

2

Permanência das ‘nações’ e a exigência do singular *Nação*

2.1

Marcas do cotidiano

Para começarmos este capítulo, poderíamos passar os olhos sobre o cenário que escolhemos para investigar nosso objeto. Este pano de fundo era a cidade do Rio de Janeiro, que passaria a sediar as principais instituições do Império do Brasil, incluindo o Instituto Histórico e Geográfico. Cidade que, na avaliação de Gilberto Freyre, durante a passagem para o século XIX, ia perdendo gradativamente o “colorido” do período colonial e seu “ar” de Oriente,¹ para se tornar cada vez mais monocromática e sóbria, com a predominância do preto das casacas de seus habitantes sobre as cores fortes que antes revestiam paredes e roupas; do uso do chapéu entre as mulheres sobre o antigo costume de ornar os cabelos com grandes pentes de ouro e marfim; da carruagem sobre os velhos palanquins; do uso do garfo e faca sobre o ancestral hábito de comer com as mãos, indicando que o Ocidente já pairava nos hábitos cotidianos.

Poderíamos então utilizar um trecho do artigo “Exame de algumas passagens de um moderno viajante ao Brasil”, saído no já comentado periódico O Patriota, para expor como o próprio olhar sobre a paisagem da cidade do Rio de Janeiro não deveria deixar de reter outras marcas do cotidiano que ainda prevaleciam – e quiçá se tornavam cada vez mais fortes apesar das ocidentalizações – e que estabeleciam as divisões e classificações daqueles

¹ A presença do Oriente, para Freyre, seria, a bem da verdade, ainda mais profunda: “A verdade é que o Oriente chegou a dar considerável substância, e não apenas alguns de seus brilhos mais vistosos de côr, à cultura que aqui se formou e à paisagem que aqui se compôs dentro de condições predominantemente patriarcais de convivência humana pelos de outra, em particular. [...] Modos de viver, de trajar e de transportar-se que não podem ter deixado de afetar os modos de pensar.” G. Freyre, “O Oriente e o Ocidente”, em _____. *Sobrados e Mucambos*, Rio de Janeiro, 1996, 9ª. ed., p. 424.

habitantes. Essas marcas do cotidiano, se por vezes se ocultavam para os olhos estrangeiros por detrás do cenário quase natural da cidade, não deveriam ser desconsideradas, tornando-se um imperativo para os agentes diretos daquelas divisões² preservá-las na sua compreensão exata. O crítico que escrevia o artigo se ressentia da falta grave do inglês Andrew Grant, autor de uma *History of Brazil*, publicada em 1809, por ter este observado, ao comentar o fornecimento de água pelo aqueduto da cidade, que nas fontes dos largos e praças públicas, era figura presente

uma guarda para regular a distribuição da água, porque esta não é suficientemente abundante para as necessidades dos habitantes; e o povo está muito tempo esperando com baldes primeiro que receba, a quantidade que lhe pertence.³

Para escândalo do “Brasileiro” que assinava a crítica, o estrangeiro, apesar de descrever com precisão o “Vaux-hall do Rio”, estabelecia uma confusão sobre as próprias identidades dos leitores em potencial da obra do inglês – os quais poderiam entrar na categoria de “povo” –, ao mencionar que eles deveriam estar esperando pela água, tarefa atribuída à outra categoria de homens naquela cidade:

Não me consta que as guardas tenham por fim regular a distribuição da água, sim evitar as desordens; nem vi o povo esperando a sua quota parte com baldes. Será o povo os escravos, que de necessidade hão de esperar pelos que os precedem?⁴

A fila de escravos nas fontes da cidade pertencia às marcas do cotidiano que, entre tantas outras, continuariam presentes após a Independência e décadas depois, reafirmando a divisão e a hierarquia mais importante sobre a qual se erguia a sociedade imperial: a distinção entre os componentes da boa sociedade e a massa de escravos. E esta distinção, que se faria também a mais visível, apesar de aparentemente não a ter notado o inglês Grant, representava também os limites a partir dos quais se poderia definir o conjunto daquela sociedade, cujo

² Sobre os agentes entendidos como grupos ou unidades políticas que têm a capacidade de “ação”, e que estabelecem as identidades de si mesmas, delimitando seu próprio grupo, categorizando também os outros, quisemos fazer uma referência a R. Koselleck, “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos”, in: _____. *Futuro pasado*, Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1993.

³ Grifo nosso. *O Patriota*, op. cit. n.3, setembro, 1813

⁴ *Ibid.*

regimento se reafirmava no campo político a partir das noções de liberdades e propriedades de escravos, e que também se traduzia, como definira Ilmar Mattos, nos “três mundos” que compunham este universo⁵. “Mundos” que embora separados, não deixavam de se interpelar muitas vezes, abrindo espaço para outras distinções e identidades, além de outras designações, mais ou menos fluidas, projetadas também no campo das relações pessoais, retomando de muitas maneiras, ao se designar os homens a partir das cores, aquela distinção primeira.

Nos jornais, cartórios, ofícios de polícia e nos relatos de viajantes do Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX, era possível apreender, mais do que as designações baseadas em uma visibilidade dos não-brancos, a enorme variedade da natureza das relações entre os indivíduos, nas sociabilidades criadas a partir daquela distinção básica mencionada – do mundo da ordem, do mundo do trabalho e do mundo da desordem, ou ainda, entre brancos e toda a massa dos não-brancos. As designações que tinham como referência o mundo dos que não seriam definidos nem como brancos, nem como não-brancos, ainda poderiam se revestir, para os anos de 1830, no jornalismo político, de conteúdos de disputas políticas, na criação de identidades e de formas de insultos, conforme seus atores.⁶

Negros, cabras, crioulos, bode, pardos, mulato, fuscros, caboclos, brancos, “moleques”, cafuzos, caribocos, botocudos, entre tantos outros designativos, transpunham para o universo lingüístico, mais do que os matizes da cor da pele dos indivíduos presentes na cidade, sobretudo, um espectro inteiro das relações entre os homens. Pois, como havia afirmado Koselleck, “as qualificações de si mesmo e dos demais pertencem à sociabilidade cotidiana dos homens. Nelas, articula-se a identidade de uma pessoa e suas relações com as demais”.⁷

A relações internas da sociedade imperial escravista, a partir de suas divisões e categorias de homens, acabariam também por se repercutir, de uma forma peculiar, sobre a construção dos estudos etnográficos realizados pelos

⁵ Ilmar Mattos, *O tempo saquarema*, p. 116.

⁶ O estudo de Ivana Stolze Lima procura tratar a polissemia da questão racial no Império, ao se deparar com a riqueza, fluidez e ambigüidades presentes na criação das representações raciais e identitárias na imprensa política durante o período regencial, nos dados censitários e na questão da “língua brasileira”, durante o século XIX. Ivana Stolze Lima. *Cores, marcas e falas*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

⁷ Koselleck, “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios”. *op. cit.*, p. 205.

homens letrados do Império, entre os anos de 1840 a 1860. Isto porque aqueles letrados, para criar um campo de reflexão que se voltava sobre uma das categorias presentes na população daquele mesmo Império, deveriam também recriar de alguma maneira, seus parâmetros de entendimento, e mesmo de nomeação sobre as populações indígenas sobre as quais se voltavam.

Chamamos a atenção para uma das práticas correntes utilizadas pelos membros da boa sociedade sobre os outros: o emprego do termo “nação” para designar uma origem e, em outros casos, também um estatuto diferente dos indivíduos presentes e circulantes na cidade. Quanto à diferença que só envolvia a origem, lembre-se aqui o número de estrangeiros das nações, na maior parte européias, que crescia a cada dia na cidade, com aquela ocidentalização de que falava Gilberto Freyre. Quanto às diferenças que também marcavam um outro estatuto, é necessário olhar com mais cuidado. Primeiramente, os escravos. A cidade do Rio da primeira metade do século comportava inúmeras “nações” africanas que deveriam compor o grosso da população escrava do Rio naquele momento, como analisara Mary Karasch⁸. E tal espaço de convívio dava lugar não apenas àquela profusão de grupos étnicos distintos, como ainda permitiam entrever muitos outros significados daquelas mesmas designações.

Segundo aquela autora, se era possível encontrar tantas referências às “nações” dos escravos africanos, nos registros e ofícios por ela pesquisados, a preocupação em nomear por “nação” denotava também o recurso utilizado pelos senhores para que pudessem identificar seus próprios escravos. Os senhores costumavam, assim, a descrevê-los a partir de uma fórmula: dava-se o nome cristão do escravo fugido, acompanhado do nome da “nação”, ao lado de outras características físicas e marcas.⁹ O curioso é que tal fórmula, de sobreposição de um marco referido à cristandade dado pelo prenome do escravo, junto a uma referência genérica de sua nação, emitia ainda um significado antigo para o termo “nação”,¹⁰ distinto daquele que vinha se construindo pelo menos desde a

⁸ A população escrava de origem africana, deveria estar, segundo a autora, entre 2/3 a 3/4 do total de escravos no Rio em torno de 1830. Mary C. Karasch, “As nações do Rio”, em: _____. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁹ Ibidem, p. 42.

¹⁰ Quanto ao uso deste termo “nação” e seu significado antigo, seguimos nesta parte, o que apontou José Carlos Chiaramonte: “Lembremos, a esse respeito, que tanto na Europa como na América Latina encontramos evidências de que o critério étnico de nação gozava de uma ampla difusão nos séculos XVIII e XIX, embora sem a conotação política que viria a adquirir com o princípio das nacionalidades. Ou seja, para designar conjuntos humanos discerníveis por alguns

Independência. Tais referências, como “negro da nação cabinda”, ou “da nação benguela” ainda poderiam incidir na distinção estabelecida entre os africanos e os crioulos, pois estes últimos não queriam ser confundidos com os primeiros, de forma que também o emprego “nação” referida ao africano não deveria dar margem à confusão com o “escravo da nação” ou “escravo nacional”, significando estes termos outro pertencimento, aplicados aos escravos que eram propriedade da família real ou do governo (Karasch, 200: 43).

Na profusão de populações heterogêneas donde se fazia necessária a imposição da ordem, na Corte, em 1845, era possível constatar uma outra categoria de homens, presente ainda que de forma diminuta: a dos índios. Dizia-se num relatório do ministro dos Negócios do Império que havia sido notificado pelo chefe de política a existência de “indígenas” no Município da Corte “quase reduzidos à condição de escravos”. Os “indígenas” somariam, nos dados repassados ao ministro,

cinquenta e dois de ambos os sexos, e de diferentes idades em casas de particulares, uns a título de agregados, outros a título de se educarem, outros, porém mui poucos, vencendo algum salário, mas todos sem ajuste por escrito.¹¹

Embora sua presença fosse pequena, e por isso mesmo podiam se fazer notar pelas autoridades, como demonstrava o relatório do ministério do Império de 1846, nos chama a atenção desde logo como a primeira marca distintiva daquela sociedade se faria impor sobre eles, pois, se o relatório pretendia regularizar a situação dos mesmos índios – o que se vê no próprio tom de denúncia em que se relatava –, tal ação mostrava-se necessária justamente

elementos substantivos de sua conformação, fosse a origem comum, a religião, a língua ou outros. Tratava-se, além disso, de um critério proveniente do sentido do termo existente na Antiguidade – o correspondente ao termo latino *natio-nationis*, muito amplamente difundido no período medieval e moderno e ainda vigente na atualidade. Um conceito que definia as nações (insistamos, não a nação-estado) como conjuntos humanos unidos por uma origem e cultura comuns e que permanecia vigente – contemporaneamente ao novo conceito político –, nos séculos XVIII e XIX. É o sentido pelo qual na América, por exemplo, ainda no século XIX, distinguíam-se os grupos de escravos africanos por ‘nações’: a ‘nação da Guiné’, a ‘nação do Congo’, assim como também era aplicado às diversas ‘nações’ indígenas.” José Carlos Chiaramonte. “Metamorfoses do conceito de nação durante os séculos XVII e XVIII”. In: Jancsó, István. *Brasil: Formação do Estado e da Nação*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2003, p. 75.

¹¹ *Relatório da repartição dos Negócios do Império apresentado à Assembleia Geral Legislativa na 3ª. sessão da 6ª. legislatura, pelo respectivo ministro e secretario d’Estado Joaquim Marcellino de Brito*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1846.

porque aqueles homens e mulheres se opunham em alguma medida ao “mundo da ordem”.

Este aspecto fica mais evidente ao constatarmos que, a esta classe de gente, também a indicação de sua “nação” era uma forma de aludir a uma identificação. De modo que o Reverendo Bispo de Cuiabá poderia elaborar um Quadro das Nações dos Índios, notificando este trabalho ao ministro dos Negócios do Império em 1844.¹² E ainda por muito tempo poderíamos ver empregado o termo “nação”, como o faria o bispo, aplicável aos grupos indígenas, seja qual fosse o critério para seu agrupamento.¹³ Na década seguinte, por exemplo, um presidente de província, em 1854, fazia menções à “Nação Guaná” ou à “Nação Guaicuru”, em um de seus relatórios,¹⁴ ou ainda, mais uma década depois, José de Alencar, em *Iracema*, referia-se à verdadeira nação de Felipe Camarão, quando queria esclarecer ao leitor que sua “nação” não era a Tabajara, mas sim a Pitiguar repetindo, em parte, o que dissera Varnhagen sobre esta figura histórica.¹⁵ Sem dúvida que os exemplos poderiam ser multiplicados. Com efeito, ao observarmos a produção textual referente aos índios na Revista trimensal do Instituto Histórico, notaremos que elas são atravessadas por esta designação para qualificar grupos indígenas.

¹² Cf. *Relatório da Repartição dos Negócios do Império à Assembléia Geral Legislativa na 3ª. sessão da 5ª. Legislatura pelo respectivo ministro e secretario de Estado José Carlos Pereira de Almeida Torres*. Rio de Janeiro: 1844.

¹³ Em um primeiro momento, notemos apenas que os critérios de agrupamento poderiam ser variados. Em certos casos, seria possível encontrar o emprego de “nação” na projeção de uma associação, pondo de lado os costumes. Segundo Ângela Domingues, Henrique João Wilkens, no Rio Negro, no século XVIII afirmava que o Mura constituía uma “nação” composta por “muitas repúblicas”, mas que dificilmente poderia ser definido como um grupo étnico. Pois, analisava a autora, a partir da documentação, “falavam línguas diferentes e tinham comportamentos civilizacionais diversos, pelo que havia Muras que dormiam no chão, junto ao fogo, ‘como porcos’ e não usavam maquiras, casca de pau ou redes de estopa, enquanto outros reprovavam esse comportamento”. Ofício de Henrique João Wilkens a João Pereira Caldas, 07/12/1787, *apud* Ângela Domingues, op. cit., p. 281.

¹⁴ O relatório do presidente da província do Mato Grosso dizia que as “tribus de Terenas e Layanas” que habitavam o distrito de Miranda, pertenciam, assim como os Kinikinaos, “à Nação Guaná” e que esta era uma das nações que “maior disposição se mostram para a civilização”, esclarecendo um dos sentidos por que era preciso distinguir certas “nações” de outras. Cf. *Relatório do presidente da Província do Mato Grosso Augusto Leverger na abertura da sessão ordinária da Assembléia Legislativa*, 1854.

¹⁵ Na “Biographia” de Varnhagen sobre a naturalidade de Felipe Camarão, o autor destaca o documento, a carta régia de 14 de maio, em que o soberano o designava como de “nação petiguar”. Interessante é que apesar de Varnhagen fazer igualmente o uso de nação, quando se refere aos índios, nesta biografia de Camarão, usa o termo “nacionalidade” com ironia: “se tal nome lhe cabe”... Cf. Varnhagen, “Biographia dos brasileiros illustres por armas, letras, virtudes, etc. - Naturalidade de d. Antonio Fillipe Camarão”, em: RIHGB, t. 30, 1867. E Cf. José de Alencar, “Prólogo da primeira edição”, em: J. de Alencar. *Iracema*, Porto Alegre: L&PM, (coleção L&PM pocket), 1998.

Não seria também estranho notar o intercâmbio muitas vezes indiscriminado entre “nação” e “raça” em diversos textos que foram publicados no Instituto, o que nos faz constatar o que havia notado John Manuel, sobre as “raças” indígenas no Império, ao dizer que ainda na década de 1840, o conceito de “raça” poderia ser confundido com o de “nação” Monteiro (Monteiro, 1996: 16). Há que se notar que o emprego do termo nação, sobretudo quando usado no plural – “nações” –, muitas vezes estava referido a um sentido antigo que se preservou até o século XIX, que tratava de assim nomear os grupos de descendência comum que não possuíam um estatuto civil e político, opondo-se, a partir da Idade Média, ao *populus Dei* ou o Povo de Deus, que designava o conjunto de indivíduos organizados institucionalmente, que obedeciam a normas e leis comuns (Chauí, 2004:15). Portanto, naquele sentido antigo, enquanto o termo Povo era um conceito jurídico-político, a palavra nação designava um conceito biológico, o que aproximava aquela última da noção de raça (Idem, *ibidem*).

Segundo Raymond Williams, a palavra no latim *nationem* tinha primeiramente o mesmo sentido de raça, no significando portanto, indivíduos de uma mesma prole, ou “ninhada”. Na Inglaterra, originalmente, o uso da palavra *nation* possuiria esta mesma significação de um grupo racial, mais do que o de uma associação política, idéia que apareceria associada ao termo posteriormente.¹⁶ Quanto ao termo raça, embora de origem incerta, era utilizado no século XVI pela aristocracia, para designar a linhagem familiar.¹⁷

Como afirma François-Xavier Guerra, o emprego do termo “nações” para designar os índios seria presente desde o início da colonização da América, e era assim empregado comumente em diferentes línguas. Ainda, tomando o exemplo da América hispânica, o autor menciona que a palavra “nação” foi constantemente utilizada pelos próprios índios desde o século XVI, nos mais variados contextos, notando assim que a palavra incluía nestes casos uma identidade por oposição também aos europeus (Guerra, 2003: 51). De fato, era

¹⁶ Segundo Williams, a palavra *nation* apareceria na Inglaterra no século XIII. Raymond Williams, *Keywords. A vocabulary of culture and society*. Fontana: Croom Helm, 1976, p. 178.

¹⁷ Cf. entre outros, Claude Blankaert. “On the origins of French ethnology”. In: Stocking, George. *Bones, bodies, behavior. Essays on Biological Anthropology* [History of Anthropology, vol. 5], Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988.

com este termo que os “principais” indígenas podiam se referir a seu grupo étnico, quando lidavam com administradores ou missionários na colônia.

Em parte, os textos do Instituto Histórico não deixavam de refletir os usos bastante disseminados, e mais antigos de “nação”. Mas também, desde o período colonial, o sentido de “nação” como referido a um tipo de organização política dos grupos pagãos, poderia ser encontrado quando dirigido aos indígenas. Ainda no século XIX, nos diversos artigos reproduzidos no Instituto Histórico dos anos de 1840 a 1860, este sentido poderia ser encontrado quando se referiam, por exemplo, à “Nação Tupi” ou à “Nação Guarani”, como se estas fossem grandes organizações que reuniam os núcleos menores ou tribos. Parece ser com este sentido que Teófilo Otoni empregava o termo “nação” para os Botocudos em 1858, quando explicava, em carta ao secretário do Instituto Histórico, Joaquim Manoel de Macedo, que os Machacalis, Nackenukes, Aranaus, Bahués, Biturunas, e Gyporoks “pela mor parte são da nação dos Botocudos”,¹⁸ ainda que este uso pudesse não excluir a percepção de um conjunto de costumes e de uma língua em comum. É também com o sentido de confederação, sem falar na própria Confederação dos Tamoios de Gonçalves de Magalhães, que encontramos o emprego de “nação” dado aos grupos indígenas, no programa do marechal José Joaquim Machado de Oliveira, “Qual era a condição social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil?” (Oliveira, 1842). O autor se referiria aos Tupinambás como uma “nação modelo” dos “habitantes primitivos da terra de Santa Cruz”, enquanto que a “grande nação dos Tupis”, a qual o Machado de Oliveira parece entender um ramo distinto da primeira, fora a “nação progenitora de uma multidão de tribus”, que habitavam a parte meridional do Brasil, da Bahia ao Rio da Prata, excetuando os Guarani. Explicaria ainda que a dissolução da nação Tupi, segundo certos autores, teria ocorrido pela desavença entre dois chefes de tribos da confederação, dividindo “a nação em dois partidos”(Oliveira, 1842: 195).

A utilização do termo “nação” para designar um grupo indígena podia ser encontrada entre os estudos etnológicos de naturalistas, como forma de compreender e de estabelecer uma percepção sobre as diferenças entre tais grupos. Um dos naturalistas reconhecidos como autoridade no Instituto, Alcides

¹⁸ Teófilo Otoni, “Notícia sobre os selvagens do Mucury”, RIHGB, t.21, 1858.

d'Orbigny, por exemplo, fazia uso do termo “nação” para designar as diferentes tribos indígenas que observara pela América meridional. D'Orbigny viajara pela América do Sul entre 1826 e 1834, com o intuito de acrescentar os trabalhos zoológicos de Cuvier¹⁹ e buscava estabelecer uma classificação do homem americano a partir do estudo comparativo das diferentes tribos ou “nações”, que tinha encontrado ou de que havia tido notícia. Na introdução de sua obra *L'homme américain*, explicava que era a partir do estudo de todas as “características fisiológicas”, “usos e costumes” das “nações” e na comparação destas com as “nações” vizinhas, que se podia determinar as diferenças características das raças (D'Orbigny, 1944: 22). Neste sentido, para d'Orbigny, as raças da América do Sul – que para ele se dividiam em três: a ando-peruana, pampeana e a brasilo-guarani – subordinavam em seu interior as diversas “nações”, as quais ainda poderiam ser subdivididas dentro dos “ramos” existentes nas raças.²⁰

O botânico von Martius, autor da famosa memória “Como se deve escrever a História do Brasil” – escrita ao Instituto para dar um projeto historiográfico para o Brasil –, quando arcava com o projeto de publicar um dicionário da língua Tupi, escreveu uma carta a Gonçalves Dias, onde se referia às “nacionalidades” indígenas, com um sentido bastante diverso do empregado por d'Orbigny. Na carta dirigida ao brasileiro, utilizava o termo “nacionalidades” para se referir aos grupos lingüísticos nos quais se podiam reunir os índios do Brasil que, segundo ele, falavam cerca de 150 dialetos.²¹ Neste caso, sua percepção das nacionalidades, que acreditava poder dividir em 6 ou até 8, se baseava nas diferenças entre os troncos lingüísticos, lembrando-se aqui ainda que foi Martius quem primeiramente sistematizou o conhecimento sobre o tronco Jê.

¹⁹ Parte dos trabalhos zoológicos de d'Orbigny seriam incorporados às classificações do reino animal de Georges Cuvier.

²⁰ Cf. Philipe de La Borde-Pédelahore et Chantal Boone, “Alcide d'Orbigny (1802-1857), dernier des naturalistes premier des ethnologues”. Em: *Les naturalistes français en Amérique du Sud. XVI-XIXe. Siècles*, Comité des travaux historiques et scientifiques. Paris : éditions du CTHS, 1995.

²¹ Carta de Martius a Gonçalves Dias, Munique, s/d, provavelmente, escrita entre abril e maio de 1857, conforme a referência dada desta correspondência por Gonçalves Dias a Capanema, em missiva de 3/05/1857.

