ainda se demonstraram tributários de um cristianismo fortemente marcado pela doutrina escolástica. Sobre essa problemática reflete António José Saraiva que, discutindo sobre a atitude empiricista do método científico, característica dos princípios dos tempos modernos, comenta que, em Portugal, tal atitude não havia plenamente vingado. Pelo contrário, diz Saraiva, o que se verificou foi “um renovo da Escolástica”, dando ensejo a que “descobertas como a de novas faunas e floras, formas de civilização etc.” não chegassem a “transformar pela raiz a mundividência tradicional [i. é., medieval]” (SARAIVA, 1989, p. 181).

Portanto, a apoiar-se nessa hipótese, é no âmago dessa mundividência tradicional, escolasticamente moldada – da qual participam muitos preceitos e ensinamentos essenciais à literatura dos bestiários –, que o mundo animal e outros aspectos da realidade natural da colônia portuguesa parecem ter tido, cronisticamente, a sua representação decalcada.

Entretanto, cumpre-se ressaltar que, se a medievalidade portuguesa não se fez representar por criações bestiárias próprias – tais quais surgidas em outros países europeus, como, por exemplo, na França e na Inglaterra –, isto não parece inviabilizar a hipótese de que a influência bestiária não pudesse ter sido disseminada por meio da cultura e do anedotário populares de permeio com os doutrinários ensinamentos escolásticos promovidos pela religião e referentes aos seres da natureza, uma vez que há substancial comprovação de que os próprios bestiários, na sua gênese e elaboração, enformaram-se grandemente baseados em

princípios clássicos do escolasticismo. Tais princípios, fundamentados na Bíblia e na tradição dos comentários bíblicos patrísticos, referiam-se, precipuamente, à realidade e finalidade do mundo natural criado e regido por auspícios divinos.

Nessa orientação, talvez um dos mais influentes postulados doutrinários do escolasticismo tenha sido a versão medieval do conceito clássico pagão, caro ao estoicismo filosófico greco-romano, conhecido como lei natural. Esse conceito – modelado pela religião medieval na idéia de que a natureza, apesar de se reger por leis próprias, podia, entretanto, ser o perfeito receptáculo da constante intervenção e revelação divinas – alcançou notável especulação intelectual no cristianismo neo-aristotélico tomista surgido no século XIII. De acordo com essa versão cristianizada da lei natural – substancializada pelos mistérios e milagres de natureza cristológica –, o mundo apresentava-se divinamente regido, sendo que todas as leis verdadeiras são manifestações do princípio essencial das coisas, existindo desde a eternidade em Deus como razão divina, e utilizadas por meio da sua vontade e providência como uma “regra ou medida” para o governo de todas as suas criaturas (McILWAIN, 1953, p. 326).

Na verdade, essa idéia da percepção da transcendência divina imanente das coisas do mundo – elaborada pela tradição medieval neoplatonista – era, em princípio, nativa do cristianismo, constando das suas mais primordiais exegeses. O próprio São Paulo escreveu que as coisas invisíveis de Deus podiam ser perfeitamente apreendidas das coisas por Ele criadas (Romanos 1, p. 20). Santo Agostinho, em *De doctrina christiana*, elaborou essa mesma idéia na sua apologia ao estudo da natureza perspectivado e instruído pela religião (MARROU, 1938-1949). Bastante cara ao escolasticismo, essa idéia revelatória da natureza foi exponencialmente defendida por São Tomás de Aquino.

A concepção escolástica desse “naturalismo” teológico, neo-aristotelicamente inspirada, apresentava-se, na realidade, como o resumo de um conjunto de exegeses patrísticas representantes da visão medieval sobre a origem e formação do mundo natural. Esse imaginário religioso acerca da natureza – contrariamente ao que pretendem os historiadores apologistas da idéia do progresso humano como ruptura brusca de tradicionais molduras culturais – virá deixar rastros mentais bastante visíveis na cronística e historiografia portuguesas do Novo Mundo,

especialmente quando debruçadas no tratamento da fauna colonial, cujo gritante exotismo e emulação anímica estimularam, ao lado de outros aspectos naturais, a tradicional disposição dos viajantes e exploradores a recorrências bestiárias de arraigada tradição medieval.

É nessa perspectiva de interface cultural com a tradição imaginária medieval que se pode perfeitamente situar o tratado *Do clima e terra do Brasil* (ca. 1583-1625), do Padre Fernão Cardim, bem como outras obras de cronistas portugueses da sua época, não obstante manifestarem – já em consonância com o espírito mais científico e racional característico dos princípios dos tempos modernos – um interesse mais empírico, realista e documental na descrição da realidade.

A bem da verdade, na obra de Cardim, o imaginário bestiário medieval não comparece disseminado com representações tipológicas emblemáticas, como é o caso de algumas referências notadas nos *Diálogos das grandezas do Brasil* (1618), do cronista Ambrósio Fernandes Brandão, em que, por exemplo, a fênix e o pelicano – aves de significativa importância nos bestiários, dada a sua marcada simbologia cristológica – servem de sugestivo contraponto para a caracterização, respectivamente, das serpentes *boaçu* e dos pássaros *gurainguetás*, espécimes da intrigante fauna brasileira (BRANDÃO, 1930, p. 254, 260 – sobre a *boaçu* –, p. 219, 256 – sobre o *gurainguetá*).

Não obstante essa desreferencialidade imediata, traços mais notionais identificam, em Cardim – para além do imaginário figurativo propriamente dito –, a presença de um substrato escolástico que, apesar de não se expressar em configurações de tipos animais, nem por isso deixam de, ideariamente, compor a realidade filosófica de muitas espécies zoológicas descritas pelo cronista. Um dos traços mais característicos desse pensamento escolástico consistia na visão da natureza como sendo essencialmente múltipla, isto é, formada por um *aggregatio* de seres individuais. Tais seres, criados *sub especies aeternitas*, possuíam, cada qual, propriedades que lhes eram peculiares, manifestas de acordo com a sua própria natureza. (DELISLE, 1988, p. 334-388).

Dentre os filósofos medievais que discutiram essa idéia da multiplicidade dos seres naturais em suas unicidades individualizadoras, John Scotus Eriugena destaca-se com a sua peculiaríssima teoria do *haecceitas*, explicando que a natureza e a função dos seres e coisas

consistem, sobretudo, na sua individualização conseguida pela absoluta particularidade de uma propriedade específica. Dessa forma,

[f]or Scotus even more than for Aquinas, the individual transcends its essence; it is a more perfect entity not only because it has existence, but also because it is particularised and uniquely determined. Something is included in the nature of the individual (ratio individui) which is lacking in shared nature (natura communis): 'it includes positively being something [entitas positiva]. This makes it one with nature. Therefore nature is predetermined to singularity' [para Scotus, mais do que para Aquino, o individual transcende a sua essência; ele é uma entidade mais perfeita não somente porque ele tem existência, mas também porque é particularizado e singularmente determinado. Algo está incluído na natureza do individual (razão do indivíduo) que falta na natureza compartilhada (natureza dos comuns): 'ele inclui, positivamente, ser-se algo [entidade positiva]. Isto faz do individual único com a natureza. Portanto, a natureza está predeterminada à singularidade']. (Eco, 1986, p. 87)

Essa noção da multiplicidade da singularidade exemplifica-se, de maneira bastante clara em Cardim, na medida em que o cronista, obcecado com o inventário pormenorizado das espécies animais da fauna brasileira – quer por ele observadas ou relatadas –, não mede esforços para descrever os animais da terra, água e ar. Termina, geralmente, as descrições dos seus animais salientando, num tom por vezes pitoresco, as suas particularíssimas propriedades de aspecto ou validade. Um exemplo digno de nota, nesse particular – devido à sua característica de miraculosidade, muito semelhante aos dons sanatórios, físicos e morais, do chifre do unicórnio, uma das figuras bestiárias mais caras do bestiário, dada a sua simbologia cristológica –, é o caso do pássaro *anhigma*, cuja distinta particularidade é a de ter sobre o bico

hum cornito de comprimento de hum palmo; dizem os naturaes que este corno he grande medicina para os que se lhe tolhem a falla como já aconteceu que pondo ao pescoço de um menino que não fallava, fallou logo. (CARDIM, 1980, p. 35)