2.2

Mapear as “nações”

Destacando a Nação brasileira

O que se torna de interesse observar é que a permanência de um sentido antigo para “nação” acabava por denotar as peculiaridades e as contradições com que o termo, que era acrescido de um significado renovado, referido ao Estado-Nação, se desenvolveria no Brasil.²² Em outras palavras, a presença das diferentes “nações” no convívio com a nação brasileira que se formava, por orientação do Estado-nação,²³ não deixaria de ressaltar as pluralidades identitárias anteriormente presentes que contradiziam um novo sentido criado para a expressão “nação brasileira”.²⁴ Falar das “nações” continuaria a ser aplicado aos elementos que faziam parte da população recolhida no corpo territorial do Império, marcando ao mesmo tempo uma outra pertença daqueles grupos, por sua distinção com a boa sociedade. Afinal, não havia nações distintas dentro desta última.

Porém, há que se considerar que, em vista da própria complexidade do processo de engendramento da nação brasileira e da pluralidade de sentidos que a palavra “nação” assume, não se pretende aqui desenvolver os rumos dos usos e da formulação do conceito, mas tão somente apontar que o convívio daqueles diferentes empregos revela para nós as próprias ambigüidades de um campo de estudos que deveria vincular de alguma maneira parte das outras “nações” à nação brasileira. Este vínculo, que a etnografia em aporte à história deveria ajudar a criar, já restringia o acesso à nação brasileira a certas nações que existiam sobre o território do Império. O vínculo entre as “nações” e a nação

²² V. Jancsó e Pimenta, “Peças de um mosaico” em: MOTA, Carlos Guilherme (org.). Viagem Incompleta. A experiência brasileira (1500-2000). Formação: histórias. São Paulo: Editora SENAC, 2000, e José Carlos Chiaramonte., *op. cit.*

²³ Aqui, abrimos mão de uma análise para somente salientar que nossa menção ao Estado-nação tem como referência os já clássicos estudos sobre este conceito moderno de nação, como em Hobsbawn, “Nações e nacionalismo” e a idéia de “comunidade imaginada”, de B. Anderson.

²⁴ Em um outro contexto, já no século XX, para pensar a problematização da idéia de Império e de conceitos como raça e nação, v. artigo de Omar Ribeiro Thomaz, sobre Portugal durante o Estado Novo português. Omar Ribeiro Thomaz, “Do saber colonial ao luso-tropicalismo: ‘raça’ e ‘nação’ nas primeiras décadas do salazarismo”. Em: Maio, Marcos Chor & Santos, Ricardo Ventura. *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1998.

brasileira significava, naquele momento, iluminar as nações indígenas e apagar as nações africanas.

Dizendo de outra maneira, ao se iluminar as nações indígenas naquele contexto, passava-se também a olhá-las através da etnografia. Ao se apagar as nações africanas, se impedia que o entendimento da etnografia no Brasil da primeira metade do século XIX, se estendesse a elas. A etnografia passava a ser a “lente” que fornecia o conhecimento das populações indígenas do território, e que realizava ao mesmo tempo o mapeamento das diferentes “tribos” e “nações” que cobriam a vastidão do Império. E seria através deste campo de conhecimento restrito aos índios, que tais palavras: “nação”, “raça”, “tribo” e “povo” ganhavam significados dentro da produção textual do Instituto Histórico e Geográfico.

Um importante exemplo desta nova forma de se olhar as populações indígenas dentro do Instituto pode ser encontrado na proposta já comentada de Freire Alemão, em 14 de outubro de 1847, de conhecer “quais eram as tribos aborígenes que habitavam a respectiva província ao tempo em que o Brasil foi conquistado”. Como vimos, a proposta, que deveria ser encaminhada a cada um dos presidentes de província do Império, foi comentada por Varnhagen, em 1849, incluindo a ela algumas considerações. Pode-se dizer que a proposta dava expressão à busca de um “mapeamento” que incidia sobre as populações indígenas do território como um todo. Ela procurava ressaltar a pluralidade das diferentes “nações” ou “tribos” indígenas, por seu sentido unido à história de uma província, ou seja, como parte de um primeiro povoamento do território do atual Império.

Porém, há que se notar que uma busca por se conhecer a pluralidade das nações indígenas não deixava de dialogar e retomar de diversas formas os conhecimentos já existentes, e que desde a colônia se produziam em relação aos índios. Aquela busca por um mapeamento partiria portanto, de outros conhecimentos já anteriormente produzidos, presentes nas diversas fontes do período colonial. Deve-se igualmente notar que o conhecimento sobre as populações indígenas, em que se destaque uma particularização ou percepção das diferenças entre os grupos étnicos também não se constituía em si como algo novo.

A percepção das diferenças entre os grupos étnicos era algo que já se sobressaía em distintos contextos da colonização e pode ser captada nos mais

variados relatos que descreveriam os costumes e características dos índios.²⁵ Em particular, tome-se o momento em que a orientação de uma política portuguesa, na segunda metade do século XVIII, voltava-se para as preocupações sobre o povoamento, incidindo em uma nova forma de abordar os grupos indígenas, e da qual fora a expressão mais importante o Diretório dos Índios.²⁶ Ângela Domingues em seu estudo, refere-se às diferentes imagens construídas sobre os índios, durante o processo que transformaria os índios em vassalos da coroa, e atestaria, na documentação analisada, a produção de uma percepção das complexidades étnicas, através do próprio olhar colonizador. Neste sentido, afirma esta autora:

Não obstante se socorrerem de critérios de julgamento inerentes à sua identidade cultural, os luso-brasileiros cedo se aperceberam de que a realidade com que deparavam era complexa. Se a distinção entre índios selvagens, índios mansos e índios domésticos se explicava pela sua reacção à colonização e, mais exactamente, pelo tipo de relações que se estabeleciam entre índios e luso-brasileiros, reconhecia-se que não era suficiente para descrever a multiplicidade das culturas com que eram confrontados.

Os luso-brasileiros em contacto com as diferentes etnias da bacia hidrográfica amazônica sabiam que os índios deste imenso espaço geográfico não tinham o mesmo nível civilizacional e que entre as diferentes etnias havia diferenças culturais e comportamentais notórias: os Mura, os Macuná e os Mundurucu eram mais ferozes e bárbaros; os Curutús eram humanos e dignos e considerados tão hábeis e civis como os ameríndios já aculturados; os Cambeba, como mais civilizados e razoáveis; os Juri, Chumana e Vasari, ‘de maior fidelidade, robustes e promptidão.’

[...] Se as descrições sistemáticas destes grupos surgiram, pela primeira vez, com as observações do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, as peculiaridades dos costumes e da aparência dos indígenas foram, quer antes quer depois da viagem científica, objecto de interesse de muitos viajantes e alvo de descrição de funcionários, soldados, moradores e eclesiásticos. (Domingues, 2000: 327)

Podemos, no entanto, dizer que, se a proposta de Freire Alemão, ao inquirir sobre as diferentes tribos, não deixava de retomar os conhecimentos

²⁵ Vide, por exemplo, Pedro Puntoni, *A guerra dos bárbaros*. São Paulo, Hucitec/Fapesp, 2000.

²⁶ O Diretório dos Índios, também chamado de Diretório pombalino, foi criado em 1757, e a princípio se aplicava às capitanias do Pará e Maranhão para depois vigorar sobre todo o Estado do Brasil. Como resultado de uma nova orientação política comandada pelo conde de Oeiras, no contexto do Tratado de Madri de 1750, a criação do Diretório tinha o intuito de incorporar os índios à população do Império português, promovendo-os a vassalos do rei, ao mesmo tempo em que se procurava afastar a Ordem jesuíta do poder temporal sobre os índios. A respeito, vide alguns estudos sobre o Diretório: Moreira Neto, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*, Petrópolis: Vozes, 1988; Rita Heloísa de Almeida. *O Diretório dos Índios*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1997; e Ângela Domingues, *op. cit.*

produzidos sobre os índios no passado, ela incidia sobre um tipo de interesse que se distanciava daquele que orientou os diferentes administradores, eclesiásticos, soldados, e, de certo modo, até mesmo os naturalistas do século XVIII, como Alexandre Rodrigues Ferreira.²⁷ Este distanciamento, que procuramos entender como orientado pelo próprio momento com que nos deparamos, transformava também aquela experiência colonial em uma outra experiência histórica.

A proposta, em sua íntegra, pedia ainda informações sobre os desmatamentos das respectivas províncias na época da conquista, além de um relato sobre a vegetação e da fauna nativa, tinha por fim agregar os dados para que “se possa traçar uma única carta geral do estado primitivo do país”,²⁸ de forma que ela não deixava de revelar o próprio intuito histórico dos estudos científicos sobre o país, como expunha Freire Alemão. De fato, a busca por conhecer o “estado primitivo” do país, encaminhada ao Instituto Histórico, encontrava eco em um outro projeto seu, que vinha concebendo desde 1845: o da fundação da Sociedade Vellosiana. Freire Alemão, ao rememorar anos mais tarde os objetivos que fundaram a Sociedade, não deixaria de enfatizar aqueles pontos que então possibilitariam unir, sob uma mesma preocupação, o interesse e a “curiosidade” científica e histórica. Dizia a proposta de criação da Sociedade que ali deveriam se reunir os membros para realizar conferências cujo objeto “será tudo quanto disser respeito às ciências naturais em geral, e muito especialmente dos produtos do solo brasileiro”. E por isso:

Os membros da reunião terão o cuidado de indagar nos jornais estrangeiros tudo o que houver de novo na ciência; de informar-se do que se passa pelas províncias, que tenha relação com as ciências naturais, ou pelos jornais ou por cartas ou vocalmente; enfim investigar nas obras e escritos antigos sobre o Brasil, tudo o que se achar por aí perdido e esquecido, para com estas informações porem-se do fato das coisas do país.²⁹

O que asseverava por outra parte as relações entre os campos de interesse do Instituto e os estudos que se voltassem para a natureza do país.³⁰ Relações que

²⁷ Com esta diferença, não se supõe que tomamos como semelhantes a produção etnográfica de Alexandre Rodrigues Ferreira e os administradores e missionários da Colônia.

²⁸ Freire Alemão, op. cit. Doc. IHGB.

²⁹ Freire Alemão, “Discurso pronunciado na sociedade Velosiana”. Ms. 548(7), I-28, 9, 80 [Biblioteca Nacional].

³⁰ Não queremos, no entanto, afirmar que tais relações implicavam em uma falta de distinção entre objetivos, e encaminhamentos dos estudos de ambas as Sociedades. A fundação da Sociedade

ainda se veriam reforçadas no abrigo que deu o Instituto à Sociedade Vellosiana, sugerida por Guilherme Schuch de Capanema, em 1853. A Comissão do Instituto que tratou da sugestão de abrigar a Sociedade em seus salões, responderia a Capanema da seguinte forma:

A comissão de estatutos tendo tomado na devida consideração a proposta do Sr. Dr. Capanema sobre a junção da sociedade Vellosiana ao Instituto Histórico, julgou-a de suma vantagem tanto para uma como para a outra sociedade.

O estudo das línguas indígenas, que pelos estatutos da sociedade Vellosiana lhe é especialmente recomendado, tem íntima conexão com o da geografia e história pátrias; afinidades do mesmo gênero, ainda que em grau mais remoto, se reconhecem entre os estudos privativos do Instituto e os da história natural do Brasil: tendo assim os objetos das duas sociedades tantas relações entre si, muito proveitoso seria sua cultura, se para ela concorressem ambas mais estreitamente unidas, do que até agora tem estado.³¹

Na verdade, a proposta de Capanema também procurava responder à sugestão de Silva Pontes, que via utilidade em fundar um museu dentro do Instituto, “onde não só colija e guarde os produtos naturais do país, mas ainda, e principalmente quanto possa servir de prova do estado de civilização, indústria, usos e costumes dos indígenas do Brasil”.³² E este museu devia ainda contar com a participação dos presidentes de província, e de consócios residentes nas províncias, para acrescer assim uma coleção para o Instituto. No traçado deste programa, vemos o reforço da idéia de “mapeamento” das nações indígenas, aproximando o Instituto a outras sociedades e instituições afins, como o Museu Nacional.

Talvez seja-nos permitido dizer que os estudos sobre o índio no Instituto Histórico, que se vinculavam aos projetos de escrita da história e de formação de uma literatura tida por nacional – e também ao conhecimento mais amplo da

Velosiana pode ser tomada como um marco importante para pensar o próprio processo de autonomização das ciências no Brasil, como afirmou Silvia Figueiroa: “Creio que sua intenção [a criação da Sociedade] foi, notadamente, começar um movimento de ‘especialização’ nas ciências, organizando um espaço próprio para as ciências naturais – desvinculado, por exemplo, da História Geral, com a qual ocorriam associadas no IHGB. Longe, porém, de dividir, penso que pretendiam somar, ao possibilitarem o aprofundamento dos estudos nesse ramo e assim enriquecer o patrimônio cultural nacional.” Para tais análises que retomam a Sociedade Velosiana, v. Silvia Figueiroa, *As ciências geológicas no Brasil: uma história social e institucional, 1875-1934*. São Paulo: Hucitec, 1997, e Maria Margaret Lopes, op. cit.

³¹ “Sessão de 17 de junho de 1853”, RIHGB, t.

³² *Ibidem*.

natureza do país – , ao se desenvolverem com o preenchimento progressivo da idéia de uma “nação brasileira”, procuravam produzir uma singularização – incluindo nela uma distinção e re-apropriação – das experiências anteriores, que compreendemos, entre outras coisas, a própria herança administrativa colonial. No momento em que a definição daquilo que seria o conteúdo do Império se tornava uma questão, era necessário buscar um novo enquadramento para a pluralidade das “nações” indígenas, que já eram percebidas em outros contextos.

A etnografia do Instituto, ao procurar mapear as diversas “tribos” ou “nações” indígenas habitantes das suas províncias, como na proposta de Freire Alemão, ressaltava a necessidade de um quadro-síntese da pluralidade destas mesmas “nações” a partir da busca de um saber que se queria singularizado e definido como “etnográfico”, embora as antigas categorias criadas sobre os índios, presentes por todo o processo de colonização não deixassem de continuar a subsistir. Dos textos publicados pelo Instituto sobre a temática indígena, a ótica que ressaltava a necessidade de uma ação “civilizadora”, como já era salientado em outros períodos, seria constantemente presente. Os programas traçados por Januário da Cunha Barbosa, tais como “Qual seria hoje o melhor systema de colonizar os índios entranhados em nossos sertões?”, ou “Se a introdução dos escravos Africanos no Brasil embaraça a civilização dos nossos indígenas...” não deixavam dúvidas quanto a certos fins “assimilacionistas” visados pelos membros do Instituto para os estudos sobre os índios.

É também a partir de discussões como as promovidas por Cunha Barbosa que podemos encontrar uma leitura organizadora dos textos e documentos que eram publicados na Revista sobre os índios, onde se percebe que o “mapeamento” a ser realizado não deveria apenas levar em conta o fato de que as nações não eram iguais. O mapeamento deveria igualmente reduzir as nações a um entendimento escalonado, hierarquizado. Esta hierarquização presente nas proposições de Cunha Barbosa, ia primeiramente no sentido de enfatizar uma capacidade das “nações” indígenas de aderirem aos “cômodos da sociabilidade”, observada mais em umas do que em outras.

Com a ênfase no adequamento das nações indígenas à “civilização”, ainda que não da mesma maneira para todas, dá-se brecha a uma outra leitura sobre as diferenças, que fica clara na segunda proposição de Cunha Barbosa, de onde se retirava a valorização do índio em detrimento do negro. Esta valorização

ocorria ainda por uma associação realizada, em diferentes níveis das imagens criadas pela boa sociedade, entre “negro” e “escravo”.

O espaço de reflexão que os membros do Instituto procuravam criar, por retomarem muitas vezes os documentos relativos às ações do passado colonial sobre as populações indígenas, desdobrava-se muitas vezes nas semelhanças entre o passado e o presente. Veríamos diversas descrições sobre os índios da época colonial serem publicadas, tais como a dos escritos de Nóbrega, de Anchieta coligidos por Varnhagen, de Antonio Vieira, de João Daniel e de outros jesuítas, de Gabriel Soares de Souza, além de inúmeros outros documentos, tais como ofícios e Cartas régias. Junto a estes textos, observaríamos ainda outros escritos como “Plano sobre a civilização dos índios do Brasil, e principalmente para a capitania da Bahia; com uma breve noticia da missao que entre os mesmos Índios foi feita pelos proscritos Jesuítas” escrito por Domingos Alves Branco Muniz Barreto, em fins do século XVIII. Este documento que fora coligido por Antônio Gonçalves Dias, era uma proposta alternativa às administrações dos Diretórios no contexto das críticas surgidas ao Diretório dos Índios, que levaria posteriormente à sua revogação. A publicação já na década de 1850 deste escrito de Muniz Barreto, reflete a preocupação dos contemporâneos com a questão da “catequese e civilização” dos índios, diretriz política que remontava algumas das políticas indigenistas anteriores. Em muitas situações, a presença na Revista de textos do passado, ainda que estivesse referida a um olhar do presente sobre os índios, acabava por revelar as semelhanças na maneira de olhá-los e de retratá-los, pela mesma ênfase sobre sua “natural inconstância”, sua “inata soberba”, seu “horror para o trabalho”, ou “sua vida errante e libidinosa”, como se notava na citação de um contemporâneo.

Entretanto, é necessário ressaltar as peculiaridades do momento em que os textos coloniais eram reproduzidos no Instituto, reparando nas exigências específicas daquelas publicações. Estas exigências se revelavam, não só pelas orientações da política indigenista de então, como na própria necessidade de criar um espaço para a coleção de tantos textos sobre os índios, ligados inextricavelmente à história do Brasil. Desta forma, consideramos propostas como a de Freire Alemão, que planejava o mapeamento das nações indígenas, importantes para indicar este outro momento.

A necessidade de mapear as nações indígenas também justificava a presença dos documentos contemporâneos publicados na Revista, como os relatórios de alguns presidentes de província. Em 1840, era publicado o extrato do “Discurso do presidente de província do Mato-Grosso, o dr. José Antonio Pimenta Bueno”, de 1 de março de 1837, na qual se listava as populações indígenas úteis para o “serviço e defesa do Baixo Paraguay”: os Guatós, Laianas, Terenas, Quinquenaus, e Guanás, além do potencial observado sobre os Apiacás. Os “Mappas dos Indios Cherentes e Chavantes na povoação de Thereza Christina no Rio Tocantins e dos Indios Caharós” escrito pelo capuchinho Rafael Tuggia, do norte da província de Goyaz, oferecidos por Antonio de Pádua Fleury, em 1851, também refletiam o esforço em se fazer mapear as diferentes tribos habitantes do território do Brasil, uma vez que o conhecimento sistematizado das populações indígenas daquelas regiões era exíguo. O parecer do Instituto para este relatório enfatiza a importância da publicação de trabalhos neste sentido:

É pena que tão concisas sejam as observações do ilustre missionário, e pois a comissão de historia é de parecer que se publiquem os trabalhos de frei Rafael de Tuggia, afim de poderem ser estudados por quem se ocupe em mais vasta escala dos índios da província de Goyaz, e que o Instituto Histórico pesando a importância do estudo das observações acerca dos índios ainda existentes, peça ao governo para exigir dos missionários das aldeias erectas de próximo a historia de sua fundação acompanhada do mappa de seus habitantes e noticia de seus costumes, usos e tradições.³³

Em resposta às questões de Freire Alemão, Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva havia remetido sua dissertação, publicada pela Revista em 1849, com o título de “Dissertação histórica, ethnographica e política” sobre as tribos indígenas e as árvores da Bahia. Entretanto, a Revista do Instituto não registra muitas outras dissertações que se propunham a responder à proposta de Alemão. E os motivos para isso não eram difíceis de imaginar, dada a falta de acesso às informações e de conhecimentos satisfatórios sobre os índios, ou ainda, a falta de

³³ Nota da comissão de etnografia formada por Joaquim Norberto de Souza e Silva e Cláudio Luiz da Costa sobre os “Mappas dos Indios Cherentes e Chavantes...” de 27 de Outubro de 1854. A nota ainda cita Virey, ao considerar a impossibilidade de se fazer um estudo sobre as tribos indígenas tal como eram antes da chegada dos europeus, uma vez que “os nossos costumes, e usos, e a nossa religião lhe hão emprestado novas idéas”, e ao atentarem para tal fato, revelavam mais uma vez o querer fazer dos índios, seja dos documentos, seja os ainda habitantes do imenso território do Império, um passado. RIHGB, t. XIX, 1856, p. 120.

interesse por parte dos presidentes de província. Mesmo assim, a proposição de Freire Alemão dera um certo caráter programático para os assuntos etnográficos aos sócios do Instituto. Joaquim Norberto, em 1854, na sua “Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro”, trataria na primeira parte do trabalho das “tribos que habitavam a província ao tempo que o Brasil foi conquistado”. Nesta parte, o autor claramente se propunha a coadjuvar nas questões colocadas por Freire Alemão, embora alegasse que seu escrito não seria mais do que “um fraco ensaio”, que deveria ser

mais cabalmente tratado em competente dissertação por melhor penna, que não a minha, quando as importantes questões propostas pelo benemérito senhor doutor Freire Allemão forem resolvidas em referencia a esta província. (Souza e Silva, 1973: 117)

Apesar de fazer esta ressalva, o que se verifica é que a memória de Joaquim Norberto buscava alcançar não somente uma certa amplitude dos temas concernentes aos índios, ao retomar a questão política dos aldeamentos, como também procurava expor tais temas a partir de uma ótica perseguida pelo Instituto: olhar através da história uma preocupação sobre o presente.

Antes de falar das aldeias, o autor apresentava uma síntese de alguns dados conhecidos sobre as diferenças entre as tribos, e fazia uma breve reflexão sobre suas possíveis origens, de acordo com os filósofos e naturalistas, onde dizia que conviria pensar mais como Humboldt sobre os americanos, em se “reconhecendo nessa grande família do gênero humano um só tipo orgânico”, do que como Virey.³⁴ Procurava concordar com as teses que indicavam a origem comum dos homens, bem como destacar uma mesma ascendência para os índios do Brasil, que coincidia com a definição de d’Orbigny sobre a raça Brasilo-Guarany e tendiam a se identificar com os tupis.

Além das considerações gerais sobre os índios, em questões como as origens e costumes das tribos indígenas, o autor procurava ainda formular julgamentos sobre a ação dos jesuítas na catequese, mostrando-se em favor destes, pois que com aqueles missionários “a luz do Evangelho foi mais poderosa

³⁴ O autor se referia às controvérsias entre as classificações e divisões do “gênero” humano, e às teses monogenistas e poligenistas. Mas para Norberto, a afirmação de Humboldt, de que “a população primitiva da America não é competencia da historia” deveria levar mais às conclusões de Virey. Souza Silva, Joaquim Norberto de. “Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro”, RIHGB, t.17, 1854, p. 119.

que a do astro magestoso que se ostenta nos trópicos com tantos fulgores”. Norberto condenava, em contrapartida, o Diretório dos Índios, “todo repleto de utopias”, que pouco consideraram “a lição da experiência de dous séculos e meio de aldeamentos de índios, quando Nobregas e Anchieta colheram em seus ensaios tantos fructos” (Ibidem, 153).