Propriedades como essa, freqüentemente encontradas na fauna de Cardim, refletiam ainda – referenciadas ao campo da magia supersticiosa, de credence popular, mas cujas raízes podem muito bem ser traçadas na tradição bestiária – a “crença na simpatia entre as partes do corpo humano e a natureza”, crença essa “muito difundida até os finais do século XVIII, gozando de curiosidade entre sábios e estudiosos” (ESCRAIGNOLLE-TAUNAY, 1998, p. 46). Num sentido religioso, tais propriedades naturais, geralmente referidas como *mirabilias* na sua serventia e proveito para o bem-estar físico e moral do homem, refletiam ainda, fronteiricamente à sua concepção escolástica, aquela nítida visão medieval, já expressa por Santo Agostinho, acerca da idéia do poder de gestação, vitalidade e constância do mundo natural divinamente inspirado. O bispo de Hippo, especulando sobre esse poder miraculoso da natureza – normalmente desapercibido pela habituação do homem –, não tem outra palavra para defini-lo a não ser através da expressão *pulchritude* (i. é, beleza), especialmente quando se refere à beleza da luz, cores e sons, dos odores e dos gostos, em toda a sua variedade (HOVE, 1927, p. 26-38).

Se para Cardim essa *pulchritude* do santo patrístico, constante da visão religiosa medieval acerca dos fenômenos do mundo natural, apresenta-se, de certa forma, comprometida com um certo pragmatismo colonial, entretanto, no fundo, é a visão devotamente maravilhada do cronista, de formação jesuítica, que serve de inspiração estética aos seus interesses utilitários. Dessa forma, preocupado em discernir, ainda que de maneira prática e empírica, perniciosidades e benefícios atribuídos às espécies da fauna e flora brasileiras, Cardim ainda compartilha daquela tradicional visão religiosa medieval que concebia a natureza como um conjunto de relações harmônicas não só de semelhanças, porém mais ainda de discrepâncias. Aparentemente contraditória, essa idéia de discrepâncias harmônicas constituía a passagem do maniqueísmo cristão que entendia a presença das adversidades e desvirtudes do mundo como condição necessária para a apreciação da superioridade das suas benesses.

Essa reflexão cosmogônica da ética espiritual cristã recebeu a sua demonstração mais cabal por meio da explicação da missão crística que, segundo Robert Grosseteste, reconciliando o homem e o mundo, arruinados pela Queda, com Deus, deu novamente unidade ao cosmo inteiro (SOUTHER, 1986, p. 219-223). As premissas fundamentais dessa

reconciliação, transferidas, metaforicamente, para aquela visão harmônica da natureza, onde o peçonhento convive com a formosura, podem ser detectadas na seguinte passagem em que Cardim concebe a *pulchritude* da natureza brasileira como intimamente relacionada à sua perniciosidade:

Assi como este clima influe peçonha, assi parece influir formosuras nos passaros, e assi como toda a terra he cheia de bosques, e arvoredos, assi o he de formosissimos passaros de todo gênero de cores. (CARDIM, 1980, p. 32)

A não ser nessa esteira simbólica do imaginário, inferida da possibilidade de nela manifestar-se a mentalidade religiosa do cronista, tornar-se-ia deveras mais insuspeitada essa sua observação acerca da natureza brasileira.

Fernão Cardim, nas suas descrições zoológicas, constantemente indica, mesmo no caso dos animais peçonhentos e aparentemente de importância ínfima, uma compensatória virtude natural e moral em benefício não só do nativo, mas também do colonizador, claramente ressoando aquela discutida noção medieval religiosa da unidade cósmica baseada em contrariedades naturais. No cronista, essa noção corresponde, ainda em recorrência medieval, àquela idéia da natureza como sendo constituída por um agregado múltiplice de seres individualizados pelas suas propriedades *sui generis*, cada um dentro da sua própria espécie.

Diante do inusitado, exótico e por vezes teratológico, Cardim se investe de um verdadeiro dom de dar conhecimento aos olhos europeus, através do batismo histórico da escrita civilizada, dos seres da natureza. Apesar da sua preocupação em utilizar-se da língua nativa para designar cada espécie natural, ainda assim a sua epistemologia é essencialmente eurologocêntrica, na medida em que se caracteriza por parâmetros de uma mentalidade que, conforme se verificou, apresenta-se fortemente marcada por substratos da sua tradição medieval.