Para que não o julgassem um “romântico”, Joaquim Norberto expunha já no próprio título que sua memória seria “histórica e documentada”. E ao apresentar a síntese de alguns dados a respeito das diferentes tribos que ocuparam a província, revelava também como poderia distinguir de sua própria escrita, suas fontes históricas, considerando então que seriam dois elementos distintos:

A incerteza que reina nas chronicas antigas, as duvidas suscitadas pelos modernos viajantes, a ambiguidade existente nos documentos que li, examinei e revolvi, dão logar a muita confusão. Para conhecer todas essas tribus errantes, que mudavam de habitação, ou por sua própria vontade, ou expellidas à força pelos seus inimigos, ou compellidas pelas devastações dos Europeos, é necessário caminhar com os conquistadores, seguindo essas bandeiras, que penetravam pelos sertões para os fataes descobertos ou descimentos, marchando par a par com a civilisação que os foi aldear. N’este caso a geographia e a chronologia, como olhos da historia, mostrarão melhor os sítios que dominavam, quando tratar da narração peculiar do estabelecimento de cada aldeia, objecto fundamental d’esta memória. (Ibid.: 129, grifo meu)

A geografia e a cronologia serviam como os “olhos da história”, dizia assim Norberto, o que nos revela um dos aspectos importantes de uma concepção de história como vinha sendo elaborada no Instituto, na valorização da “autópsia”, enfatizando com isso a presença de um dos modelos tucidideanos que faria parte daquela constituição historiográfica no Brasil oitocentista.³⁵

Talvez o prêmio concedido à memória ainda se justificasse pelo fato de ela refletir as preocupações mais recorrentes sobre a temática indígena no Instituto. De diversas maneira ela tocava nos assuntos concernentes à etnografia do Instituto, lembrando-se ainda que o autor seria um dos membros da comissão etnográfica e arqueológica.

³⁵ V. a respeito, César, Temístocles, “Presentismo, memória e poesia. Noções da escrita da História do Brasil oitocentista”. In: Pesavento, Sandra Jatahy (org.) Escrita, linguagem, objetos. *Leituras de História Cultural*, 2004.

As nações indígenas e as línguas

Portanto, não só Joaquim Norberto procurava escrever uma história das aldeias por si mesmas, como antes destas, das tribos habitantes da província do Rio, dialogando assim com a proposta de Freire Alemão. O autor respondia também por algumas convicções presentes nos discursos criados sobre os índios dentro do Instituto, como as de Cunha Barbosa, ao reiterar a importância da civilização dos índios redimensionando o papel dos jesuítas na ação de catequese. Condenava a introdução de escravos africanos – este “cancro terrível”, e por sua argumentação – que enfatizava como seus resultados negativos o atraso da “nossa indústria e agricultura”, “a quebra da moralidade em sua pureza, pelos seus desregramentos, desnudez e desenvoltura”, o costume da “mocidade ao mando desde o berço, effeminada no gozo dos prazeres”, a falta do aumento da população “nascida da fácil satisfação das paixões”, na degeneração do “clima pela infecção de epidemias importadas com elles de seus lares” – estabelecia a hierarquização entre índios e africanos, refletindo, por um lado, no problema interno sobre o pensar a população do Brasil, e por outro, na questão externa, criada nos debates sobre as raças, a respeito da inviabilidade civilizatória do africano. Esta hierarquização, que também caracterizaria o próprio indianismo, não deixava de ressaltar a peculiaridade com que se formou entre aqueles letrados uma certa recepção dos debates etnológicos europeus daquele momento.

Outros aspectos da recepção das fontes externas podem ser observados nesta memória de Norberto, como na leitura de autores estrangeiros no que dizia respeito aos índios do Brasil. Norberto fazia a leitura daqueles estudos dando ênfase nos estudos das línguas para a compreensão das “subdivisões” entre as tribos de origem Tupi, e a sua diferenciação com outras não-falantes da língua geral:

A língua geralmente seguida por todos os aborígenes do Brazil, seus usos e costumes mais communs, e suas tradições mais ou menos idênticas, provam que elles descendiam dos tupis, que formavam antigamente uma só nação. A todos elles classificou o sr. Alcide d’Orbigny em uma só raça, a que deu o título de Brasilio-Guarany, subdividindo-a em duas nações Guarany e Boticudos; entendendo por nação toda a reunião de

homens que fallam uma língua derivada de uma origem commum. O sr. C. Prichard seguiu a sua opinião na sua recente obra, mas o sr. Augusto de St. Hilaire que não deixa de reconhecer a distinção d'esses dous grupos, tão separados por si mesmo, confessa depois de haver chamado aos indianos da costa, de involta com os Guaranys, simi-raça-tupy que não há classificação possível. É todavia certo que os bárbaros entre os próprios bárbaros differençavam-se pela linguagem, que já pouca ou nem uma relação guardava com a língua geral e habitavam os sertões, ou d'elles haviam sahido. Vem depois as outras tribus menos feras, com costumes e usos mais brandos, fallando com pouca differença a mesma língua e derramados sobre a costa, o que prova que a subdivisão d'aquelles data de mais remotos tempos que a d'estas, sendo muito para notar, com o príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, que a separação das tribus influe ainda mais sobre a linguagem do que mesmo sobre os costumes. E pois será tão difficil como impossível, não já assignalar a origem dos autchthones do Brazil, como mostrar as relações que guardavam umas tribus para com outras que foram successivamente se destacando, sem o perfeito conhecimento das línguas americanas afim de comparar-se esses grupos, que as fallavam, já com mais ou menos pureza, já com mais ou menos corrupção, e a perfeita semelhança entre ellas. (Souza e Silva, 1973:120)

Baseando-se assim em alguns exemplos dados por autoridades no assunto, a avaliação sobre o “estado” de uma língua, que estaria refletida na riqueza de vocábulos, na “harmonia” de sons, Joaquim Norberto insistia no grau de “pureza” original da língua tupi.

O trecho expõe que as idéias de “origem” e de unidade que definiam uma dada nação estavam atadas pela língua. Seria assim o estudo da língua que daria as bases da etnografia, para Norberto. Da mesma forma, através da língua, era possível estabelecer as diferenças entre nação e “tribo”. Este último, de um modo geral, e ainda que seus usos em certos momentos possam contradizer esta leitura, associava-se à idéia de “facção” de uma dada nação. As tribos guardariam nas suas línguas a trajetória de sua “fragmentação” com relação à nação original, pela corrupção que estas apresentariam sobre a língua original.

O argumento da pureza de uma língua estava diretamente ligado às exigências de positivação da imagem da nação. E daí a importância do estudo do tupi, e da busca em se coletar os vocabulários de línguas indígenas, no Instituto. Para o período que temos em vista, entre a fundação do Instituto até 1860, encontramos alguns vocabulários publicados na Revista. A “Noticia sobre os botocudos”, publicada na Revista em 1847, e cujas observações haviam sido escritas por Jomard, membro da Sociedade de Geografia de Paris, dava a conhecer um pequeno vocabulário retirado dos depoimentos de dois índios Botocudos

levados à França em 1843, e “examinados” pelo Institut de France.³⁶ O vocabulário dos Kayowás, fora coligido pelo barão de Antonina dessa “numerosíssima nação refugiada nas vastas matas da margem direita do grande Paraná”, e remetido pelo sócio Joaquim Machado de Oliveira para o Instituto.³⁷ Uma memória sobre “Os usos, costumes e linguagem dos Appiacás”, da província do Mato Grosso, redigida provavelmente na década de 1820 e que era publicada em 1844, continha uma pequena lista de vocábulos da sua língua, a qual era dito ser “esterilíssima”, por conter muitas palavras da língua geral e do espanhol. As apreciações nos documentos e ofícios sobre populações indígenas de regiões do sertão incluíam muitas vezes alguma consideração sobre a língua dos índios. Uma memória sobre os índios dos campos de Guarapuava do padre Chagas Lima, que tratava do aldeamento ali criado nos acontecimentos até 1827, dizia mostrar que “o idioma de que usam os Índios nascidos em Guarapuava [...] não é outro senão o Guarany”. E apresentava uma breve exposição de sua gramática.³⁸ Em 1852, Antonio Gonçalves Dias oferecia ao Instituto Histórico um “Vocabulário da lingua geral usada hoje em dia no Alto-Amazonas”, que também seria publicado em 1854.

Varnhagen, por sua vez, escrevera seu arrazoadado sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indígenas, em carta enviada ao Instituto, em 1840, donde tirava como primeira utilidade a missionarização apoiada no uso da língua geral para os índios. Nesta carta, afirmaria algo que já seria parte de uma leitura que se imprimiria no Instituto, a respeito dos grupos indígenas: a idéia de que eram povos decadentes, e portanto, de seu próximo desaparecimento, o que implicava na própria justificativa dada aos estudos etnográficos:

Hoje é recebido que os authoctones deste territorio pertenciam a uma geração que já vai decadente, e portanto tambem a sua lingua. Porem alem disso a guerra dos colonizadores foi a principio tal que, como se dizia no Pará, segundo o energico João Daniel, tempo virá em que se não há de conhecer que cor tinham os Índios: muito menos, acrescentamos, se

³⁶ sobre a trajetória destes índios, que foram “daguerreotipados” e tido seus crânios medidos na Academia de Paris, e sobre o debate que suscitaram entre os membros da Academia de Ciências, ver o artigo de Marcos Morel, “Cinco imagens e múltiplos olhares: ‘descobertas’ sobre os índios do Brasil e a fotografia do século XIX”. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. VIII (suplemento), 1039-58, 2001.

³⁷ “Vocabulário dos índios Cayuaz”, RIHGB, t.XIX, 1856

³⁸ “Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava, escrita pelo Padre Francisco das Chagas Lima, 1º. capelão da expedição de 1809, e vigário colado da Freguesia de N. S. do Belém”, RIHGB, t. 4, 1842.

conhecerão suas línguas, usos e costumes, se disso não se cuidar quanto antes.³⁹

Em um momento em que Varnhagen parecia ainda não ter desenvolvido integralmente suas idéias anti-indianistas,⁴⁰ sinalizava para o próprio processo de colonização como uma das causas que precipitava o extermínio dos índios. Mas o ponto que nos chama aqui a atenção, é o da correlação que já apresentaria entre a decadência dos povos indígenas e o estado “decadente” em que se encontrariam as línguas indígenas que, se de um lado possuíam qualidades melódicas “próprias para o canto”, de outro, incluíam muitos sons nasais e guturais, e “expressões vagas nascidas da pobreza das idéias de povos ignorantes e que desconhecem o uso da escrita” (Varnhagen, 1842: 44). As considerações de Varnhagen enfatizavam o estudo das línguas indígenas em uma dupla vertente que incidiria sobre o debate indigenista característico nos discursos no Instituto: por um lado, seu estudo forneceria a comprovação de que o atual estado “civilizatório” dos indígenas já teria sido mais elevado no seu passado – questão esta que perpassava pela própria valorização de seus contemporâneos dada à língua tupi; e por outro, ele abria caminho para a possibilidade de uma “regeneração” dos índios, a partir do emprego do tupi com fins missionaristas.

Mas suas considerações tomavam a importância do estudo das línguas indígenas com fins inicialmente positivos. Tanto pelo emprego das línguas com vistas a fomentar a sociabilidade dos indígenas, quanto pelo puro conhecimento erudito, naquele momento, Varnhagen enfatizava o estudo das línguas indígenas menos como justificativa para apontar o estado de decadência dos povos indígenas, do que por uma valorização do conhecimento em si, embora o desaparecimento gradual das etnias fosse tomado como evidente. De certa maneira, o que dizia Varnhagen na carta ao Instituto se apresentava de forma quase inversa à ênfase dada por Martius para o estudo dos primitivos americanos pela língua, afim de explicar o atual estado daqueles. Varnhagen parecia ter o intuito de “resgatar” a fonte original da língua indígena como elemento a ser somado para a história do Brasil. Não obstante Martius não negasse essa importância que Varnhagen apontava, como veremos adiante, para o naturalista, a importância mais imediata

³⁹ Varnhagen, Francisco Adolfo de. Carta de 1º de Agosto de 1840, reproduzida em “Memoria sobre a necessidade do estudo e ensino das linguas indigenas do Brazil”, RIHGB, t. 3, p.44.

⁴⁰ v. artigo de Pedro Puntoni, “O sr. Varnhagen e o patriotismo caboclo”, in: Jancsó, István, *op. cit.*

do estudo da língua era o de abrir um campo de investigação para comprovar o estado de decadência dos indígenas, tema sobre o qual trataria em sua conferência “O passado e o futuro do homem americano” de 1838. Martius enviou uma cópia de seu discurso para o Instituto no mesmo ano em que o historiador escrevia sua carta. Naquele momento ao menos, as diferenças entre Varnhagen e Martius podiam ser percebidas menos sobre as divergências na forma como compreendiam a importância do estudo das línguas indígenas, e mais sobre as ênfases distintas que atribuíam nos fins deste estudo.

2.3

“Raças” indígenas segundo o Instituto Histórico

O parâmetro lingüístico era tomado de um modo geral para a categorização das tribos indígenas, e tal conduta pode ser considerada disseminada não só no Instituto Histórico. Textos como um trecho de artigo publicado pela revista portuguesa Panorama, em 1845, editada por Alexandre Herculano, e da qual era colaborador Varnhagen, já expressavam que a distinção entre as “nações” indígenas do Brasil era pautada por este viés da língua:

Em dois grupos se podem estes commodamente dividir. O 1º. comprehende todas aquellas nações, ou raças de gentios indígenas, que fallam com pouca discrepância a mesma língua geral e commum, a que por isso os europeus chamaram língua brasílica. Estes pela maior parte habitavam o litoral no tempo da conquista. – No 2º. entram os que vivendo quase todos mais para o sertão têm entre si línguas e costumes differentes.[...] (RIHGB, t. 7)

A revista portuguesa vulgarizava a principal divisão feita sobre os grupos indígenas, separados em Tupis e Tapuias, cujo critério para a distinção, desde período colonial, era o que identificava os falantes da língua geral e os não falantes. E tal critério, que tomava por base a língua geral – uma invenção missionária com fins catequéticos – acabava por incidir na visão bipolar, criada sobre os “tupis” e os “tapuias”.

Como lembra Manuela Carneiro da Cunha, uma das características que enviesavam os estudos das “raças” indígenas desenvolvidos no Brasil no decorrer do século XIX, era a bipolaridade que marcaria também o problema da

constituição da representação do índio naquele período. De um lado, estava o Tupi, tido como colado à imagem do nacional – ou o índio histórico “e convenientemente morto” –, e de outro, estava o “índio contemporâneo” que agregaria os signos da negatividade (língua bárbara, a falta de regras de convívio, o nomadismo), e que seria em sua projeção o Tapuia, inimigos dos portugueses desde os primeiros séculos da colonização (Cunha, 1998).

Manuela Cunha e Beatriz Perrone-Moisés ressaltaram que este aspecto ambíguo das imagens construídas sobre o índio, a bipolaridade entre Tupis e Tapuias, se traduziria na prática administrativa sobre os índios, que os dividiam entre “índios domésticos e mansos” e índios bravos (Moisés, 1998). O século XIX, de certa forma estenderia aquelas imagens na forma de categorizar os índios. Em primeiro plano, se transpunha sobre os Tupi e os Guarani, a imagem da “pureza” presente na sua língua do passado. Mas aqueles índios estavam “já então virtualmente ou extintos ou supostamente assimilados, que figuram por excelência na auto-imagem que o Brasil faz de si mesmo”. Em segundo plano, vinham os genericamente chamados Botocudos que, como diz a autora, “não só é o índio vivo, mas é aquele contra quem se guerreia por excelência nas primeiras décadas do século” (Cunha, 1998: 136). “Coincidência ou não”, diria ainda Cunha, “os Botocudos são Tapuia, contraponto e inimigos dos Tupi na história do início da Colônia” (Ibidem).

Com efeito, aquela bipolaridade traçada no período colonial representava, como observara Pedro Puntoni, “o corte entre aliados e inimigos, não só no imaginário, como nos contextos concretos”.⁴¹ Portanto, um dos pontos porque passa a coincidência das imagens estava na reapropriação das diferentes fontes coloniais. Deste dado, pode-se retirar que era uma tomada das autoridades sobre o assunto, que faria com que as categorizações transpostas sobre os índios em um outro momento coincidissem com a percepção colonial: os autores “antigos” – além dos viajantes “modernos” – que viram com seus próprios olhos as realidades então descritas é que poderiam garantir o conhecimento a respeito dos índios. Para os sócios e correspondentes do Instituto, eram fontes consideradas primordiais, os relatos de cronistas, como Simão de Vasconcelos,

⁴¹ O autor lembra que fora a percepção de uma identidade lingüística o principal elemento para que se desenhasssem as classificações dos grupos indígenas, e que também serviram de base para as estratégias de alianças feitas com os colonizadores. Puntoni, *A guerra dos bárbaros*. São Paulo: Fapesp/Hucitec/Edusp, 2000, p.61.

Gandavo ou Anchieta. Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva, ao remeter sua memória em resposta à proposição de Freire Alemão, de coleta das informações etnográficas pelos presidentes de província, se basearia em Simão de Vasconcelos para dizer que se “reduz a duas nações os aborígenes de todo o Brasil”, e que se subdividiriam, na primeira, em “tribus mais tratáveis, a principal das quaes comprehende todos os bandos que ordinariamente corriam a costa e fallavam o mesmo idioma de que o venerando José de Anchieta compoz uma arte universal”; e na segunda, na nação “dos Tapuias”.(Silva, 1849)

Nesta leitura dos grupos indígenas, já se estabelecia a bipolaridade que seria recorrente na etnografia do Instituto, entre falantes do tupi e não-falantes, que se desdobravam em outros recortes, tais como entre as tribos do litoral e tribos do sertão, entre as tribos mais tratáveis e as selvagens, e finalmente, no recorte sobre os índios já extintos e os índios “decadentes”. No momento em que os debates etnológicos levavam a compreender o problema das raças indígenas pela ênfase na noção de decadência, a percepção já existente sobre algumas diferenças lingüísticas também passaria a ser incorporada àquela ótica. Desta maneira, pode-se dizer que, na leitura do Instituto, que correspondia muitas vezes à leitura indianista, a antiga bipolaridade se transpunha para a identificação dos grupos não-falantes da língua geral com os mais asselvajados e decaídos, enquanto que os antigos índios do litoral eram tomados pela dimensão de um passado que, de puramente indígena, havia chegado à degradação, maculado pelo contato com a civilização.

Tais aspectos podem ser percebidos no que Teófilo Otoni dizia sobre os “Botocudos” do vale do Mucuri, em carta ao secretário do Instituto, Joaquim Manoel de Macedo, em 1858. Teófilo Otoni era então empresário no desbravamento da região do Mucuri, na abertura de um caminho do norte da província de Minas para a costa. Proveniente de família do Serro do Frio de tradição comerciante e liberal, Otoni passaria a investir no empreendimento da abertura do vale, após a derrota dos liberais em 1842 (Duarte, 2002:14). As dificuldades de penetrar na região de mata fechada, em virtude da falta de caminhos e da presença dos índios “selvagens” e antropófagos, justificariam a importância que adquiria para os dirigentes do Império e os letrados do Instituto a sua empresa, que tratava de desbravar uma parte do litoral que havia permanecido quase intocada até o século XVIII.

Otoni escreveu a carta a Macedo em resposta ao pedido de informações do secretário sobre os “índios selvagens do Mucuri”.⁴² Até aquele momento, seu empreendimento havia se mostrado bem-sucedido em relação às tentativas de exploradores anteriores, conseguindo obter contatos pacíficos com alguns grupos indígenas da região. A partir daqueles contatos feitos com estratégias de aproximação e com a intermediação de línguas, Otoni pôde relatar sua relação com os Malali, os Jiporok, os Naknenuk, e o conhecimento de outras tribos, os Bakuê, os Porokun, que considerava serem Botocudos, como todos os índios que encontrara no Mucuri. A carta registra o processo de abertura da região no século XIX e a trajetória das relações entre brancos e índios, marcadas pelas guerras sangrentas e pela política indisfarçada de extermínio dos últimos. Mas também aponta para a visão que os novos “desbravadores”, como ele, podiam ter sobre as populações indígenas historicamente conhecidas que habitavam a região. Ao estabelecer contato pouco a pouco com os grupos indígenas, Otoni procurava descobrir sua relação com os antigos aimorés, que tinham despovoado a capitania de Porto Seguro no primeiro século da colonização. Segundo as informações que retirava dos viajantes e cronistas, a região do rio Doce até Belmonte, quando se empreendeu novo estabelecimento na capitania, já no século XVIII, era habitada por botocudos, descendentes dos aimorés.

A narração que Teófilo Otoni fazia das expedições em busca dos índios abrigados nas matas merecem atenção a parte. A cada passo que avistava grupos indígenas que permaneciam escondidos, parecia aumentar-se o mistério, não se sabendo se seriam enfim revelados os históricos aimorés. As jornadas aventureiras relatadas na carta a Macedo, no entanto, acabavam em desapontamentos. Teófilo Otoni concluía que os “degradados” botocudos que encontrara não podiam ser descendentes dos valentes guerreiros do passado.

Nas feições características dos botocudos eu encontro quanto de mal dizem os historiadores dos aimorés.

Mas essa barbaridade, essa estupidez, essa inaptidão para civilizar-se que admito no botocudo não a posso admitir nos aimorés, e seus confederados.

⁴² Existem duas edições da “Notícia sobre os selvagens do Mucuri” que utilizo. O primeiro foi publicado pela Revista do IHGB, em 1858 (t. 21). O segundo é da organização de Regina Horta Duarte. Para ver a respeito da história do empreendimento de Otoni, consultar a introdução desta autora: “Conquista e civilização na Minas oitocentista”, em: Otoni, Teófilo. *Notícia sobre os selvagens do Mucuri*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

O fato mesmo da confederação, os motivos dela, pois tinha por fim a expulsão de conquistadores perigosos, que se haviam apoderado da costa, a inteligência varonil com que souberam os aimorés sustentar a guerra por tantos anos, os resultados dessa guerra, que despovoou Porto Seguro, e lhe deu baixa de Capitania – tudo me fazia acreditar que esses famosos aimorés tinham uma civilização mais avantajada do que a dos botocudos, e que essa má fama que se lhes deu na história provinha dos cronistas suspeitos de Porto Seguro, e eram desabafos de vencidos (Otoni, 2002: 60).

Estupidez, barbaridade, inaptidão em civilizar-se eram pois, as características traçadas sobre os atuais índios com os quais teve contato, distantes da imagem sonhada dos índios guerreiros que um dia haviam expulsado os primeiros colonizadores. O fato marcante nestas considerações de Otoni era que o “mito” já fazia parte da história, delineando uma maneira de ver os não-tupis, ou ainda, os índios que haviam “escapulido” do passado para incomodamente se preservarem no presente.

Presente e passado eram assim parâmetros que passavam a ser referidos na interpretação das “nações” ou “raças” indígenas. Resta-nos saber um pouco mais sobre esta entrada do *tempo* na análise e estudo dos grupos indígenas, questão que se relaciona também com uma mudança bastante significativa no significado e uso do termo *raça*. Propositamente estabelecemos aqui uma equivalência anterior entre nações e *raça*. O que a seguir procuraremos discutir é o modo como a relação entre os dois termos continuaria presente, embora fossem incorporados outros referenciais.

John Monteiro, no artigo que citamos mais acima, busca traçar um painel sucinto e geral sobre as perspectivas sobre as “raças” indígenas no pensamento do Império. O autor ressalta que “mesmo antes da penetração definitiva das teorias e técnicas para o estudo das raças, os estudos etnográficos dos meados do século XIX estabeleceram algumas questões de fundo que acabaram condicionando o consumo das teses estrangeiras referentes às raças humanas” (Monteiro, 1996:16). Como uma característica mais geral da questão das “raças” indígenas propagadas no Instituto na década de 1840 está o fato de que elas eram discutidas dentro da tradição bíblica e monogenista, em que as diferenças entre os povos se encerravam nas diferenças entre as línguas babélicas, o que reforçava também o sentido antigo de “nação”, como era ali empregado. No momento em que aquela tradição ganhava contra-argumentos em outros espaços, através das

teorias poligenistas que ressaltavam a diversidade entre os povos com base em uma diferença na natureza dos homens, a defesa que faria a elite letrada no Brasil, no sentido de procurar constituir um lugar para a “nação brasileira” no rol das Nações traçando para ela uma genealogia, deve ser analisada em conjunto com essas questões de fundo que surgem no contexto externo.

2.4

Sociedades etnológicas e a questão das raças

O desenvolvimento das diversas teorias raciais até o surgimento da teoria evolucionista darwiniana é complexo, e possui uma série de estudos, os quais não nos seria possível mapear aqui.⁴³ cremos, entretanto, que para situarmos alguns dos encaminhamentos dos estudos sobre os índios no Instituto, em particular, o diálogo da instituição com um de seus correspondentes estrangeiros – o botânico Martius –, seria importante retomar em alguma medida certos pontos dos debates sobre a natureza humana, iniciado no século XVIII e desenvolvido durante o século XIX. Mesmo sob o risco de apresentar algumas análises que deixam outras questões em aberto, talvez seja válido trazê-las para este espaço, a fim de ajudar a discutir este momento do debate científico que culminaria com a elaboração do conceito de raça, e que circunscreve, de maneiras muitas vezes contraditórias, o próprio campo da etnologia de meados do século XIX. A fonte de origem deste debate está no solo do Iluminismo, que liberou a discussão a respeito da igualdade dos homens.

Como sintetizaria um autor a respeito deste processo,

Paradoxalmente, na sua criação dessa ciência geral do Homem, baseada no princípio da igualdade humana, os filósofos e naturalistas europeus

⁴³ Para a questão no Brasil, v. Domingues, H. M. B. e Sá, M. R. “Controvérsias evolucionistas no Brasil do século XIX”. Em: Domingues, H. M. B.; Sá, M. R. e Glick, T, (orgs) A recepção do darwinismo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003. v. também Schwarcz, Lília, *O espetáculo das raças*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1993, embora seu enfoque seja sobre um momento posterior. Para a síntese de alguns pontos do debate sobre as raças, foram importantes referências os trabalhos de Stocking Jr., George. *Victorian Anthropology*, New York: The Free Press, 1991; _____. *Race, Culture and evolution*. University of Chicago Press, 1982 (1ª ed. 1968); e de Blanckaert, Claude. “On the origins of French ethnology”. In: STOCKING Jr., George W. (ed.) *Bones, bodies, behavior. Essays on Biological Anthropology*. London: University of Wisconsin Press, 1988

acabaram por fortalecer um conceito de desigualdade humana apoiado em critérios ambientais, culturais e raciais. Em especial, as suas tentativas de classificar as diferentes variedades do Homem contribuíram para a sistematização do conceito de ‘raça’.⁴⁴

Embora sejam muitos os pressupostos que embasariam e fortaleceriam a busca desta sistematização, um dos princípios que pode ser destacado – e que se encontrava de várias formas distintas presente na tradição que provinha desde a Antigüidade – é o de que haveria uma necessária correspondência entre as características fisiológicas dos homens e a capacidade de alcance de um grau de civilização. Esta base preliminar permeou o estudo das raças humanas, que ganharam impulso durante a primeira metade do século XIX. As teorias raciais veiculadas por homens de ciência e pelas sociedades etnológicas, posteriormente ganhariam estatuto científico dentro das sociedades antropológicas da segunda metade do século XIX.

Como afirmara Stocking, apesar de já haver no século XVIII aqueles que se inclinavam mais abertamente para a teoria poligenista das raças humanas, como o escocês lord Kames e o abade Raynal, é possível dizer que a primeira metade do século XIX ainda podia ser caracterizada como marcada pela predominância da corrente monogenista de interpretação da origem do homem. Entretanto, durante a primeira metade do século XIX, através de uma série de desenvolvimentos em campos distintos, passou-se cada vez mais a se enfatizar as especulações sobre as diferenças fisiológicas entre os homens, o que acabaria por trazer perspectivas teóricas que viriam a questionar mais fortemente o princípio originário comum do homem (Blanckaert, 1988). Stocking encara este momento como uma espécie de “dark ages” para a história da antropologia; momento marcado por seu caráter ambíguo, em que se vislumbrariam diferentes encaminhamentos teóricos que, apoiados em diversos pressupostos que ainda poderiam ser considerados como parte do legado das Luzes – como na atribuição das diferenças morais e intelectuais das várias “raças” a partir das características físicas – muitas vezes reverteriam seu princípio, tornando as próprias características físicas como o cerne das questões, modificando assim, o conteúdo primeiro de cunho especulativo. Neste sentido, a virada do século XVIII para o XIX conhecera já trabalhos que reforçavam a possibilidade de compreender tais

⁴⁴ Jill Dias, “Um contributo oitocentista para a divulgação em Portugal do debate europeu sobre a Raça”. In: *Ethnologia*, n.3-4: 121-136, 1995.

diferenças entre os povos por características físicas, seja por influência do meio físico, seja por sua estrutura orgânica.

Uma fonte comum para os estudos fisiológicos e a tradição iluminista e filantrópica pode ser encontrada no projeto dos *idéologues* franceses, que tomaria o estudo dos povos não-europeus em sua dupla perspectiva, de estudar os aspectos físicos e morais das populações indígenas, adequando este seu conhecimento a partir do parâmetro civilizatório, e prevendo para o próprio campo de estudos que procuravam fundar uma espécie de ciência total do homem. Em 1799, fundaram a *Société des Observateurs de l'Homme* que, embora de vida efêmera, tendo durado somente seis anos em virtude do conturbado período das guerras napoleônicas, reuniria em seu corpo grandes nomes das ciências na França do início do século XIX. Formada por médicos como Pinel e Cabanis; lingüistas como Sicard e Leblond; nomes da história e da filosofia como Destutt de Tracy, Laromiguière, Volney e Millin; naturalistas como Cuvier, Jussieu, Geoffroy Saint-Hilaire e Jauffret; publicistas como de Gerando e Ginguéné; além de viajantes como Bougainville, Baudin e Levailant, que com os demais somavam um total de 50 membros, a *Société des Observateurs de l'Homme* se propunha a estudar o homem em todas as dimensões, todas as costuras e em todos os seus costumes (Jamin, 1979: 319). Certas questões traçadas pela *Société*, na busca de conhecer as populações indígenas do mundo, tais como as propostas de saber qual era a “condição feminina” dos índios, ou o de saber se criam em alguma divindade, guardariam o caráter dos estudos de cunho filosófico do século XVIII. No Instituto Histórico, veríamos a reprodução destes mesmos programas, o que não deixa de atestar o que já havia ressaltado Manoel Salgado Guimarães (1988) sobre a presença daquele legado iluminista na instituição da Corte imperial.

Os trabalhos de Cabanis já abriam caminho para uma interpretação que apoiava como causa das diferenças morais entre os homens, por sua natureza fisiológica, ao dizer que as sensações do mundo exterior, dos quais dependia o pensamento, não eram iguais para todos os homens, mas variavam de acordo com a idade, sexo, temperamento, saúde, regime e clima (Stocking, 1987). Cabanis era uma das principais fontes para Saint-Simon, que escrevera a *Mémoire sur la Science de l'Homme* em 1813, e que condenara os acontecimentos da revolução do Haiti, afirmando que era um erro a aplicação do

princípio da igualdade em relação aos negros, uma vez que estes, por causa de sua estrutura física básica, não eram suscetíveis, “mesmo com a mesma educação, de se elevar ao nível intelectual dos europeus” (Stocking, 1982: 38).

Os trabalhos de Peter Camper, realizados no século XVIII, como o estudo do ângulo facial, tiveram grande influência e ainda seriam utilizados no século seguinte para o estudo dos diferentes “tipos” humanos.⁴⁵ O estudo etnográfico de Gonçalves Dias de que trataremos adiante não deixaria de citar Camper; bem como a “Instrução da seção de etnografia da Comissão Científica ao Ceará”, organizada pelo Instituto Histórico em 1859 para a realização da exploração científica daquela província, estabelecia que um dos objetivos dos trabalhos etnográficos da comissão deveria ser o de testar sobre as populações indígenas do Norte os estudos dos ângulos faciais do médico setecentista.

No início do século XIX, Blumenbach começava a publicar seu *Decades Craniorum*, que teria forte repercussão nos meios acadêmicos. Para Blumenbach, as coleções de crânios seriam capazes de fornecer a mais confiável fonte para os “studii anthropologici”.⁴⁶ Segundo George Stocking, as idéias de Blumenbach acerca das raças humanas eram as mais aceitas entre os acadêmicos no período que o autor chama de pré-darwiniano. Blumenbach classificaria as raças humanas em cinco: a raça caucásica, que seria a raça original a partir da qual derivariam as outras; a mongólica; a etiópica; a americana e a malásia. Embora sua ênfase nos estudos morfológicos pudesse levar a conclusões poligenistas, Blumenbach mantinha-se dentro da tradição bíblica e monogenista sobre a origem das raças humanas. O cerne de seu argumento estava no seu conceito de *Bildungstrieb*, como a força formativa dos corpos orgânicos, que atuaria sobre as diferenças em todas as formas vivas, incluindo a variedade humana, a qual era submetida, através daquele conceito, à noção de degenerescência.⁴⁷

As teses de Blumenbach se delinariam dentro do espaço acadêmico alemão, locus de difusão das idéias antropológicas de Kant, que refutaria a idéia das diferenças das raças como derivadas da ação do clima, reforçando a idéia de

⁴⁵ Sobre os trabalhos de Camper, o verbete “Peter Camper”, de Lindeboom, G. A. em: Gillispie, Charles Coulston. *Dictionary of scientific biography*, New York: Charles Scribners’ Sons, 1981.

⁴⁶ apud Stefano Fabri Bertoletti, “The anthropological theory of Johann Friedrich Blumenbach”, in: Poggi, S & Bossi, M (eds) *Romanticism in Science*. Kluwer Academic Publishers, 1994. Blumenbach é considerado o pai da antropologia física.

⁴⁷ Sobre o conceito de *Bildungstrieb* bem como outros aspectos da teoria antropológica de Blumenbach, ver o artigo de Stefano Fabri Bertoletti, op. cit.

uma permanência das características raciais através da hereditariedade, argumento que seria retomado mais fortemente no século seguinte (Blanckaert, 1988: 30).

Na primeira metade do século XIX, se parte dos debates em relação aos estudos das raças humanas, como a que tomava lugar na França, começava a contestar as teorias de Buffon quanto ao estudo do homem em relação à História Natural, suas teorias ainda pareciam estar disseminadas em outros meios acadêmicos, como era o caso entre os letrados do Brasil no Instituto Histórico. É o que deixa transparecer, ao menos, alguns dos que por ele parlamentaram, como o marechal Cunha Matos, na já comentada dissertação “Épocas brasileiras”, ao falar sobre os índios brasileiros. Baseando-se no que havia escrito o geógrafo Adriano Balbi sobre o assunto, que expunha uma lista dos principais teóricos das raças,⁴⁸ apresentaria Cunha Matos por fim o seu posicionamento, retirado tanto da “lei de Moisés” quanto de Lineu e Buffon:

Há tempos tem-se ventilado a questão das raças do Gênero Humano, e diversos filósofos apresentaram sistemas mais ou menos complicados, tendentes a provarem que os homens eram procedentes de um par comum, como disse o historiador hebreu (Moisés), mas que pelo menos houveram primitivamente três tipos diferentes, cuja descendência se espalhou por todo o mundo. Tal é a opinião do sábio Cuvier. Blumenbach achou cinco tipos ou variedades principais. Outros tantos distinguiu Dumeiril; Buffon, e Lineu uma, Virej [sic] duas espécies conhecidas pelo ângulo facial, as quais são divididas em seis raças; Lesson três raças divididas em muitas variedades. Desmoulins apresenta 16 espécies subdividas em grande número de raças; e Bores de S. Vicent 15, inclusa a dos homens monstruosos; de maneira que parece haverem 64 diferentes raças do Gênero Humano. Eu que sigo as opiniões de Lineu e de Buffon, ou para melhor dizer, eu sigo a opinião do grande filósofo Moisés reputo como argumento mais forte contra a doutrina hebraica a cor da raça, preta, por me parecer que seria necessário haver grande período para naturalmente a raça de Can vir a ficar com a cor negra. Nem as configurações do rosto, nem a estrutura do crânio, me convencem da pluralidade dos tipos primitivos; a arte podia concorrer para estas modificações, pois que diversos viajantes têm alcançado que o desejo de imitar as aparentes feições da lua, e de alguns animais adorados como símbolos da divindade, ou outras razões hoje ignoradas motivaram o gesto para nos depravado de achatar, estender, ou bolear a cabeça como proteção desde a mais tenra idade várias tribos americanas. (Cunha Matos, 1974: 259)

⁴⁸ A parte que Cunha Matos apresenta sobre as raças é quase uma reprodução literal de um trecho da obra do *Abrégé de Géographie* de Adriano Balbi.

Cunha Matos nessa digressão acabaria por reafirmar vários pontos de vista presentes sobre o debate das raças do século XVIII, do qual seria o principal expoente Buffon. Apresentaria como um dogma a origem comum de todos os homens, embora indicasse ser a causa da maior controvérsia a existência da raça negra, por ser ela a de maior contraste com a raça branca. Esta opinião, aliás, que entendia a oposição entre a cor branca e negra como justificativa maior para os estudos das diferenças entre os homens, se encontrava bastante disseminada na segunda metade do século XVIII.

No trecho destacado acima é possível observar o modo como Cunha Matos especula sobre uma possível explicação para as feições que caracterizam os índios. O sócio fundador do Instituto Histórico, retomando argumentos que estariam presentes no século anterior, afirmava que as diferenças físicas podiam ser atribuídas às modificações através dos costumes dos povos. As diferenças entre os brancos – e sempre se tomando eles como parâmetro – e os outros povos eram explicadas a partir da idéia de alteração e mutação dos segundos em relação aos primeiros. Elas poderiam ter surgido pelo fato de as várias tribos americanas achatarem, estenderem ou bolearem a cabeça, pelo “desejo de imitar as aparentes feições da lua”, ou o fato de adorarem alguns animais “como símbolos da divindade” poderiam ter criado por si as alterações nas “configurações do rosto” ou na estrutura do crânio. A explicação de Cunha Matos, assim como de outras que enfatizavam os aspectos externos, como o clima e a alimentação, eram tomados comumente no século XVIII como as causas das alterações de um único e primeiro tipo humano.

Por outro lado, na exposição de Cunha Matos também é possível extrair uma outra afirmação, acerca da permanência dos caracteres físicos a partir de uma segunda geração, tal como poderiam preconizar os monogenistas que se baseavam em Buffon:

Ninguém negará que uma raça mista pode tomar um tipo permanente desde a segunda geração. Eu apresentaria um exemplo, que talvez não admita contestação. Suponha-se que um branco tem filhos de uma preta; e que estes pardos se reproduzam sempre uns com os outros. Destes consórcios nascerá uma raça, que a não misturar-se com sangue diverso, formará um tipo constante de homens pardos de cabelos crespos diferentes do dos homens pretos e dos brancos, cujas compleições, e estrutura se não há de alterar pelo decurso de muitos séculos. (Ibidem: 260)

Nesta mesma afirmação, estava incluída uma observação sobre a modificação dos tipos através da mistura de sangue, que produziriam por si as gradações de cor da pele de todos os homens. A questão remetia particularmente para a realidade do Brasil. É de se notar que este exemplo que Cunha Matos dava, ao tomar uma das “marcas do cotidiano”, isto é, a presença da mestiçagem no Brasil, reportava de maneira indireta para outras de suas reflexões, referentes à população do território do Brasil, aos quais daria lugar em um plano de colonização que escreveria para a Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, em 1837, onde reforçava a necessidade de planejar a entrada de colonos europeus. No plano, ainda, o autor não deixava de reservar algumas considerações sobre a “civilização” dos indígenas, que embora considerasse inviável como política para o povoamento, acreditava que poderia ser útil para se aproveitarem alguns braços para as regiões mais inóspitas do Império, a fim de preparar a chegada e progressiva colonização por europeus. Neste escrito estaria presente como pano de fundo o aspecto físico da população, cuja alteração, como afirmava acima, não ocorreria, salvo a mistura de “sangue diverso”.

Um aspecto importante que devemos ressaltar nas idéias de Cunha Matos é que, mesmo alegando a permanência das características físicas dos tipos raciais quando não houvesse a promoção de outra mistura, ele não negava a possibilidade de reversão daquelas características no tempo, como foi visto por parte de suas outras considerações. Os tipos raciais poderiam se alterar a longuíssimo prazo por fatores externos. Esta perspectiva, que era a mais amplamente pregada pela corrente monogenista em sua época, incidia no encaminhamento e elaboração, dentro dos debates científicos, do conceito de espécie empregado ao homem, e que previa a unicidade e inviolabilidade da espécie humana, tornando somente as “raças” como sujeitas às modificações no tempo. É neste sentido também que podemos atribuir a Cunha Matos a adesão à tradição monogenista. Em suas “Épocas brasileiras” apresentava, quase que como um mero recurso retórico, as diversas teorias que dividem em números variados de “raças” humanas, sem apontar para as conseqüências teóricas divergentes de seus expoentes, considerando que não importava o número em que se dividia a variedade da espécie humana, já que as raças poderiam alcançar uma variabilidade muito grande.

As idéias presentes nas “Épocas” de Cunha Matos, escrita provavelmente em 1838, nos indicam as aproximações com um outro texto produzido em Portugal, duas décadas antes. O artigo anônimo, intitulado “Diferença das côres e configuração nos homens” publicado em 1818, e recuperado por Jill Dias, nos possibilita vislumbrar em certa medida como o debate sobre as raças humanas poderia ter sido encaminhado em Portugal naquele momento.⁴⁹ O que o autor anônimo salientava no artigo, sobretudo, era a ênfase na explicação monogenista das diferenças entre as raças ao defender como principais causas das alterações de um tipo primeiro, os fatores climatológicos, “da influencia das causas *physicas*”, buscando refutar desta forma a teoria poligenista que ora se afirmava nos espaços acadêmicos europeus, em particular, na França.

Seguindo a argumentação buffoniana que contestara os sistemas classificatórios para a caracterização das diferenças dentro da espécie humana, os quais teriam como um modelo o sistema de Lineu, este texto, da mesma forma como também argumentara Cunha Matos, minoraria o problema classificatório, destacando, dentre inúmeras outras descrições de “variedades” humanas, três raças que seriam “accidentalmente diferentes”: a raça branca, a negra e a tártara. As considerações destas diferenças, naturalmente, não deixariam de revelar a hierarquização dominante a partir da qual elas seriam lidas em toda a tradição européia, e que, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII, dava destaque à contraposição e polarização efetivadas entre as raças branca e negra.⁵⁰ A descrição da raça branca revela os pontos básicos da teoria buffoniana sobre o gênero humano, que teria naquela o seu modelo mais perfeito, e a partir da qual se derivaram as outras raças:

Hum talhe muito esbelto, e melhor proporcionado, feições mais regulares, huma epiderma mais, ou menos matizada de vermelho, e de branco, a distinguem do resto da especie humana. Desta Raça, he que se dirivão as outras, que não são mais do que a alteração della. Ocuppa toda a Europa, e aquella parte da Asia, que se extrema com o mar Negro, e o mar Caspio, entre a parte Occidental do mar Glacial, e o Golfo Persico. As Armas, as Sciencias, as Artes, e o Commercio lhe tem sugeitado huma

⁴⁹ ““Diferença das côres e configuração nos homens.” Texto de autor anônimo publicado no Observador Portuguez, 1818.” Em: *Ethnologia*, n.3-4, 1995. Jill Dias aponta este texto como um dos raros textos encontrados que tratam desta temática em Portugal no período, além de advertir sobre os poucos trabalhos existentes atualmente sobre a questão do debate e estudos sobre as raças em Portugal. V. Dias, Jill, *op. cit.*

⁵⁰ Cunha Matos também destacaria as diferenças entre brancos e negros como as mais difíceis de contra-argumentar aos defensores do poligenismo.

grande porção da Africa, da India, e quase toda a America. Esta he de certo a mais antiga, mais espalhada, e melhor organizada parte do genero humano. Della tem successivamente nascido as artes uteis, e agradaveis, e todos os talentos, que exigem genio, e gosto.(Diferença das côres..., [1818] 1995:105)

Jill Dias destaca a possibilidade de discutir através deste artigo alguns dos pontos sobre as teorias raciais e sua recepção em Portugal. O debate sobre as “diferenças entre as raças”, tal como ele era encaminhado pelo autor anônimo indicaria um afastamento com algumas das teorias que despontavam já desde o início do século XIX, sobretudo com a atuação de Cuvier e a anatomia comparada, mostrando semelhanças maiores com as teorias raciais do século XVIII, principalmente em sua vertente buffoniana, pela ênfase explicativa das diferenças raciais sobre os fatores ambientalistas. O século XIX, como afirmou Stocking, seria marcado por uma transformação desta concepção de raça presente no século anterior: ao se reforçar a idéia de imutabilidade dos tipos raciais – como no peso dado à hereditariedade e no caráter determinista com que seriam tomadas características físicas –, denotava-se outro conceito complexo, o de civilização (v. Stocking, 1988; Bieder, 1986:55).

Stocking havia chamado de “pessimismo” do século XIX a maneira com que os centros acadêmicos europeus, gradativamente, passariam a abordar o problema dos povos não-europeus, uma vez que, se inicialmente, esta questão surgira a partir das motivações filantrópicas, seria cada vez mais tomada pelo julgamento negativo sobre aqueles povos, condenados ao fracasso em atingir um grau satisfatório de civilização. O desenvolvimento das teorias raciais nesta primeira metade do século XIX, também legaria um tributo às questões de fundo colocadas pela fisiologia vitalista do século anterior, ao enfatizar a hereditariedade e constância dos tipos originais raciais, e ao retomar a idéia de degeneração como um estado de irreversibilidade.⁵¹

A transformação do conceito de raças, em que estas últimas seriam vistas cada vez mais como tipos constantes, expressão de uma natureza de cunho determinante, pode ser então tomada como fruto do próprio engendrar dos debates científicos no interior das instituições acadêmicas européias orientadas por estudos

⁵¹ Sobre a questão, v. Claude Blanckaert, *op. cit.*

nos mais variados campos, muitos deles interligados, como na zoologia, antropometria e na medicina.

A atuação de Georges Cuvier, nos estudos realizados a partir da preservação de crânios de diferentes raças humanas, marca também a mudança de orientação nos estudos relativos ao homem do século XIX. Sua perspectiva científica o orientava menos marcadamente para uma atitude especulativa e filantrópica em seus estudos do que para a busca empírica da definição das raças humanas. Cuvier dominaria em grande parte o cenário acadêmico desta primeira metade do século na França com os resultados de suas investigações anatômicas. Sua preeminência fora possível graças ao acúmulo dos materiais zoológicos que vinham sendo coletados por viajantes de forma mais sistemática desde o século anterior. Se Blumenbach já realizava investigações a partir dos crânios das raças caucásica, mongólica e etiópica, a ênfase de Cuvier em um método para a coleta das amostras de crânios e esqueletos conduziu ao crescimento das investigações sobre os tipos humanos a partir de seus caracteres físicos (Stocking, 1982: 30).