É nesse sentido epistemológico-cultural que Cardim – intensamente preocupado com a nomeação dos seres da natureza brasileira por meio do reconhecimento de suas propriedades essenciais – relembra aquela visão escolástica que, fundamentada no Gênesis bíblico, entendia a natureza como uma multiplicidade de seres e espécies fixas, mas

mutáveis em sua aparência atual, as quais só podiam ser conhecidas e dominadas pelo homem quando este – à maneira do nomeador original, Adão –, captando a relação essencial, tão cara ao método do conhecimento escolástico, entre *verba* e *res* (i. é., entre palavra e coisa), era capaz de dar-lhes nome, conferindo-lhes, conseqüentemente, existência pragmática.

Essa visão múltipla da natureza em Cardim, especialmente em relação ao seu bestiário colonial brasileiro, impede o cronista de fazer uma classificação mais estável, por meio de parâmetros modernamente mais racionais e científicos, dos seus animais, para além do *proviso* aristotélico, escolasticamente adotado, da doutrina classificatória baseada no princípio dos quatro elementos formadores da física terrestre. Mesmo assim, apesar da renitente manifestação da sua mentalidade tradicional, Fernão Cardim destaca-se, na cronística do Brasil colonial dos princípios dos tempos modernos, por sua sobriedade de intenção, esforço naturalista e apuro documental realmente surpreendentes para a sua época.

ABSTRACT

This study is a critical analysis of aspects of the medieval imaginary, as far as its bestiary is concerned, in Father Fernão Cardim's accounts of colonial Brazilian fauna. It examines that many of Cardim's figuralizations of animal reality are based on imaginative forms of representation which still bear the influence of the medieval scholastic thinking. Advancing some arguments, the study points out that many other accounts of Brazilian reality in the colonial period are indeed much indebted, and above all, to the traditional past and mentality of their authors.

KEY WORDS: Brazilian literature, colonial chronicles, medieval imaginary.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Vladimir. *El continente prodigioso: mitos e imaginario medieval en la conquista americana*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca Central, 1992.

AQUINAS, Saint Thomas. *Summa theologiae*. Transl. English Dominican Fathers. New York: Benzigen Bros, 1947, v. 2, Q 17, p. 93-159.

AUGUSTINE, Saint. Divine providence and the problem of evil. *Writings of Saint Augustine*. Transl. Robert P. Russell. New York: CIMA Publishing Co., 1948, v. 1.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil* [1618]. Introdução de Capistrano de Abreu e notas de Rodolpho Garcia. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1939.

CARDIM, Fernão. Do clima e terra do Brasil e de algumas cousas notáveis que se achão assi na terra como no mar. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1980.

CLAIR, Colin. *Unnatural history: an illustrated bestiary*. New York: Abelard-Schumann, 1967.

DELISLE, L. Traités divers sur les propriétés des choses. *Histoire littéraire de France*. Paris, 1988, v. 1. p. 334-388.

ECO, Umberto. *Art and beauty in the Middle Ages*. Transl. Hugh Bredin. New Haven: Yale University Press, 1986.

ESCRAGNOLLE-TAUNAY, Afonso d'. *Monstros e monstregos do Brasil: ensaio sobre a zoologia fantástica brasileira nos séculos XVII e XVIII*. Org. Mary del Priore. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

FONSECA, Pedro. Pero Vaz de Caminha e a carta de 'achamento' do Brasil: ideário e estratégias narrativas confrontados em Colombo. *Luso-Brazilian Review*, v. 1, p. 3, 1996.

FREIDMAN, John B. *The monstrous races in medieval art and thought*. Cambridge, Massachusetts / London, England: Harvard University Press, 1981.

HOVE, A. Van. *La doctrine du miracle chez saint Thomas*. Paris, 1927.

MARROU, H.-I. *Saint Augustine et la fin de la culture antique*. Paris, 1938-1949.

McILWAIN, Charles H. *The growth of the political thought in the West: from the greeks to the end of the Middle Ages*. New York: Macmillan, 1953.

SARAIVA, António José et al. *História da Literatura Portuguesa*. Porto: Porto Editora, 1989.

SOUTHER, R. W. *Robert Grosseteste*. Oxford, 1986.