O naturalista Alcides d'Orbigny levaria adiante a classificação de Cuvier das raças humanas, investigando as raças da América do Sul, como mencionamos acima. As investigações do viajante pretendiam classificar o homem – o “mais perfeito dos seres” – de “acordo com deduções extraídas rigorosamente de um grande número de observações realizadas com um objetivo tanto filosófico como zoológico” e contribuíram com as classificações presentes na obra de Cuvier.⁵² D'Orbigny havia realizado pesquisas com Patagões, Puelches, Araucaez e alguns Figueiros. Sobre os índios do Brasil, dos quais teria encontrado somente alguns Guarani, concluiria que seriam todos de uma mesma “raça”, a Brasilo-Guarani. Para determinar esta raça, entretanto, o autor lançaria mão não de estudos físicos, mas da comparação da língua dos Guarani com a das diversas “nações”, até os índios das missões do Orinoco, descrita por outros viajantes. Mesmo em sua ênfase nos estudos “zoológicos” do homem, para d'Orbigny, os homens pertenceriam todos a uma mesma espécie, o que o conduz a um dos fundamentos monogenistas.

Naquele momento, outras investigações a respeito da “raça americana” eram conduzidas, como a do americano Samuel Morton, que publicaria em 1839, a

⁵²Na obra de Cuvier editada entre 1836 e 1849, *Le Regne animal distribue d'apres son organization, pour servir de base a l'Histoire Naturelle des animaux, et d'Introduction a l'anatomie comparée*, D'Orbigny é citado como um de seus colaboradores. Alcides d'Orbigny também menciona sua contribuição para a obra de Cuvier. Cf. D'Orbigny, Alcides, *op. cit.*, p.22.

Crania Americana. Seus estudos craniológicos, tomados após seu estágio na Escócia e na França, onde teria entrado em contato com a escola frenológica de Edimburgo e a “escola da observação” francesa, concluiriam para uma inferioridade da “constituição mental” dos índios americanos, observada pelo tamanho de seus crânios, comparativamente menores do que os da raça caucásica, o que refletiria o baixo estágio de desenvolvimento dos primeiros.⁵³ É muito provável que os esqueletos de Cubatão encontrados em meio aos sambaquis e levados por americanos, aos quais tinha feito referência o visconde de São Leopoldo na carta para a Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, haviam sido remetidos para a coleção que fazia parte dos estudos craniológicos da Pensilvânia, os quais também continham “amostras” de índios do Brasil. A posição assumida por este médico da Filadélfia, a partir das conclusões de seus estudos, alimentaria perspectivas como as propagadas por um de seus estudantes, o sulista Josiah Nott, cuja defesa poligenista era mais claramente associada à sua defesa da manutenção da escravidão no sul dos Estados Unidos.⁵⁴ Os trabalhos daqueles médicos americanos acirrariam a polêmica que se desdobraria com força na segunda metade do século XIX, entre poligenistas e monogenistas.

Se de um lado, os estudos que viemos apontando revelavam um direcionamento “interno” das ciências da vida, que se desenvolveram durante a primeira metade do século XIX e que repercutiam nos estudos sobre o homem, dando ênfase nas investigações físicas, por outro lado, seria também no decorrer deste período que se observaria a reorientação das ciências sobre a questão da raça, trazendo para o cenário o poligenismo como uma corrente influente nos debates científicos. Como afirmara Nancy Stepan, por volta de 1850, a ciência da raça era bem menos universalista, igualitária e humanista em sua perspectiva, do que havia sido em 1800 (Stepan, 1982: 1).

Contraopondo-se aos adeptos da interpretação heterodoxa poligenista sobre a origem das espécies humanas, James Cowles Prichard procurava fazer a defesa do monogenismo em seus *Researches into the Physical History of Mankind*, cuja primeira edição é de 1813. Contudo, seus estudos se fundamentaram não nos argumentos especulativos e teológicos dominantes no monogenismo do século

⁵³ Cf. Bieder, op. cit., pp. 55-83.

⁵⁴ Cf. Harvey, Joy. “Types and races: the politics of colonialism and anthropology in the nineteenth century”, in: Lafuente, A., Elena, A. y Ortega, M. L. (eds.) *Mundialización de la ciencia y cultura nacional*. Madrid: Doce Calles, 1993, e cf. Bieder, op. Cit.

XVIII, mas nos recursos fornecidos pela anatomia comparada, etnografia, filologia e por outros campos da ciência de seu próprio tempo (Ibidem: 32). A partir de uma argumentação “analógica” (Ibid.: 33) em que utilizava os dados sobre as distinções existentes dentro de uma mesma espécie de animais, comparando-os aos dados coligidos sobre as diferenças entre humanos, Prichard procurava demonstrar que tais diferenças não implicariam necessariamente na distinção dos tipos humanos como fundamentada na divisão em espécies.

Apesar da defesa do monogenismo, Prichard lançava mão de recursos saídos da ciência de seu tempo, trazendo assim inovações frente à antiga interpretação bíblica. Outro aspecto inovador de seu pensamento era a presença de um implícito evolucionismo na interpretação racial. Enquanto que as teorias monogenistas costumavam colocar as raças não-européias como degenerações da raça branca, Prichard estabelecia que esta última é que se derivava da primeira raça de homens, mais primitiva, invertendo o processo. Tal argumento era tirado como resposta para o problema da explicação ambientalista dos monogenistas quanto às variações da cor da pele dos homens, que por não ser satisfatória, abria margem para a interpretação poligenista. Dada as dificuldades em se demonstrar a influência exata do clima nas alterações de cor, Prichard procurava contornar a questão através de um outro caminho, buscando associar da cor dos homens ao grau de civilização. Em sua interpretação, portanto, seu eurocentrismo estava claramente exposto nas considerações sobre os parâmetros que tomava sobre o caminho evolutivo do homem. Para ele, quanto maior era o grau de desenvolvimento da civilização, mais branca se tornava a cor da pele (Ibid.: 38). Prichard considerava assim que a evidência da associação entre os povos de pele escura com o estágio de selvageria poderia servir como explicação para a alteração da cor da pele nos homens. Quanto mais escura a pele, mais primitiva seria a raça. A explicação que dava Prichard para a variação das raças humanas baseava-se, pois, em uma dupla influência, tanto física como moral. A fixação dos tipos novos e a sua presença em certas regiões, entretanto, eram para ele pensadas como uma permanência das alterações no tempo, em uma adequação dos novos tipos ao ambiente. Este processo era visto como análogo tanto em homens como nos animais domésticos transportados:

Que des différences si grandes dans les conditions extérieures aient à la longue opéré dans les races humaines soumises à leur double influence physique et morale, des changemens notables qui ont eu pour effet de rendre chacune de ces races particulièrement propre à vivre dans la région où elle s'est fixée, c'est là assurément une conjecture qui n'a rien d'invraisemblable et qui acquiert à nos yeux un nouveau degré de probabilité, du moment où, ne bornant plus nos observations à l'espèce humaine, nous les étendons aux races diverses, de ces animaux que l'homme a rendus domestiques et a transportés avec lui dans différens climats. (Prichard, 1843: 5)

Embora suas teorias não deixassem de manter as principais questões das raças humanas discutidas nos debates acadêmicos, tais como o conceito problemático de espécie e o argumento ambientalista cujo alcance ainda permanecia controverso, James Cowles Prichard foi um dos nomes de grande influência para os monogenistas na primeira metade do século XIX. No Brasil, na década de 1840, sua obra era conhecida por parte da elite letrada na tradução francesa *Histoire naturelle de L'homme*. O jornal *O Ostensor Brasileiro* de 1845 trazia as litogravuras de índios Botocudo e Puri, com um texto explicativo que remetia à obra de Prichard. O autor do artigo, João José Moreira, que também era o editor do jornal, recomendava ao leitor o etnólogo:

O capítulo que de sua obra extractamos relativo às tribus brasílio-guaranis, servirá como de apontamento bibliographico, attendendo que n'esta Corte apenas existe hum exemplar que possui a Biblioteca Publica.⁵⁵

Prichard também foi um dos fundadores da Sociedade Etnológica na Inglaterra, fundada em 1842, a par com outras sociedades etnológicas criadas naquele momento, no auge da campanha abolicionista no continente europeu. Na França, já atuava a Sociedade Etnológica, fundada um ano antes por William Edwards. O aparecimento da Sociedade Etnológica na Inglaterra seria concomitante à novidade da palavra etnologia “ethnology” e “ethnologic” em inglês, na década de 1840, como atesta um historiador da disciplina (Bravo, 1996). À novidade do termo, corresponde um novo objeto e um novo “recorte” para os estudos sobre o homem.

⁵⁵ Atente-se que o exemplar que deve ter servido de base para o artigo de João José Moreira continua existente na Biblioteca Nacional. João José Moreira, “Nações Brasílio-Guaranis, ou tribus orientaes da America do Sul”, em *O Ostensor Brasileiro. Jornal Literario e Pictorial*, Rio de Janeiro (Publicado por João Jose Moreira e Vicente Pereira de Carvalho Guimarães), t. 1, 1845-1846.

No caso do Instituto Histórico do Rio de Janeiro, talvez não seja portanto aleatório o uso pouco freqüente senão inexistente, para o período que temos em vista, do termo “etnologia”. Como comentamos, veríamos o emprego de “etnografia” já em 1838, no artigo de Cunha Matos. Embora seja preciso reconhecer que a etnologia se restringia a um campo ainda bastante especializado, pareceu-nos importante averiguar seu uso em meados do século XIX nos dicionários.

Nos dicionários de língua portuguesa que investigamos, até a edição do *Diccionario da Lingua Portuguesa* e *Diccionario de Sinonimos* seguido do *Diccionario poético e de epithetos*, de José da Fonseca, de 1848, não encontramos registrado o termo “ethnologia”. Certamente, seria preciso fazer uma investigação mais vasta, além de que seria preciso reconhecer que a dicionarização de um termo não é senão um dos indícios de seu uso, que pode ser a ela bastante anterior. Mas não deixa de ser um fato de relevância que o termo “ethnographia” somente nos apareceria em 1848, a partir deste dicionário de Fonseca. Nos dicionários pesquisados de anos anteriores, não encontramos qualquer referência ao termo etnografia e quanto menos a etnologia. O dicionário de Fonseca faria a seguinte definição de etnografia: “s.f. arte de pintar os costumes das nações”.⁵⁶ Na 4ª. edição do *Diccionario da Lingua Portuguesa para uso dos portugueses e brasileiros*, de José Maria d’Almeida e Araújo Correia de Lacerda, de 1859, já encontraríamos tanto

Ethnografia: s. f. (gr. Ethnos, nação, e graphô, eu descrevo)
sciencia cujo objeto são os costumes e línguas das nações,
quanto
Ethnologia, s. f. (ethnos, nação, e logos, discurso) sciencia que trata
do conhecimento, e dos costumes das nações!⁵⁷

A despeito de não termos tido acesso às edições anteriores, vale este registro para indicar uma muito provável novidade do segundo termo para o português, ainda em fins da década de 1850. Um indicativo desta novidade pode ainda ser tomado no *Novo Diccionario Critico e etymologico da Lingua*

⁵⁶ *Diccionario da Lingua Portuguesa e Diccionario de Sinonimos seguido do Diccionario poético e de epithetos*, de José da Fonseca. Feito inteiramente de novo e consideravelmente aumentado por J-I. Roquette, Paris/Lisboa: Typ. Aillaud e Bertrand, 1848.

⁵⁷ *Diccionario da Lingua Portuguesa para uso dos portugueses e brasileiros*. Coligido por José Maria d’Almeida e Araújo Correia de Lacerda. Seguido do *Diccionario de Sinonimos* com reflexões críticas. Lisboa: Francisco Arthur da Silva, 1859. (4ª. Edição).

Portuguesa, de Francisco Solano Constancio, cuja oitava edição, de 1863, registraria “ethnografia”, mas não “ethnologia”.

Salvo por um erro tipográfico, o ponto de exclamação no verbete de ethnologia, no dicionário de Lacerda, parece indicar a insistência na explicação já dada pelo verbete anterior, o que ressaltaria ainda a existência de um certo intercâmbio entre os significados de “etnografia” e “etnologia”, e mesmo uma definição frouxa do dicionarista, embora destacasse que para primeira, o objeto seria o próprio costume das “nações”, incluindo o estudo das línguas, e enfatizasse que para a segunda, seria seu objeto o “conhecimento” das “nações”. Ambas, deve-se notar, seriam aqui retratadas como “sciencias”, enquanto que no dicionário de Fonseca, o termo que designava a etnografia era “arte”. Um outro dicionário português, o *Diccionario da maior parte dos termos homonymos, e equívocos da Lingua Portuguesa*, de Antonio Maria do Couto, cuja edição é de 1842, embora registre “Anthropologia” – termo que já estaria presente nos dicionários setecentistas – e “Ethnico”, não dicionariza “Ethnographia”. Para outros dicionários precedentes, o de Moraes e Silva (1813), e o de Silva Pinto (1832), não encontraríamos nem uma das duas palavras. Um outro tipo de dicionário ainda, o já mencionado *Diccionario Topographico* de Saturnino da Costa Pereira, e que, como comentamos, se remeteria à tarefa de descrição das diferentes tribos que habitavam o Império do Brasil, tampouco faria uso do termo etnografia.

No dicionário de Moraes e Silva na sua segunda edição, encontraríamos somente o verbete “Ethnico”, com o significado de “gentio, pagão”. Este dicionário comportaria, entretanto, na 6ª. edição de 1858, que era “melhorada e muito acrescentada pelo desembargador Agostinho de Mendonça Falcão”, o verbete *Ethnographia*, que descrevia o termo como “Parte da estatística, cujo objeto é o estudo, e a descrição dos diversos povos”. Segundo esta edição do dicionário, ele também comportava o sentido de “§ + *t. phil.* conhecimento dos lugares que as nações habitaram nas diferentes épocas da sua história” (1858).

Nos dicionários verificados, o termo “étnico” conservaria inalterado o sentido antigo que verificamos em Moraes Silva, desde o Vocabulário de Rafael Bluteau (1713), até ao menos, onde verificamos, no dicionário de Lacerda (1859). Mas um detalhe a se notar é que, se no dicionário de Bluteau se fazia a referência etimológica de “Ethnos” (do grego, como “gente” e “Ethnicos”, que

“vale o mesmo que Gentio”), o dicionário de Lacerda já atribuía a mesma etimologia a partir de um vocábulo que sobrepunha sentidos diferentes no século XIX: como nação. Somente à guisa de nota, o *Dictionnaire français et géographique* de 1836, registraria “Ethnographie”, que era descrito como a “arte de descrever os costumes das nações”, embora não registrasse “Ethnologie”. Este mesmo dicionário registraria para a palavra “Ethnique”, além do mesmo sentido verificado nos dicionários de língua portuguesa, um outro: “Étnico – adj. Gentio, pagão, idólatra. Palavra que designa o habitante de um país, de uma cidade, como Inglês, Português, Lusitano” (Babault, 1836: 1002).

Talvez esta digressão ajude a ilustrar o problema da delimitação do campo etnológico e seus debates, pois tanto a novidade do termo como os objetivos ligados a este mesmo “lugar”⁵⁸ para pensar as diferenças entre os “povos”, parecem estar desta maneira, referidos ao próprio momento de transformações que se desenvolvia no cenário de expansão burguesa. Stocking afirmara a respeito do campo da etnologia como sendo o de uma ciência de “resíduos”, produto tanto das “fissões” – dos diferentes campos de saber que se autonomizavam –, como da própria fusão de diversos tipos de investigação, derivadas das tradições da história natural, da filosofia moral e humanista.⁵⁹ O problema da delimitação do campo etnológico envolve ainda um outro problema, quanto aos caminhos por que seguiram as Sociedades Etnológicas, porta-vozes do discurso sobre os povos não-europeus.

Para a leitura de um monogenista preocupado em restaurar a tese monogenista, como o inglês James Cowles Prichard, por exemplo, não pareceria equívoco dizer que a etnologia teria por tarefa preencher o espaço entre os primeiros registros históricos de cada nação, povo ou raça, e neste processo demonstrar como as diferenças entre eles poderiam ter surgido nos descendentes de uma única família, podendo ser vista assim como uma “história das nações”, no sentido da tradição bíblica. Apesar do argumento de teor racista que identificava a cor da pele a um estágio moral de desenvolvimento, em sua tese das raças, Prichard pode ser identificado com o movimento “filantrópico” de seu tempo, na causa da abolição da escravidão nas colônias. Sua “etnologia” também

⁵⁸ Remetemo-nos ao sentido dado por Michel de Certeau. *A escrita da história*, Rio de Janeiro, 1982.

⁵⁹ Stocking, *Victorian Anthropology*, op. cit., p.48.

se preservava próxima da abordagem que atentava para a “história dos povos”, considerando em sua análise os estudos de filologia e a comparação dos costumes. Entretanto, o monogenismo já não era a essa altura a única leitura possível dentro dos debates acadêmicos.

O engajamento político foi um dos aspectos ressaltados retrospectivamente sobre as Sociedades Etnológicas pelos historiadores da antropologia, como a causa de seu esvaziamento acadêmico. O debate entre monogenistas e poligenistas viria a marcar as graves cisões internas, que se acirrariam a partir da década de 1840, cujo resultado seria a fundação das Sociedades Antropológicas.⁶⁰ A partir de fins da década de 1850, as Sociedades Antropológicas marcariam definitivamente uma divisão do campo de investigação sobre o homem, com a separação e autonomização institucional da antropologia física. Paul Broca, em 1869, em seu discurso de comemoração dos dez anos da *Société d'Anthropologie de Paris*, ressaltaria aquele engajamento político das Sociedades Etnológicas como a causa de seu desprestígio posterior. O discurso de Broca, entretanto, ao frisar como uma espécie de desvio dos objetivos puramente “científicos” o papel da Sociedade Etnológica, revelava também um outro momento ligado um outro tipo de engajamento: a defesa de uma “ciência antropológica”, supostamente alheia às questões de fundo moral, das quais estariam embebidas as Sociedades anteriores.

Entretanto, se a presença de uma inspiração filantrópica podia ser ressaltada para as Sociedades Etnológicas da primeira metade do século XIX, endossando seu caráter político diante da cientificização e da ênfase nos estudos dos físicos verificadas nas Sociedades Antropológicas da segunda metade daquele século, no entanto, era no seio das próprias Sociedades Etnológicas que as teorias das raças se desenvolveram, indicando a forte influência dos debates científicos daquele momento, como mostram algumas análises dos atuais historiadores (Blanckaert, 1988; Stepan, 1987). Pois, se a primeira das Sociedades Etnológicas, fundada em Paris em 1839, por William Edwards, tinha como bandeira o “melhoramento dos povos indígenas”, também este seu

⁶⁰ A “guerra” entre as Sociedades Etnológicas e as Sociedades Antropológicas que durara décadas teve por base essa divisão dogmática. V. também a respeito, Lilia Schwarcz, *O espetáculo das raças*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

fundador seria um dos principais teóricos que desenvolveria, ainda na primeira metade do século, o conceito de raça (Blanckaert, 1988: 20).

Claude Blanckaert aponta a importância de William Edwards para a “guinada” da etnologia para os estudos sobre as raças humanas. Edwards, nascido na colônia inglesa da Jamaica, em 1776, emigrou com a família para a Inglaterra após as revoltas em São Domingos. A experiência de juventude nas colônias parece ter permanecido em sua maturidade sob a obsessão pelos estudos raciais. A questão das raças em Edwards, porém, assumiria o caráter investigativo sobre os povos europeus. Formado em medicina em Paris, em 1813, criara um *systeme des races*, que possibilitaria a reaproximação dos estudos biológicos sobre as raças humanas em apreço com os estudos sobre os costumes e tradições de povos antigos da Europa.

Stocking afirma que as teorias sobre as raças, cujo encaminhamento provinha de questões marcadamente colonialistas, desenvolveria a etnologia sob o recorte dado por um objeto: os povos não-europeus. Entretanto, as contradições existentes no interior das mesmas Sociedades puderam encontrar outros aspectos e desenvolvimentos, como os relevados por Blanckaert, relativo ao direcionamento que daria o próprio Edwards ao campo da etnologia, pensando-a como um estudo a ser efetuado sobre as “massas”, e não sobre tipos isolados, abrindo o enfoque principalmente aos estudos “etnológicos” sobre os povos europeus. Neste sentido, efetuar-se-ia igualmente um forte intercâmbio entre o conceito de nação e raça.

O aporte das teorizações raciais vinculadas à própria história das nações européias seria um dos aspectos importantes que tomaria lugar ainda nesta primeira metade do século XIX. Uma certa historiografia eivada da emergência do nacionalismo do contexto pós-napoleônico seria marcada por uma abordagem que destacaria o caráter dos “povos”, como era o caso das obras dos historiadores franceses Augustin e Amedée Thierry. Seria através do contato com as obras dos irmãos que William Edwards desenvolveria seu *systeme des races*, aproximando dos estudos sobre as tradições dos antigos povos europeus, as teorias raciais. A busca de totalizar os conhecimentos sobre as raças, a partir de uma abordagem que atava a história dos povos aos recentes estudos dos caracteres físicos humanos faria aquele momento ser percebido como um “ponto de inflexão”, mesmo para poligenistas como Josiah Nott e George Gliddon, uma vez que

então se passava a relevar o papel das “raças” sobre as anteriores considerações “filosóficas”, que envolveriam questões como a história das nações (apud Blanckaert, *ibid.*: 27).

A preocupação de William Edwards era encontrar a comprovação da continuidade e “resistência” das raças no tempo, o que demonstraria a necessidade de uma estabilidade na organização dos tipos. As obras dos Thierry, por outro lado, buscavam evidenciar a presença das características dos primitivos povos europeus nas nações modernas. Augustin Thierry publicava pela primeira vez em 1825 sua *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands*, sob um primado: a teoria da “conquista primitiva”.⁶¹ Amédée Thierry produzia, em 1828, a *Histoire des Gaulois*. Ambos os irmãos enfatizavam a dinâmica dos povos antigos, como a expulsão dos antigos bretões das ilhas; a invasão normanda; as migrações gaulesas, traçando com isso a individualidade e características daqueles povos, visto como caracteres nacionais, ao longo do tempo. E Edwards viria nesta abordagem a possibilidade de aplicar sua teoria racial na história (*Ibid.*: 26).

As relações estreitas entre as “raças” e a história nacional, tal como era conduzida nos espaços europeus, como no caso dos irmãos Augustin e Amédée Thierry, e por William Edwards, tornava como uma evidência o determinismo presente no curso da história das nações sua possibilidade de aceder à civilização. Como nos expõe Blanckaert, tanto a construção de uma teoria racial de Edwards, como a identificação desta concepção de raça com uma trajetória nacional histórica, feita pelos irmãos Thierry, apontavam para o caminho pelo qual os conceitos de raça e o de nação eram tomados em seus fundamentos histórico-genealógicos. E esta trajetória pode ser vista como expressão de uma historiografia que ganharia força na década de 1830. Ao evocarmos este sentido das relações dos entendimentos de “raça” com os de “nação”, cuja prevalência do sentido de Estado-nação para este último termo seria tanto destas relações uma manifestação como uma causa, adverte-se que não se pretende ir além de uma

⁶¹ Michelet considerara a grande influência desta obra quando escrevia a sua *Histoire de France*, e sobre ela diria: “... Lorsque je commençai [...] un livre de génie existait, celui de Thierry. Sagace et pénétrant, délicat interprète, grande ciseleur, admirable ouvrier, mais trop servi à un maître. Ce maître, ce tyran, c’est le point de vue exclusif, systématique, de la perpétuité des races. Ce qui fait, au total, la beauté de ce grand livre, c’est qu’avec ce système, qu’on croirait fataliste, partout on sent respirer en-dessous un cœur ému contre la force fatale, l’invasion, tout plein de l’âme nationale et du droit de la liberté.” Michelet, apud Roth, Georges. “Notice biographique”, in: Thierry, Augustin. *Histoire de la conquête de l'Angleterre [extraits]*. Paris: Larousse, s/d, p.9.

busca por situar em alguma medida, as próprias dificuldades com que aportavam estes debates para a história do Brasil. Temos, entretanto que a relação entre a constituição de um campo historiográfico no Brasil e os debates que envolvem a “etnologia”, seria efetivada já nos primeiros anos do Instituto. Um dos responsáveis por esta relação seria o botânico von Martius. E por isso, devemos retomar o texto seminal que traria uma nova leitura para a História do Brasil, onde estavam contemplados, como elementos constitutivos desta história, a ação de três “raças”, em uma ótica que, em um sentido novo, procuraria igualar “o desenvolvimento da nacionalidade Brasileira” à “história da formação da população brasileira”: a memória “Como se deve escrever a história do Brasil”, de von Martius⁶².

2.5

Martius: as “raças” na História do Brasil

Como é fato bastante conhecido, a incursão de Martius no debate historiográfico no Brasil teve seu marco com a memória “Como se deve escrever a história do Brasil”, enviada para o concurso promovido pelo Instituto Histórico, a fim de premiar a melhor memória sobre o assunto. A memória fora publicada em 1843, antes mesmo do anúncio do nome do vencedor do concurso, o qual deveria ter sido mantido em sigilo. A comissão de História do Instituto justificara-se quanto à esta publicação antecipada dizendo que havia sido um “descuido”. Mas este deslize pode bem medir a repercussão imediata que teve o escrito do naturalista von Martius na instituição.

Como texto seminal que é para a discussão da escrita da história no Brasil, a memória de Martius se prestou a muitas análises ao longo da história da História do Brasil.⁶³ Mesmo que muitas dessas análises apreciem que ela não desenvolve

⁶² Martius, Karl Friedrich Philipp von, “Como se deve escrever a historia do Brasil”, in: RIHGB, t. 6, 1845.

⁶³ Recentemente, além de trazer uma lista resumida de autores que trataram da “Memória”, o artigo de Temístocles Cezar realiza uma espécie de balanço das leituras a que se prestou a memória de Martius, avançando em diversas questões sob os seus pontos metodológicos, encaminhamentos e ‘efeitos’, abrindo caminho para também refletir sobre quem teria sido seu herdeiro direto: o historiador Varnhagen. V. Cezar, Temístocles, “Como deveria ser escrita a história do Brasil no século XIX. In: Pesavento, Sandra Jatahy. História Cultural. Experiências de pesquisa. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

propriamente uma metodologia de trabalho para o historiador, grande parte delas tendem a formar um certo consenso sobre sua importância. E tal reconhecimento, que seria já contemporâneo à própria memória, pode ser sintetizado na maneira como o colocaria José Honório Rodrigues:

Mas [sua memória] contém tantas idéias gerais sobre o problema da história brasileira, que servirá de ponto de partida para vários trabalhos que, mais tarde, serão escritos sob a inspiração do método ali delineado. A força de penetração de Martius, a acuidade de suas observações e de suas idéias gerais sobre a história brasileira vão facilitar aos que o seguiram a delimitação mais exata, a segregação de certos tipos ou de certas seções de nossa história (Rodrigues, 1966).

Ao mesmo tempo em que a memória é lida a partir da contribuição no que respeita ao seu modelo de uma “história filosófica”, cujo ponto de maior destaque é o de enfatizar a história da formação da população brasileira, através do “encontro, da mescla, das relações mutuas e mudanças” das “três raças”, a saber “a de cor de cobre ou americana, a branca ou Caucasiana, e enfim a preta ou ethiopica”, ela colocava o problema racial como mestiçagem no seio da instituição, evidenciando uma questão que permanecia calada no Instituto. A apreciação da memória elaborada pela comissão formada por Guilherme Schuch Capanema e Freire Alemão dedica poucas palavras a respeito do conteúdo da memória, somente para enfatizar a inexequibilidade de uma obra com as qualidades exigidas pelo autor.

Ainda assim, outros aspectos da dissertação de Martius, tais como a sugestão de escrita das histórias regionais, em um foco que tomasse a geografia e a paisagem de cada lugar, cuja soma formaria o todo da história do Brasil, ou a perspectiva providencialista acerca da trajetória que culminara na fundação do Estado monárquico constitucional, aproximavam suas idéias com a dos letrados da instituição.

Mas o que de fato chama a atenção para nossa discussão aqui, é a introdução da questão das raças em aporte à história do Brasil, como proposta por Martius:

Pode-se dizer que a cada uma das raças humanas compete, segundo a sua índole innata, segundo as circunstancias debaixo das quaes ella vive e se desenvolve, um movimento historico caracteristico e particular. Portanto, vendo nós um povo novo nascer e desenvolver-se da reunião e contacto

de tão diferentes raças humanas, podemos avançar que a sua historia se deverá desenvolver segundo uma lei particular das forças diagonaes.(Martius, 1845: 382)

Com esta afirmação, Martius procurava refletir a história do Brasil através dos referenciais produzidos pela historiografia de seu momento no continente europeu, evidenciando as relações cada vez mais fortes que se teciam entre os debates raciais e a história nacional. A questão lançada por Martius, como se sabe, também evidenciaria as dificuldades que constataavam ser a escrita de tal história “ainda inexequível” para a elite letrada do Império.

O que se pode observar sobre a consideração do naturalista, é que ela procurava iluminar a história das coletividades, tal como faziam as obras populares como a de Augustin Thierry sobre a Inglaterra. E talvez seja quanto a este ponto que surgiam sintomaticamente as maiores diferenças entre a escrita da história sugerida por Martius e a historiografia do Instituto. Ao mencionar a necessidade de ressaltar a índole de cada uma das “raças”, o naturalista pretendia enfatizar as características que poderiam ser identificadas sobre uma coletividade, da mesma maneira como estas se apresentam sobre os indivíduos, determinando o seu caráter. Ora, não seria este o modelo de história que encontraríamos praticado nas páginas da Revista Trimensal do Instituto Histórico. A historiografia do Instituto estava mais presa, como comentara Pedro Moacyr de Campos, a uma história semelhante à galeria de exemplos de virtudes individuais, “à maneira de Plutarco”(Campos, 1960).

No final de sua memória, o naturalista lembra que a história devia se parecer como uma Epos, e ser escrita em estilo popular, posto que nobre, para que não só se satisfizesse à inteligência como também aos corações. Por esta história nacionalista, que buscava criar a identidade entre os leitores com seus supostos “ancestrais” – e que formava também um novo entrecruzamento entre os termos nação e raça – é que Campos sugeriu, no artigo supracitado, a comparação das idéias gerais de Martius com o modo de escrita histórica de Augustin Thierry, na *Histoire de la conquête de l’Angleterre*. Moacyr de Campos viu na afirmação de Martius, de que das classes inferiores – onde se observava a “mescla das raças” – surgiriam os futuros membros das classes superiores e da futura sociedade do Brasil, o mesmo movimento histórico que sublinhava a obra Thierry sobre os povos conquistadores e os povos submetidos, demonstrando a

adesão do naturalista bávaro ao modelo histórico do francês (Ibidem). Campos aliás, veria pouca presença da historiografia prussiana, marcada pela crítica das fontes, acreditando que Martius penderia “muito mais ao lado dos franceses do que da escola prussiana” (Ibid.).

Há porém que se fazer a ressalva de que, independentemente de uma historiografia precisa, da qual Martius não seria nem um praticante, nem um especialista, havia em seu ambiente toda uma discussão que levava a ênfase de uma escrita da história nacional. Martius, em uma carta a Goethe, escrita em 1825,⁶⁴ comentava ser um modelo admirável de história a obra de Johannes von Müller, cuja epopéia dos cantões suíços tinha influenciado toda a geração romântica alemã, incluindo Ranke (v. Gooch, 1977: 13).

Pode-se afirmar assim que, no que diz respeito aos aspectos da história nacional levantados por Martius, sua memória lidava com questões conhecidas no Brasil, uma vez que suas sugestões costuravam para o campo da historiográfico o que já se procurava esboçar para a literatura, na forma da epopéia. O interesse pelos estudos sobre os índios do Instituto também não deixavam de revelar as simetrias entre o indianismo e a etnografia. O ponto silenciado era o elemento negro. Não há sinais de qualquer sugestão de estudos africanos no Instituto, apesar do que diz Martius.

Por outro lado, o interesse específico de Martius pela etnografia indígena estreitava o vínculo entre este campo de investigação com o que seria tomado como a história “antiga” do Brasil. Em carta de agosto de 1840, quando Martius aceitava o diploma de membro honorário do Instituto, já ressaltava o interesse pela “historia dos primitivos habitantes” do Brasil. Nesta carta, o botânico lançava as idéias sobre o tempo “remotíssimo” de ocupação do continente por civilizações mais avançadas do que as que se encontravam entre os mexicanos contemporâneos à conquista, indicando o Brasil como o lugar onde existiriam as evidências de tal antiguidade, nas matas entre o Xingu, o Tocantins e o Araguaia:

Ahi residem os descendentes dos antigos Tupys (os Apiacás, Gés, Mandarucús, etc.) que ainda fallão a lingua Tupy: elles devem ser considerados como depositarios da Mythologia, tradição historica, e resots de alguma civilisação dos tempos passados. Nesses logares talvez

⁶⁴ A carta datada de 18 de maio de 1825 está na compilação de um descendente do botânico, Alexander Martius. V. Martius, Alexander, *Goethe und Martius*, Arthur Nemayer Verlag, Mittenwald, 1932

se possam encontrar ainda alguns vestígios, que derramem alguma luz sobre as causas da presente ruína destes povos. Mas infelizmente ainda ninguém lá foi estudá-los.⁶⁵

Por esta valorização do estudo do passado remoto, Martius também ajudaria a fomentar o interesse já presente no Instituto pelos estudos arqueológicos e etnográficos no Brasil (v. Langer, 2002: 134). Há que se ressaltar, porém, que o motor que animava a investigação do passado remoto, para Martius, encontrava-se na tese de que os primitivos habitantes do continente americano haviam decaído de um estágio de civilização mais elevado. Contestando veementemente a idéia de que os índios do Brasil e do resto da América eram “primitivos”, como ainda o apanágio iluminista fazia crer, Martius inverteria o caminho, insistindo em sua “queda” longa e inevitável. Era esta tese da decadência que defendia na conferência feita em Freiberg, em 1838, “O passado e o futuro do homem americano”, cuja cópia oferecera ao Instituto.

É também em suas considerações etnográficas, em geral nada otimistas em relação aos destinos dos índios, que encontramos as dificuldades para entender a alegada perfectibilidade de todas as raças que contribuiriam para o processo de formação da nação brasileira, como ele próprio ressaltava na memória sobre a história. Karen Lisboa observara este aspecto pela presença de uma espécie de “dois pesos e duas medidas”, em Martius. Quando Martius tratava dos índios em seus escritos etnográficos, como os que percorrem a Viagem pelo Brasil, ou o Estado de Direito dos autóctones, salientava invariavelmente seu estado degenerado, seu aspectos físicos e morais degradantes, sugerindo mesmo um “inatismo” de sua inferioridade, enquanto que na memória enviada ao Instituto, defendia a contribuição positiva da “raça” indígena e africana para a formação da nação (Lisboa, 1997: 180). A explicação de Martius para a condição decadente dos índios, afirma ainda a autora, não se baseava sequer na “bagagem negativa da colonização”. A degeneração era fruto de um processo singular da natureza, que a colonização somente aceleraria (Ibid., 167).

⁶⁵ Carta lida na 44^a. sessão do Instituto, em 1^o. de Agosto de 1840, RIHGB, t.2, Rio de Janeiro, 1916, p.413-414.

É, com efeito, a explicação da decadência via processo “natural” que prepondera em Martius quando justifica o estado dos atuais índios no “Passado e futuro do homem americano”:

Por isso, pode-se dizer: a humanidade americana já não tem mais futuro e diante dos nossos olhos ela terá desaparecido. Constitui ela um ramo especalíssimo da grande árvore do gênero humano, ramo que não se cobre de alegre folhagem, de fragrantas flores ou de frutos doces, mas que se atrofia para tornar-se pungente espinho. Toda a humanidade americana pertence à série daqueles fenômenos enigmáticos que tanto dão que pensar ao botânico; pertence a aquelas formações do organismo sem a medida necessária da força orgânica; pertence ao grupo dos atrofiamentos e abortos predestinados. (Martius, 1905: 561)

Encontra-se nesta afirmação de Martius uma crença na existência de processos inexoráveis de decadência e atrofismo que podem se inserir tanto na vida dos povos como em todo o resto dos organismos vivos.⁶⁶ Como um movimento “natural” e resguardado pela Providência, estava o desaparecimento dos povos indígenas da América, e sua assimilação – segundo sua dissertação sobre a história – pelo grande “rio” da raça branca, que preponderaria na formação do novo povo brasileiro.

Sua leitura é sem dúvida resultado da avaliação eurocêntrica sobre os povos não-brancos, a par com aspectos dos debates acadêmicos europeus sobre as “raças”. Um destes aspectos era o caráter cada vez mais fixista e determinante que assumia a avaliação sobre as raças em sua época, e que passava a predominar no meio científico a partir do desenvolvimento do campo da biologia. A “irreversibilidade” das raças era assim um corolário do desenvolvimento de certas teorias biológicas, que reforçavam a passagem dos caracteres de geração a geração, ou que pregavam a necessidade de um equilíbrio e estabilidade do organismo. Teorias vitalistas como a de Bichat, que concluía que o ser vivo é uma combinação de funções que somente atingem o equilíbrio sob certas condições determinadas, contribuiriam com essa perspectiva fixista (Blanckaert, 1988: 29). Ora, se as teorias monogenistas insistiam que a variedade dos tipos humanos provinha em sua maior parte das alterações de um primeiro tipo ao longo do tempo sob certas condições ambientais, a perspectiva “fixista” nascente

⁶⁶ Alguns aspectos deste trabalho de Martius já foram analisados por mim na dissertação de mestrado. V. Kodama, Kaori, *Martius e o IHGB: um naturalista e os letrados na construção de uma história*. Dissertação de Mestrado, Departamento de História, Puc-Rio, 1999.

acabava por minar esta explicação, indicando a existência de barreiras muito maiores entre os europeus e as outras “raças”. Quanto a esta questão, também poderíamos indicar uma certa ambigüidade de von Martius. Embora Martius declarasse explicitamente ser monogenista, disse em sua conferência em 1838, que achava mais adequado afirmar que os índios da América formavam uma “humanidade” à parte, ao invés de uma “raça”, devido ao fato de acharem-se neles um “systema humano particular” que os separava das outras raças por sua “arquitetura” do esqueleto, pelo desenvolvimento de seus órgãos internos, pelo desenvolvimento característico das doenças que os atingiam, e também pelo temperamento, pelas sensações, pelo raciocínio e fantasia (Martius, 1905: 535)⁶⁷.

Se de um lado as considerações pessimistas de Martius, acerca da capacidade para a civilização dos índios e a crença da “inexorabilidade” da decadência, quase o conduziam ao poligenismo, por outro lado, a defesa de uma postura “filantrópica” como algo que deveria ser inerente às suas investigações etnográficas e botânicas mantinha-o dentro da perspectiva cristã de comunhão de todos os homens. Na introdução do Glossário das línguas indígenas que reúne, Martius reafirma este aspecto de seu trabalho, considerando que ele poderia contribuir para o “aumento da civilização” dos indígenas.

Concebo em fim, que por este meio possa-se alcançar um augmento da civilisação dos indigenas. Pois em quanto a experiencia demonstra que estes selvagens oppoem ao influxo das linguas europeas toda a indolencia refractaria do seu character, os successos dos antigos fundadores da lingua geral Brazilica provam o valor de um expediente adequado ao genio dos Indios. É verdade que alguns destes obedecem com presteza às ordens, que lhes forão dadas em portuguez, mas nunca penetram na verdadeira intelligencia desta lingua, não apprendem falla-la correctamente e com facilidade, e forçallos a pensar nesta lingua seria o mesmo, que forçallos a tomar um natural alheio, desfazendo-se do seu proprio.

Estabelecendo então centros da instrucção e industria destes povos e atrahindo os successivamente dos seus matos a vizinhança dos Brasileiros com doçura e suavidade, elles devem aprender o bemaventurado “ora et labora”, para viver em trabalho, socego e felicidade. (Martius, 1863:XVIII)

⁶⁷ Martius teria dito a Goethe que cria na origem única da humanidade, conforme as Sagradas Escrituras, segundo K. Lisboa (p. 141). Em outros momentos, também afirmaria de forma semelhante esta crença. Quanto ao que diz na conferência, sobre o termo que emprega, “humanidade americana”, Martius pretende não aprofundar a questão, que certamente poderia levá-lo a entrar em contradição. Ao dizer que prefere deixar o terreno do debate sobre a raça americana “tão intacto quanto aquella debatida questão da origem dos habitantes primitivos da America”, abstém-se de questionar seu dogma.

Não obstante atribuisse ao seu trabalho um sentido “filantrópico”, crendo poder contribuir com a “felicidade” dos índios do Brasil, por outro lado, reiterava sua crença em uma conformação particularizada dos índios, que não era comutável com a dos brancos. Este caráter particular dos índios encontrava-se não só nos aspectos físicos, como no moral, e a língua era um dos melhores componentes para o estudo desta condição. A língua não era simplesmente um elemento que exteriorizava aquela conformação; ela era dela constituinte, e por isso, seu emprego seria melhor e mais natural do que o emprego da língua portuguesa.

As questões aqui apontadas não resolvem a ambigüidade da postura de Martius, entre a defesa da perfectibilidade de todos os homens e o racismo pessimista que sua tese da decadência muitas vezes demonstra. Mas pode-se acrescentar que as dificuldades em tratar das ambigüidades de Martius devem ser pensadas como fruto do próprio momento vivido pelos debates etnológicos europeus, antes da teoria evolucionista darwiniana.⁶⁸ Era na década de 1830, quando Martius publicava seus trabalhos etnográficos, que os europeus constataavam sua supremacia civilizatória através do aniquilamento dos Caraíbas, da dizimação dos Charruas na América do Sul, do extermínio dos índios norte-americanos e do desaparecimento dos tasmanianos (v. Blanckaert, 1992: 62). A “morte” destes povos era vista a partir de prismas semelhantes aos criados pela medicina “mórbida” e estudos que despontavam no cenário científico europeu na primeira metade do século XIX, que tendiam a conceber o ser vivo como um organismo que “luta” contra a morte (Ibidem: 61). A noção de degenerescência se cristalizava, enquanto que a vida era compreendida como um frágil equilíbrio.

Entretanto, ao menos em termos teóricos, a idéia de “decadência” ainda presupunha uma “regeneração”. Vale talvez ainda lembrar que se em seus trabalhos etnológicos Martius demonstre uma postura pessimista, frisando a

⁶⁸ O ano de 1859 parece ser, como indica Brita Rupp-Eisenreich, um ano-chave. Seria este ano que marcaria o aparecimento da teoria da descendência pela seleção de Darwin e da economia política de Marx, além de outras obras importantes, como indica esta autora. Cf. Rupp-Eisenreich, Britta. “La leçon des mots et des choses. Philologie, linguistique et ethnologie”. In: ESPAGNE, Michel & WERNER, Michael. *Philologiques. Contribution à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne au XIX^e siècle*, Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990. A Société Anthropologique de Paris seria também fundada naquele ano, marcando, como referendava o discurso de Paul Broca, um novo tempo para os estudos sobre o homem. Como Karen Macknow Lisboa lembra, os trabalhos etnológicos de Martius publicados na década de 1830, não seriam revistos quando republicados em 1866, o que salienta seu distanciamento com aqueles acontecimentos de 1859.

decadência, em seu romance, não publicado, procura tratar da “regeneração”, através de sua afirmação religiosa, cristã, sublimando assim as próprias conclusões a que seus trabalhos conduziam.

2.6

Um estudo etnográfico do Instituto: *Brasil e Oceania*

Em todo o caso, a questão que apresentava a memória de Martius fomentava uma ampliação das definições sobre a nação brasileira, que já não se referia somente à tematização dos índios para a poesia nacional, mas à constituição de uma população brasileira sob a qual aquela nação pudesse se erigir. É neste sentido que avaliar, dentro do debate científico, o “grau” de civilização dos primitivos habitantes do Brasil, saber seus possíveis destinos no contato com a civilização européia, tornava-se questão importante para a escrita de uma história do Brasil. Em fins da década de 1840, a questão relativa ao grau de barbaria ou selvageria dos índios do Brasil havia sido colocada sob a forma de um programa, por Pedro II, entregue a Antonio Gonçalves Dias, em que pedia para que se comparasse “o estado dos indígenas da quinta parte do mundo com os do Brasil, considerados uns e outros na época da respectiva descoberta, e deduzir quais ofereciam maiores probabilidades à empresa da civilização”.⁶⁹ O outro pólo da comparação traçada por Pedro II também não seria aleatório. Encontraríamos este tipo de comparação do continente da América com a Austrália em diferentes obras que reuniam as novas informações e descobertas de viajantes. Uma delas que constava na biblioteca do imperador⁷⁰ era *Le Monde – Histoire de tous les peuples*, cujo décimo tomo intitulava-se *Histoires d’Amérique et d’Océanie depuis l’Époque de la découverte jusqu’en 1839*, escrito por um monsieur Belloc que era um membro do *Institut Historique de Paris* e de “plusieurs Sociétés savantes” (Belloc, 1839).

⁶⁹ V. Programa distribuído por Pedro II. V. RIHGB. Ver ainda, “Ensaio biográfico” sobre Gonçalves Dias e o programa de Pedro II, Manoel Bandeira. In: Gonçalves Dias - *Poesias e Prosas completas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1998, e Lúcia Miguel Pereira, *A vida de Gonçalves Dias*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1943.

⁷⁰ O exemplar da *Le Monde – Histoire de tous les peuples* que consultei contém o ex-libris de Teresa Cristina.

A História de Belloc olhava para os povos pelo mundo com o intuito de afirmar que somente naqueles onde se desenvolveu a religião católica é que a civilização seria capaz de prosperar. Para o autor, portanto, sociedades como a norte-americana estavam fadadas a se desagregarem, pois o protestantismo, segundo sua perspectiva, levava os homens a se dividirem cada vez mais, sendo assim diretamente contrários aos princípios verdadeiramente cristãos, e por consequência, contrários também à civilização (Ibidem: 464). O autor era tampouco favorável ao Brasil, apesar de reconhecer que as riquezas naturais, o desenvolvimento nos últimos anos da indústria e do comércio no país fizessem crer alguns autores que em pouco tempo nasceria uma nação forte e plena no Novo Mundo. Belloc dizia que para quem, como ele, não acreditava que os fatores do “clima e solo” influenciavam na nacionalidade, mas somente o princípio moral, o Brasil não era mais que uma aglomeração de homens (Ibid.: 260), onde a existência de índios poligâmicos, de infanticidas, da escravidão e de hábitos relaxados mais afeitos à exterioridade da religião concorriam contra a possibilidade de fazer aqui vingar o princípio cristão, apesar de ser o país católico. A Oceania ganhava a condição de extremo do mundo, tanto no sentido físico, por se encontrar na região mais “distante” do globo, como no sentido tomado por seu desenvolvimento civilizatório. Certamente, a curiosidade acerca deste continente ainda misterioso para os europeus deveria influenciar nas publicações que se faziam dando notícias sobre ele, comparando-os com as anteriores descobertas e explorações na América.

Além disso, a quinta parte do mundo – e a última a ser descoberta – comportava, segundo se pode verificar no *Abrégé de Geographie* do já mencionado sr. Adriano Balbi, as populações mais selvagens da Terra, as últimas que compunham a classificação decrescente que separava os povos civilizados, os bárbaros e os selvagens. Na forma de uma escala que distribuía as populações pelo mapa-múndi, Balbi assim retrataria os “povos selvagens”:

...as tribos nas quais a inteligência adquirida é a menos desenvolvida, cujos indivíduos não têm, entre uns e outros, relações senão pouquíssimos freqüentes, e onde as artes, mais necessárias à vida, ou não existem de todo, ou se encontram no mais extremo estado de imperfeição. Tais são os naturais da Nova-Holanda, aqueles da

Tasmânia (île de Van-Diémen), da Nova Caledônia, os selvagens embrutecidos da Nova Califórnia, etc.⁷¹

Escrita dentro de um modelo geográfico da primeira metade do século XIX, a exposição de Balbi não buscava teorizar a própria escala que apresentava, expondo de forma “apodítica”, a reunião das diversas informações coletadas pelos viajantes e naturalistas, assentando ao mesmo tempo, crenças já amplamente presentes desde o século anterior, na divisão que se fazia: povos civilizados, bárbaros e selvagens. Embora não se tratasse de um programa, a síntese que apresentava Balbi a respeito das classificações presentes no que se definia como etnografia, inscrevia-se em uma idéia de história e geografia universais, que procurava “dar conta do alargamento do espaço conhecido e de sua apropriação ocidental”.⁷²

Com efeito, o escalonamento feito no planisfério de Balbi que se sucedia no espaço, entre povos selvagens, bárbaros e civilizados, adquiriria no decorrer do século XIX o encadeamento efetivo dado no tempo, sobretudo após a publicação da *Origem das espécies* de Darwin. Lewis Henry Morgan, já em 1877, trataria de estabelecer como uma lei esta sucessão, válida para toda a história da raça humana, postulada por ele como uma, o que, paralelamente, resolveria a partir do elo temporal orientado pelo progresso, o problema da diversidade entre nações, povos e tribos. Suas palavras seriam enfáticas sobre esta solução do problema do elo perdido:

Pode-se agora afirmar por fatos convincentes que a selvageria precedeu a barbárie em todas as tribos da humanidade, da mesma forma que se sabe que a barbárie precedeu a civilização. A história da raça humana é uma na fonte, uma na experiência e no progresso.⁷³

Estabelecendo dois níveis observáveis do progresso, o das técnicas de subsistência e o do desenvolvimento social, Morgan seria capaz de associá-los para elaborar uma classificação dos “períodos étnicos” das sociedades, cujos estágios iam desde o mais baixo status da selvageria, coincidente com a infância

⁷¹ Balbi, Adriano. *Abrégé de Géographie*, op. cit., p. 59.

⁷² A frase é de Brita Rupp-Eisenreich, op. cit. p. 378.

⁷³ “It can now be asserted upon convincing evidence that savagery preceded barbarism in all the tribes of mankind as barbarism is known to have preceded civilization. The history of the human race is one in source, one in experience, and in progress.” Morgan, Lewis Henry. *Ancient Society*. Apud Kuper, Adam. *The invention of primitive society*. London/New York: Routledge, 1988, p. 65.

da humanidade, ao qual seria imediatamente sucedida por um estágio intermediário de selvageria, onde se destacariam técnicas como a subsistência através da pesca e do uso do fogo, seguido do curso de outros estágios identificados com outras técnicas, até chegar ao status da civilização (Kuper, 1988: 66). O modelo de Morgan, entretanto, seria bem posterior ao momento tratamos, e de certa forma, pressupunha uma mudança fundamental na perspectiva sobre a dinâmica das populações e de sua história. Como retratam diversos autores, o evolucionismo seria a chave teórica que permitiria suprimir as diferenças entre os homens por sua natureza de uma forma universal. As diferenças seriam jogadas no tempo, como estágios evolutivos.

De qualquer maneira, as questões lançadas sobre este debate, que estava em vias de construção, tocavam então o programa respondido por Gonçalves Dias. Diferentemente do princípio evolucionista, a discussão dos letrados no Império do Brasil tomavam outra vertente, seguida por Martius, que como vimos, preferia afirmar a decadência dos povos indígenas. Como os trabalhos de etnografia de Martius indicavam, assim como uma escrita da História do Brasil parecia exigir, a interpretação que os estudos etnográficos realizados dentro do Instituto insistiam no tema da decadência das nações indígenas. Assim como a pergunta do imperador indicava, a questão a ser investigada pela etnografia dos índios do Brasil já estava traçada, antes mesmo de começar a ser feita.

Gonçalves Dias

Em 1849, a sessão que teria a presença do imperador como o protetor oficial do Instituto Histórico marcara certamente para os associados, a viva imagem de que uma “nova era” se abria para aquela geração de letrados, como faziam notar as palavras de Manoel de Araújo Porto Alegre, em discurso na revista Guanabara. Isto talvez porque aqueles homens letrados viam no acontecimento a prova real de que o caminho para a realização do projeto cultural que buscavam conduzir não se poderia fazer sem seu próprio fundamento: a ordem monárquica que vinha se constituindo, da qual também eram construtores, e em cujo elemento mais palpável estava a portentosa figura do jovem Pedro II. Se a presença do imperador na sessão, bem como a transferência do Instituto Histórico para uma das salas do Paço Imperial, podem

ser tomadas como a expressão de um projeto que assumia um caráter “oficial” para as letras do Brasil (Schwarcz, 1998), aqueles acontecimentos também davam vazão aos intuitos já presentes desde a inauguração do Instituto Histórico.

A sessão marcava a entrada de Pedro II como imediato protetor da instituição, que simbolicamente assumiria sua participação e protetorado com a distribuição de programas a serem desenvolvidos pelos sócios. Em um destes programas, distribuído ao sócio Antônio Gonçalves Dias, Pedro II pediria a comparação do “estado dos indígenas da quinta parte do mundo com os do Brasil, considerados uns e outros na época da respectiva descoberta, e deduzir quais ofereciam maiores probabilidades à empresa da civilização” (apud Pereira, 1943: 102-3).

Brasil e Oceania, entretanto, não havia sido propriamente um trabalho acalentado pelo próprio autor. Gonçalves Dias revelou em cartas ao amigo Alexandre Teófilo de Carvalho Leal sua fadiga ao finalizar a redação de um trabalho realizado em um momento conturbado de sua vida privada, e sem outras motivações que o sentimento de obrigação ao monarca:

concluí minha negra, e negregadíssima ‘Memória’ – não podendo mostrar outra coisa senão que estudei a matéria. Não posso ser juiz muito competente, mas a avaliar pelo que me custou de estudos e enfados, dever ser um demônio bem maçante.⁷⁴

A falta de apreço ao trabalho que se via obrigado a realizar deveria certamente se vincular ao momento particular de sua vida afetiva. Um casamento sem paixão, que já nos primeiros anos mostrava os desencantos e decepções que talvez aguçassem no poeta a vontade de retornar à casa do seu grande amigo, que chamava carinhosamente em suas cartas de Teófilo. Durante o tempo de elaboração escrevia em tom de confissão:

O trabalho que me deu o Imperador está também na massa dos possíveis: poucos estudos tenho feito sobre a Austrália, e parece-me que o mais cordato é ir de passeio ao Pará estudar mais de perto os nossos indígenas lucrando ao mesmo tempo ocasião de completar os outros meus trabalhos na tua companhia, ou nesses meses de folga que pretendo ter muito breve, se Deus quiser.⁷⁵

⁷⁴ Carta de Gonçalves Dias a Teófilo, 1853.

⁷⁵ Carta de Antônio Gonçalves Dias, Correspondência Ativa, Anais da Biblioteca Nacional, n. 82.

Se a viagem poderia lhe dar o ensejo de um reencontro com sua terra natal e com pessoas queridas, ela se faria importante por um primado que faltara na composição de seu trabalho, e que a carta revela: uma investigação levada a campo. Entretanto, uma viagem ao Norte para a observação dos índios só viria a ser feita dez anos depois, quando de sua participação na Comissão Científica de Exploração, em 1859.

Mas se os estudos finalizados – e cuja apresentação recebera um “Bravo!” do usualmente parcimonioso imperador em matéria de elogios – foram vistos com tão pouco gosto pelo seu autor, eles deveriam de ter encontrado anteriormente uma outra motivação para sua realização, não apenas revelada pela designação imperial, ainda que esta representasse certamente uma razão imediata. Com efeito, este empenho do poeta – que, em 1847, depois de haver ganhado prestígio nos salões da Corte com sua poesia, era indicado por Porto Alegre a ser membro do Instituto – atava-se ao próprio “projeto literário” que tecia, e que incluía além da poesia, teatro e romance, os estudos históricos, como o demonstrava a Alexandre Teófilo, ao confessar seu intuito de se candidatar ao prêmio patrocinado pelo Instituto, para escrever a História dos jesuítas no Brasil:

Principiei a estudar matéria para escrever a História dos Jesuítas no Brasil, o que vale escrever a História do Brasil. Tenho muito que estudar! Creio que o Conservatório propôs um prêmio para esta obra, que lhe deve ser apresentada em setembro: Conservatório, não o Instituto Histórico. Não sei o que se possa fazer em tão pouco tempo: também não é o engodo de uns mesquinhos 200\$ rs. ou coisa semelhante que me leva a empreender este trabalho: e sim, um dos elos que se me faz precisos para o meu círculo literário, um traço na superfície que eu pretendo encher. Saí bem dos meus ensaios líricos: saí bem do meu trabalho dramático: o meu poema não tem desagradado a quem o tenho mostrado: falta-me pois o Romance e a História. Lá chegaremos, querendo Deus.⁷⁶

Desta maneira, a memória *Brasil e Oceania*, vinha também ao encontro do programa de estudos de áreas de interesse do autor, que incluía aspectos como esta sua intenção manifesta de escrever uma história dos jesuítas, a publicação de um dicionário da língua tupi, em 1857, e ainda a sua atuação na comissão científica de exploração do Ceará, na seção etnográfica. A característica deste projeto literário que expressa a carta, como se sabe, não era exclusiva de

⁷⁶ Gonçalves Dias, “Carta (incompleta) de 10 de Outubro de 1847” Correspondência ativa, Anais da BN, 19.

Gonçalves Dias, representando uma concepção mais geral presente para aqueles literatos⁷⁷, que muitas vezes conciliavam sob um mesmo olhar, ora a motivação literária, ora as reflexões de exigências históricas.

“Brasileiros como nós...”

Como procuramos apontar no primeiro capítulo, e como outros autores já o mencionaram, os estudos sobre os índios do Brasil já era tema presente desde a fundação do Instituto Histórico. Primeiramente, como na exposição formulada por Cunha Matos, em suas “Épocas brasileiras” e em sua “Dissertação”, a questão dos índios era referente ao passado remoto que ligaria um território à história do Brasil. A valorização de um lugar do índio para a História do Brasil partia de uma nova necessidade de re-definição dos conteúdos daquele território, referente a um “recorte” espacial, e cuja imagem re-apropriada do “índio”, presente já no século anterior, ligava-se inicialmente ao topônimo América como uma oposição à Europa.⁷⁸

Ao tratarmos de *Brasil e Oceania*, lido por seu autor no Instituto Histórico entre 1852 e 1853, debruçamo-nos sobre um momento em que o encaminhamento dos debates sobre os índios claramente ganhava força. Aos poucos, os estudos sobre os índios se transportavam – em sua construção dupla, tanto literária quanto histórica – para dentro de uma reflexão que exigia pensar em novos termos que modificavam a formulação inicialmente feita na fundação do Instituto: eles passariam a traduzir cada vez mais a complexificação do enquadramento das “diferentes nações”, pensadas sob a égide de uma nação “singular”, ou dizendo de outra forma, pela imposição da definição, afinal, de quem era o brasileiro. Acreditamos assim que, se a inclusão do índio como

⁷⁷ Para esta questão, já bastante tratada por muitos autores, contribui como recente análise a já citada tese de Jefferson Cano, *op. cit.* O trabalho de Roberto Acízelo de Souza explora aspectos inovadores, ao tratar da convivência no campo literário brasileiro do “paradigma historicista”, típica desta geração romântica, com uma tradição mais antiga, a vertente “retórico-poética” de caráter clássico e universalista. Realçar esta dupla presença, sem dúvida, colabora para retomar aspectos importantes, no sentido de ressaltar particularidades e riquezas, que suspendem de certa forma argumentos de cunho segregacionista ou simplesmente classificatório. V. Souza, Roberto Acízelo de. *O império da eloquência*. Rio de Janeiro: Uerj,

⁷⁸ A fim de ilustrar a continuidade desta imagem da América, tida como uma oposição ou diferenciação com a Europa, lembremos o que em carta escrevia Gonçalves Dias, quando revelava que já tencionava escrever Os Timbiras, em 1844: “Quero fazer uma coisa exclusivamente *americana* – exclusivamente nossa – eu a farei talvez”. Grifo nosso, Gonçalves Dias, “Carta de 1º. de março de 1844”, Anais da Biblioteca Nacional, n. 84, Rio de Janeiro, 1974.

elemento para os estudos históricos já era sentida nos debates que começavam com os antigos sócios da SAIN, na década de 1850, os estudos sobre os índios no Instituto ganhavam uma dimensão maior; alentada pelo próprio momento de expansão interna do Império, como o agente civilizador sobre o território, pelas novas questões que se impunham para pensá-lo, como as exigências de uma escrita da história a partir de sua ótica “filosófica”, como expressava Martius, e ainda, pelo desdobramento do programa que buscava a “autonomização” literária do Brasil, que começara a se expressar desde 1826⁷⁹.

Seria por este último ponto que veríamos, nos anos de 1850 que a disputa indianista, ou, como na expressão utilizada por Roque Spencer Maciel de Barros, a disputa entre a “ideologia indianista” e a sua “contra-ideologia”, se acirraria entre os membros daquela geração. Francisco Adolfo de Varnhagen, que republicava o “Memorial Orgânico” em 1851, na revista Guanabara, defenderia a idéia do cativeiro indígena temporário, e se manifestaria claramente, como o faria mais tarde em sua História Geral do Brasil em 1857, contra a representatividade nacional dos indígenas, tal como defendiam aqueles a quem chamava de “filo-tapuias”.⁸⁰

A Guanabara, aliás, seria expressão do conjunto dos encaminhamentos sobre a temática indígena do Instituto, a se ver também pela participação dos mesmos signatários e sócios. Na revista, encontra-se formado como que um gradiente das formas de defesa e acusação sobre a tomada do índio como elemento da nacionalidade, em perspectivas que, de um modo ou de outro, incidiam sobre o pensar a nação brasileira. Desde a exposição de Varnhagen, passando por artigos como o do coronel Beurrepaire-Rohan, que defenderia um plano próprio para o problema da “civilização e catequese” dos índios, opondo críticas tanto às políticas correntes quanto ao autor do “Memorial Orgânico”, até o comentário de Gonçalves Dias sobre os Anais Históricos do Maranhão, onde

⁷⁹ Sobre as diferentes fases do indianismo, relacionadas a diferentes momentos políticos, consultar David H. Treece, “Victims, Allies, Rebels: Towards a new History of nineteenth-century Indianism in Brasil.” In: *Portuguese Studies*, Liverpool, 1983-86.

⁸⁰ Varnhagen, F. A. “Memorial Organico”, 1849. Microfilme [BN, or. 61(11)]. V. Barros, Roque Spencer Maciel de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Grijalbo, 1973. Atente-se que o autor, nos comentários que faz sobre o Memorial Orgânico, não imputa a autoria a Varnhagen. Sobre a contenda de Varnhagen com Gonçalves de Magalhães, Gonçalves Dias, Manuel Antonio de Almeida, e sobretudo com João Francisco Lisboa, v. Oliveira, Laura Nogueira, *Os índios bravos e o sr. Visconde: os indígenas brasileiros na obra de Francisco Adolfo de Varnhagen*, Dissertação de Mestrado, Departamento de História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte, 2000.

defenderia que seria os índios que “teriam dado a base para o nosso caráter nacional”, a discussão implicava em posicionamentos frente a sua representação para a História.⁸¹

Creio não ser necessário expor em detalhes neste espaço as polêmicas que giraram em torno do problema da representação do nacional, como colada à imagem dos indígenas, cuja defesa ainda seria operada por Gonçalves de Magalhães, em 1860, em “Os indígenas do Brasil perante à História”, procurando contestar o autor da *Historia Geral do Brazil*, saída poucos anos antes.⁸² As polêmicas têm lugar no momento de fortalecimento do próprio Estado imperial, cuja expansão de valores e práticas deveria levar a necessidade de afirmar mais positivamente uma identidade nacional, e quando as contradições do indianismo se revelavam sobre os atributos da nacionalidade. Era pois, neste contexto que se impunha defesas mais arrazoadas do destacamento dado à temática indígena na História do Brasil, como a de Gonçalves de Magalhães, que justificava em nota do Canto X, na edição da *Confederação dos Tamoios* em suas *Obras Completas*, ser a tematização deste selvagem legítima, porque “esse herói é tão Brasileiro como nós” (apud Barros, 1973: 167). Se os primeiros habitantes do país, por sua própria condição de “índios”, como ressaltava Magalhães, eram “tão brasileiros” quanto aqueles que se apossaram posteriormente de suas terras; se para Gonçalves Dias, a validade de estudá-los estava na fundamentação primeira que davam à nacionalidade, restava elucidar a viabilidade de sua entrada na história de uma nova civilização. As respostas vinham com a etnografia que engendravam.

“História Pátria”

Gonçalves Dias esclareceria de sua parte a necessidade de estudo dos temas indígenas no artigo escrito para o primeiro número da revista *Guanabara*.

⁸¹ “História Pátria – Reflexões sobre os Anais Históricos do Maranhão por Bernardo Pereira de Berredo.” *Guanabara*, I, 1849. Rohan, H. de Beurepaire. “Considerações acerca da conquista, catequese e civilização dos selvagens no Brasil”. Em: *Guanabara*, II, 1853.

⁸² Alguns autores mencionados aqui trataram destas polêmicas: Roque Spencer Maciel de Barros (1973), as análises de Pedro Puntoni (2000), Laura Nogueira Oliveira (2000), ainda, João César de C. Rocha (1998).

Naquele artigo,⁸³ o poeta justificava a importância de estudar os índios brasileiros por seus aspectos poéticos:

Convinha [...] que nos descrevesse os seus costumes, que nos instruisse nos seus usos e na sua religião, que nos reconstruísse todo esse mundo perdido que nos iniciasse nos mistérios do passado como caminho do futuro, para que saibam donde e para onde vamos: convinha enfim que o poeta se lembrasse de tudo isto, porque tudo isso é poesia; e a poesia é a vida do povo, como a política é o seu organismo.

O estudo etnográfico na opinião de Dias, fecundaria a visão de um “historiador poeta”. Também, a seu ver, as vantagens em estudá-los seria de proveito para o “historiador político”. Estas duas definições do historiador surgem no artigo para a *Guanabara*, e nos parecem interessantes para rever sua posição diante da defesa do estudo do índio para a história, e também para indicar o que advogaria como elemento da sua construção poética, mostrando a convergência entre a história e a poesia. Segundo Gonçalves Dias, “quem quer que for bom historiador deve ter uma destas duas coisas: ser político ou poeta” (*Guanabara*, 1850) O primeiro

resume todos os indivíduos em um só indivíduo coletivo, generaliza as idéias e os interesses de todos, conhece os erros do passado e as esperanças do futuro, e tem por fim – a nação.

Já o historiador poeta,

resume as nações em uma só nação, simpatiza com todas as suas grandezas, execra todas as suas torpitudes, e generalizando todos os sentimentos, todas as aspirações do coração humano, tem por fim a humanidade.

Aquilo que, de certa forma, salientava Gonçalves Dias através destas noções sobre o historiador, encontrava eco no que diria Martius, sobre o caráter ou pragmático ou filosófico que o historiador deveria possuir; e ao mesmo tempo encontrava referências em uma tradição romântica de reflexão sobre a história,

⁸³ Trata-se de uma crítica a um documento colonial, os “Anais Históricos do Maranhão” escrito por Pereira de Berredo, administrador português do século XVIII.

que pode ser localizada em Wilhelm von Humboldt, sobre a tarefa do historiador.⁸⁴

O que interessava a Gonçalves Dias era a possibilidade de um alcance universal para a História, a partir daquele “primeiro tópico” a ser tratado, a dos índios, para configurar em uma história particular, a do Brasil; da mesma forma – podemos aqui afirmar – que deveria ser universal em sua poesia (“generalizando todos os sentimentos...”) a inspiração buscada nos índios, que “pertencem tanto a esta terra como a seus rios, como os seus montes, e como as suas árvores” (Ibidem). A tematização do índio já tivera lugar, como é conhecido, em suas “Poesias Americanas”, nos *Primeiros Cantos*, que veio a lume em 1846. Sabemos que o programa de criação de uma literatura que particularizasse o Brasil – sua “independência literária” – que desembocou no indianismo dos românticos brasileiros, já estava definido desde há 20 anos, por Ferdinand Denis.⁸⁵ A transposição da temática indígena para o campo da história feita por Gonçalves Dias parece mesmo uma dedução lógica do indianismo literário, quando se tem em vista a aproximação das fronteiras destes campos, tão comumente exercida por aquela geração. Entretanto, o modo de fazer esta aproximação entre poesia e história, em Gonçalves Dias, teria uma forte conexão com uma certa percepção do uso daquela temática, revelada no seu intuito de estudar os índios. De fato, mais do que a utilização de uma “cor local”, vista como um elemento da paisagem, como a temática indígena poderia ser abordada, ela deveria ser para o poeta a busca de uma identificação com um *sentimento*.

No artigo para a *Guanabara*, Gonçalves Dias afirma ainda que só o historiador poeta poderia adquirir a universalidade, e para isso, era preciso aproximar-se do sentimento do “povo” (*Guanabara*, 1850). A seu ver, muitas das características que ainda se encontravam nas pessoas do povo eram as dos índios

⁸⁴ Não procuro supor a leitura ou ligação direta entre o que escreve Gonçalves Dias em “História Pátria” e Humboldt, embora não seja necessário descartar de todo um contato mínimo do poeta com os escritos do linguista e fundador da Universidade de Berlin. Porém, o que me parece importante é a difusão de uma certa reflexão sobre a história a partir de Humboldt, que aponta para a “verdade autêntica” que o historiador é capaz de expor, e que se encontra a princípio *invisível*, e que portanto, só a técnica – cuja aproximação com a que é lançada pelo poeta é posta por Humboldt, embora também para fazer as distinções, salientando o campo da história como autônomo – do historiador, através do contato interior, de intimidade, seria capaz de revelar. O “historiador-poeta” de Gonçalves Dias aproxima-se desta noção de “verdade autêntica”, não-visível a princípio. V. Humboldt, *La tache de l'historien*, Paris, 1985, p. 68 e *passim*.

⁸⁵ Ferdinand Denis, *Resumo da História Literária do Brasil*, 1826. Cf. Antonio Candido, *Formação da Literatura Brasileira*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1993, 7ª. ed., p.288

brasileiros: aspectos como o ensimesmamento, a resignação e também a teimosia. Sua crença na possibilidade de identificação com este sentimento nacional a partir do elemento indígena se traduzia no seu interesse pelos estudos etnográficos, estabelecendo a relação, ao mesmo tempo, como a nova chave científica para a compreensão dos povos não-europeus que ganhava espaço em meados do século XIX. A etnografia, como a “arte de pintar os costumes das nações”, como na definição do dicionário de Fonseca, implicava já para Gonçalves Dias, no pensar uma nação brasileira.

Esta mesma crença orientou suas considerações sobre a língua, ao observar que os termos de origem tupi ainda presentes na fala expressariam a presença da atuação popular na fabricação da língua falada do Brasil, como veremos adiante. O estudo etnográfico e das línguas indígenas se orientavam tanto para a imaginação – na composição da poesia – como para a averiguação da constituição histórica dos modos de ser brasileiro. Desta maneira, pode-se dizer que se o indianismo seria visto como movimento literário identificado como uma primeira expressão de uma literatura nacional, tomando um índio idealizado, as imagens criadas dos índios, para Gonçalves Dias, se embeberiam de uma fala que também se queria científica – a etnografia.⁸⁶ Esta relação entre o conhecimento científicizado, “verídico” sobre os índios e a escrita indianista pode ser verificada não só no poeta, mas também no romancista José de Alencar. Este último autor lembrava aos seus leitores na “Introdução” de *Ubirajara*, que estes deveriam creditar aos viajantes, cronistas e historiadores do passado, uma fidedignidade acautelada de suas opiniões e descrição, para se ter “uma idéia exata dos costumes e índole dos selvagens”⁸⁷.

A empreitada do poeta Gonçalves Dias também não dispensava um conhecimento lido pela ciência sobre os índios brasileiros.⁸⁸ De certa forma, não havia uma contradição entre aquele conhecimento e a do índio retratado pelo

⁸⁶ Talvez não seja necessário insistir sobre este ponto, do “uso” etnográfico, como indicava mais claramente, por exemplo, José de Alencar. V. Prefácio de *Ubirajara*.

⁸⁷ “Os historiadores, cronistas e viajantes da primeira época, se não de todo o período colonial, devem ser lidos à luz de uma crítica severa. É indispensável sobretudo escoimar os fatos comprovados das fábulas a que serviam de mote, e das apreciações a que os sujeitavam espíritos acanhados, por demais imbuídos de uma intolerância estúpida”. Alencar, J. *Ubirajara*, Ed. Melhoramentos, s/d.

⁸⁸ Ainda sobre as relações entre a escrita descritiva científica e sua utilização pelos românticos brasileiros, ver Flora Sussekind (1990); Marial Helena Rouanet (1991) e mais recentemente, os comentários de João César Rocha (1998), e Marcus Vinicius de Freitas (2002).

poeta. A “ferramenta” etnográfica de que dispunha, mais do que contradizê-lo, poderia reforçar seus personagens poéticos. O estudo etnográfico que realiza a mando de Pedro II muitas vezes recompunha a mesma imagem dos índios de sua poesia.

Brasil e Oceania foi escrita em duas partes, a primeira na qual o autor analisa os índios brasileiros, em que começa buscando determinar sua “origem” geográfica, ou o que chama de a “Judéia” dos índios brasileiros, que estaria em sua opinião no Amazonas, recorrendo sobre a migração, seus costumes, caracteres morais, físicos e intelectuais, à maneira dos trabalhos elaborados pelos naturalistas. Na segunda parte da memória, o autor trataria dos povos da Oceania, juntando as informações de relatos de viagem de exploradores do continente austral.

Gonçalves Dias não deixaria de ressaltar o aspecto do “curioso” em *Brasil e Oceania*, sobretudo em sua segunda parte. A Oceania instigava a curiosidade por ser desconhecida e exótica, o continente que teria ficado afastado dos olhos da ciência por mais tempo. E citando um dos relatos de que se utiliza exalta as “mais estupendas maravilhas da natureza”, as “raças humanas as mais opostas”, onde coexistiriam de pigmeus a gigantes, daquelas terras distantes. Mas a curiosidade deveria ser saciada com as investigações científicas, como dizia, não sem uma ponta de humor:

A vós porém não vos importam os prodígios e as maravilhas da terra oceânica. Diante desses fenômenos, que por todos os modos excitam a curiosidade, e deixam a imaginação como que estupefata e assombrada, passais como o navegante espanhol, que pela primeira vez atentou na estátua gigantesca da mulher de Loth, de contínuo batida pelas vagas. (...) Nada disto: quereis fatos, datas, nomes, e com isto a descrição das raças, de seus costumes, com considerações sobre a sua sociabilidade ou perfectibilidade.⁸⁹

Lá se punha Gonçalves Dias a dissertar sobre um tema para ele tão distante quanto era a quinta parte do mundo. A espécie de *compte-rendu* que fazia dos estudos que lhe caíam nas mãos sobre aquela região do globo o ajudavam a formular a conclusão sobre o estágio civilizatório não dos longínquos melanésios, papúas, tasmânicos e “autrálios”, mas sim dos tupis, guaranis, e tantos tapuias. Pois certamente, o maior interesse deste estudo, tanto para Dias como

⁸⁹ Gonçalves Dias, *Brasil e Oceania*, in RIHGB, t. 30, 1867, p. 303. De agora em diante, *BO*.

para os ouvintes do salão do Instituto, estava na primeira parte, voltada para o “extremo ocidente” do Brasil.

Raças indígenas

Os aspectos que Gonçalves Dias destacava sobre os índios brasileiros também já eram em grande parte conhecidos. A divisão que faz em duas “raças” dos habitantes do território anteriormente à conquista, era, como foi dito, comumente empregada. Diria a respeito dos povos indígenas do Brasil:

Duas raças, portanto, duas pelo menos, ocupavam o território do Brasil: uma com a mesma língua, fisionomia, armas e costumes habitava o litoral. Todas as tribos desta família eram designadas por vocábulos tirados da mesma língua, o que tende a estabelecer certa identidade de origem entre elas; ou, o que é mais notável, essas designações indicam de um modo incontestável o parentesco que as unia todas. Tupi, formado da palavra tupá, era a tribo mãe. Tamuia ou tamoio, avô; tupiminós, netos; tobajaras, cunhados; e alguns outros mais. (...) Outra raça, diversíssima entre si, fracionada sempre em luta, ocupava o interior. Esta pela cor da pele, pelos traços fisionômicos pertencerá a raça mongol (Le Brésil – F. Denis). Aquela tem no seu aspecto alguma cousa dos ramos menos nobres da raça caucásica. (BO : 14)

Vê-se também que a distinção que faz entre Tupis e Tapuias, vem primeiramente da identidade da *língua* ressaltada para os tupis, e esta língua teria um estatuto diferente da dos últimos, como veremos adiante. Mas outro elemento que chama a atenção era quanto à fisionomia, que deveria ser a mesma entre os tupis, notando que seus nomes indicavam até mesmo um grau de parentesco, e que estes teriam “no seu aspecto alguma cousa dos ramos menos nobres da raça caucásica”. Gonçalves Dias reproduziria aqui uma antiga continuidade entre a valorização dada aos tupis, que se manifestaria em sua língua, com os caracteres físicos, aproximados à “raça caucásica”. Como a própria citação o demonstra, esta referência já se encontrava em Ferdinand Denis.

Retomando uma avaliação que não deixava de ter ressonância na história lida a partir da teoria da conquista, como na de Thierry, Gonçalves Dias dizia que os Tupis eram a última raça conquistadora, tendo eles avançado para o litoral, derrotando os Tapuias, os quais foram empurrados para os sertões. Como já havíamos comentado, a distinção que faz dessas duas principais “raças” recaía

sobre a caracterização positiva das tribos tupis, que coincide com sua visão romântica do índio, basicamente, a do “índio manso”, assegurado pelo contato com a “civilização”, o que lhe permitia também retirar os atributos morais desejáveis.

A separação entre Tupis e Tapuias se reflete, como notávamos, na antiga percepção colonial das diferenças das diversas tribos indígenas, e que se mantinha no século XIX, na divisão entre índios mansos e índios bravos. Os últimos eram portanto os índios dos sertões, ainda presentes à época em que era escrita a memória, em regiões de fronteira que começavam naquele momento a serem abertas. Neste sentido, Gonçalves Dias também exploraria o modelo do índio Tapuia a partir do Botocudo, retratado por viajantes da primeira metade do século, e que começava a ser explorado conjuntamente com a abertura para a navegação de trechos do rio Doce. Um dos autores mais utilizados por Gonçalves Dias para a descrição dos Tapuias foi Maximilliam Wied-Neuwied, que percorreria por caminhos até então inexplorados do Rio de Janeiro até à Baía de Todos os Santos.⁹⁰

Não obstante a dicotomia ressaltada entre Tupis e Tapuias, é de algum interesse o que destacava Gonçalves Dias das leituras dos cronistas sobre os Aimorés, identificado como Tapuia. Assim como veríamos em Teófilo Otoni, o retrato que Gonçalves Dias descreve dos Aimorés ganha uma peculiaridade que os diferiria como guerreiros, retratados como mais ferozes que os demais. Os Aimorés seriam mais alvos do que os outros, segundo as descrições que Dias retirava de cronistas, e seriam também mais altos. Seu estado de rudeza era tal que eram temidos e com isso, puderam se manter preservados nas matas.

Judéia brasileira

Se a etnografia tratava de uma história dos povos, ela deveria buscar encontrar a “origem” das tribos tupi. O lugar de onde teriam migrado para outras partes do litoral brasileiro, que seria na direção do norte para o sul, era, para

⁹⁰ A escolha do itinerário de viagem de Maximililam von Neuwied foi em parte influenciada por seu desejo de encontrar e estudar grupos indígenas ainda com pouco ou nenhum contato com os brancos. Seu relato de viagem inclui descrições das etnias Puris, Botocudos, Patachós, Coroados, Guaitacá e Maconis. Para um detalhamento sobre a viagem do príncipe Maximilian, ver Ângela Domingues, “O Brasil de Maximiliano de Wied-Neuwied”. In: *Revista Oceanos*, 1994.

Gonçalves Dias, o Amazonas. Ponto de dispersão dos tupis, esta seria a “Judéia” dos índios brasileiros:

Donde vieram os Tupys, eis a primeira questão, que nos cabe elucidar. Do norte, disse eu. As margens fertilíssimas do Amazonas e os paizes que ficam entre este rio e o Orinoco eram os lugares mais povoados, e os que mais vantagens offereciam a homens quase sem morada, sem artes, sem agricultura e sem vestidos. Alli encontravam abundancia de fructos, de caça e pescado; de arvores que lhes prestavam abrigo contra as estações, de madeiras para as suas armas e canôas: alli desfructavam um clima que era para elles temperado, e onde se multiplicavam á ponto de irem fornecendo as continuadas emigrações de índios, que d’alli vinham para occupar o restante do litoral. (BO: 16)

As imagens da abundância da natureza amazônica, da temperança do clima, trazem para dentro deste texto de Gonçalves Dias os velhos mitos paradisíacos adequados aos povos Tupi. Estes, em seu entender, também por aquela benignidade da terra, seriam um dia expulsos de seu paraíso. Gonçalves Dias os caracteriza como povos bélicos, em constantes guerras, mas que por uma afabilidade excessiva da natureza, teriam lutado pouco por sua sobrevivência em busca de abrigo e de alimentos, contrastando com a necessidade da providência dos europeus, diante do rigor do clima de seu continente. Assim, de certa forma, o paraíso local era também o “fardo” que aqueles índios carregariam quando da invasão dos europeus. O clima constituiria assim em fator que se apresentava sobre seu caráter, na preguiça, na imprevidência. Acaso não estariam também estas características nos atuais brasileiros?

Uma idéia de “origem” sempre carrega um sentido de mito. O Amazonas como lugar mítico se cola à busca de uma explicação “original” para o grande enigma das tribos indígenas do Brasil. Anos depois de *Brasil e Oceania*, Gonçalves Dias escreveria em carta a Antônio Henriques Leal, ao visitar o Amazonas para coletar dados etnográficos para a Comissão Científica de Exploração, sobre a sensação de ali estar: “O Amazonas! Ao pronunciar esta palavra todo o coração brasileiro estremece”.⁹¹ Nesta carta, o poeta ao exaltar o Amazonas, associa imediatamente o sentimento de mergulho em sua natureza ao “sentimento invisível de amor da pátria”. Continua Gonçalves Dias mais à frente:

⁹¹ Dias, “Correspondência”, in: _____. *Poesia e Prosa Completas*, p. 1118.

Vós que, semelhantes a mim e a muitos outros, talvez sem razão, vos entristeceis ou irritais com o jeito que as nossas cousas vão tomando, acaso porque se vos tornou menos risonho o céu da vossa imaginação, – vós que, num acesso de hipocondria, chegastes a desamar a terra de que sois filhos e a descrer dos homens de quem sois irmãos, vinde-me aqui passar um quarto de hora em noite de luar sereno, ou nessas noites de escuro, ainda mais belas e mais serenas do que as outras, em que milhões de estrelas se refletem nas águas, e no escuro transparente do céu e do rio desenham o duplicado perfil dessas florestas imóveis e gigantescas: respirai-me estes aromas, que se elevam suavemente combinados, como de um vaso de flores colhidas de fresco, e haveis de achar-vos outro, e, como nos tempos felizes da juventude, capaz ainda das ilusões floridas, da confiança ilimitada, da fê robusta, nos sucessos, nos homens, no futuro, e, sequer por alguns momentos podereis sentir, haveis de sentir orgulho de vos chamardes *brasileiro* também. (Dias, 1998:1118)

Esta associação entre o sentimento de estar na imensidão do Amazonas e o patriotismo não poderia deixar de se ligar à idéia de ser para Gonçalves Dias, o Amazonas o “berço” do Brasil, e a morada de origem também dos Tupis.

A beleza do morto

Como procuramos notar a respeito dos debates etnológicos então em curso, entre os monogenistas, a base explicativa para compreender as diferenças entre os povos europeus e os demais estava na busca da elucidação de uma trajetória, uma história que revelasse o caminhar no tempo daquelas sociedades, como ramificações de uma árvore que ora ascendiam, ora retrogradavam até a morte de seus galhos e folhas. Seguindo a mesma inclinação destes debates, os caminhos opostos da decadência ou do progresso eram destacados no programa de Pedro II como uma leitura balisadora daquelas diferenças, para o estudo da condição particular dos povos americanos e da Oceania.

A resposta de Gonçalves Dias, que adotava como “melhor saída” assumir os índios do Brasil como povos decadentes, também se baseava nos “etnólogos” que destacava uma ou outra posição. Entre a tese de Prichard que objetava a idéia de decadência para os povos ditos selvagens, aproximando-se assim das teorias evolucionistas, e a de Martius, o poeta brasileiro ficava melhor com o último. Uma das referências para dissertar sobre o assunto era a conferência do botânico alemão, “O passado e o futuro do homem americano”, de 1838, destacando dela a marcha inexorável dos povos indígenas à decadência e extinção. Nos argumentos

de Martius esta extinção era verificada a partir dos dados estudados sobre a natureza, e não como pura ação dos homens.

O poeta, entretanto, retomaria os argumentos desenvolvidos por Martius de uma forma bastante particular, relativizando, até certo ponto, a própria resposta a que era forçado a dar, diante da questão que se impunha sobre a evidência de um estado de decadência dos indígenas. Talvez sem o querer explorar, Gonçalves Dias acabava por expor um questionamento sobre a pergunta do imperador, que dizia respeito aos próprios critérios de se avaliar a decadência ou progresso, a partir do parâmetro auto-referente da civilização:

A civilização porém não é uma e idêntica; varia segundo os lugares, segundo os tempos, segundo os povos, e depende principalmente da religião. Genericamente chamamos civilizado o povo, que com hábitos sociaes tem religião, governo e industria; em particular porém e para o assumpto de que nos occupamos, pergunta-se se no estado em que foram encontrados podiam receber luz e fé do Evangelho. Differe a resposta segundo considerarmos a civilização de um ou de outro modo; porque, se a consideramos genericamente, o povo que já tem feito algum caminho está por isso mesmo habilitado para ella, quaesquer que sejam as circumstancias posteriores que entorpeçam o seu completo desenvolvimento; porém, se a consideramos em particular, se tratamos da civilização desenvolvida pelo christianismo, poderá mais facilmente admitti-la um povo que esteja n'um estado de rudeza primitiva, do que aquelle que tiver uma religião differente e talvez antipathica. N'este sentido, os americanos, dotados de capacidade intellectual apenas inferior à da raça branca, sem privilégios de casta, sem religião, cuja destruição compromettesse interesses humanos, sem aristocracia, nem theocracia, mais facilmente se poderam ter convertido à fé do que os chins e os turcos, povos que todavia consideramos como civilizados. (BO: 258)

Desta forma, os índios brasileiros, por estarem em um estado mais decadente do que chineses, turcos e malásios, eram mais suscetíveis de serem cristianizados, e portanto, civilizados. Não obstante seus argumentos recaíssem na utilização de antigas imagens sobre os índios, em que, se extrapolando este caráter da “ausência”, se diria que estes não teriam nem fé, nem lei, nem rei, Gonçalves Dias não deixaria de procurar uma resposta original, que positivasse de algum modo os próprios julgamentos que a etnologia formava sobre os indígenas, os quais afinal tomava como um veredicto. E esta positivação se dava por uma argumentação que retomava uma tradição filantrópica devolvida por uma releitura cristianizada e mais conservadora, numa forma de reflexão de que pareciam também estar embebidos os diversos debates de sua época, dos quais

seria uma expressão e uma referência o *Espírito do Cristianismo* de Chateaubriand.

Gonçalves Dias, ao fim, dizendo que não queria contra-argumentar “com tão altos engenhos”, como o de Martius, Prichard e Chateaubriand, terminava por se mostrar mais a favor da visão de Martius, dizendo que os índios brasileiros “caminhavam precipites para a sua completa decadência”, ainda que acreditasse que ela era mais fruto da própria colonização do que de sua natural condição, como cria o botânico.⁹² Este estado de decadência era possível de ser evidenciado por diversos aspectos, como em seus costumes, no seu “espírito militar” que enfraquecia, e pela própria língua, uma vez que a língua tupi,

tinha uma gramática que pelo bom ordenado de cada uma de suas partes mereceu de ser comparada à grega e à latina: demonstra mais hábito de reflexão do que o que encontramos no povo que a falava; abunda, como bem nota Martius em expressões que indicam certa familiaridade com as considerações metafísicas e concepções abstratas, a ponto de bastar para exprimir e explicar as verdades e os mistérios da mais espiritual de todas as religiões do cristianismo; e reina em toda ela tal ordem, tal método, que alguém disse já que os tupis não estavam em estado de a ter formado. Se não o estavam, e já o tinham feito, a consequência é que depois disso haviam decaído. (BO: 265)

Vê-se, porém que na idealização que Gonçalves Dias faz da língua tupi, que a retomava por uma origem nobre, próxima, portanto, de um passado clássico, forneceria ela mesma uma legitimação necessária para a poesia local. E esta seria a perspectiva que se encontraria disseminada pela geração romântica, como por exemplo, se verificava no “Discurso sobre a História da Literatura no Brasil”, de Gonçalves de Magalhães, ou mesmo entre autores mais críticos como Varnhagen, como vimos em sua primeira justificativa sobre a necessidade de estudo das línguas indígenas. Através dessa imagem, que transporta a língua geral para a condição de língua primitiva, Gonçalves Dias estava empregando as sentenças de Ferdinand Denis, deixadas havia mais de vinte anos. Esta compreensão enobrecedora do tupi teria como modelo a “língua geral”,⁹³ que

⁹² O fato de a colonização precipitar a decadência estaria evidenciado ainda pela dispersão das tribos Tupi para o interior, o que levariam a viver cada vez mais como as tribos “Tapuia”, com construções mais toscas que dariam lugar às antigas tabas. BO, p. 265.

⁹³ Segundo Luciana Villas-Boas Castello-Branco, mesmo reconhecendo que a língua geral era artificial, von Martius a tomara como modelo de língua indígena. Tal fato pode ser explicado entre outros elementos, pela valorização da unidade lingüística representada pelo tupi jesuítico, em oposição à “corrupção”, “dispersão” e desagregação – fatores associados à falta de fixidez

embora artificial, havia sido dicionarizada, servindo ela como um modelo para os românticos.

A busca de não romper de todo com uma possível idéia de tradição para a poesia nacional teria seu correspondente para a História do Brasil com a visão dos índios como uma nação de guerreiros, e esta visão é comum à geração do autor, a ponto de ser parte dos programas do IHGB a busca de se solucionar, através da etnografia, o passado “misterioso” do Brasil, a que se referia Martius (1905).

Seria mesmo a língua, para Gonçalves Dias, a base que definiria não só os caracteres intelectuais dos índios brasileiros, como também o caráter do povo:

com preferência a qualquer outra cousa, é a linguagem de qualquer povo o que nos dá melhor o quilate da rudeza que se acha, ou do progresso que tenha feito (*BO*, parte 2: 186).

Se a decadência dos povos indígenas era já evidente, sua reabilitação, tal como reivindicava já no seu escrito “História Pátria” estava, nesse sentido, na diferenciação que o tupi teria deixado na língua portuguesa do Brasil. A reflexão sobre a língua se tornava assim, o próprio elemento e caminho para pensar a nacionalidade. Em seu entender, a distinção nacional entre Portugal e Brasil já era um dado observado na própria língua, através de uma *fala* distinta, com termos indígenas e africanos incluídos, como explicita em carta a Antônio Henriques Leal. A conjunção de um certo classicismo com os termos de uma inovação seriam característicos na forma como Gonçalves Dias pensaria o problema nacional pela língua, como sabemos, sobretudo porque ele se ater à valorização do tupi, afastando os elementos de origem africana.

De outra parte, acreditava que a utilização poética de palavras indígenas pelos literatos era legitimada porque a seu ver ela já era empregada na fala. Caberia a eles introduzi-las na língua escrita:

Quanto à escolha de palavras indígenas e à sua introdução no nosso idioma ter-me-ia lembrado ‘arredondar’ algumas delas – das mais ásperas ou das menos sonoras, se eu não soubesse que isso há de ser elaboração lenta do povo e obra do tempo. (Dias, 1998:1132)

territorial: “A língua geral está sempre associada a fixação territorial, índios mansos, semi-selvagens, ou cristianizados”. (Castello-Branco, 1995: 66)

Desta maneira, no momento em que se reforçava a leitura etnológica da decadência dos “selvagens”, contemplando-se a “beleza do morto”, como na expressão de Certeau (1995), e embora não escapando a tal leitura, Gonçalves Dias procuraria viabilizar uma positivação dada aos índios através da atualização presente na língua brasileira. O que possibilitava um certo encontro íntimo com o índio através de uma identificação poética⁹⁴, tomando-o mais como um “sentimento” que pudesse ser internalizado, do que por seu um aspecto distintivo e, portanto, exótico. Este encontro, no entanto, não se dava sem que ele deixasse de ser alentado por um conhecimento, que era verso e reverso da civilização. O estudo etnográfico ficaria ali justificado.

2.7

Um lugar para o índio na História do Brasil

As percepções sobre o índio, se plurais na experiência colonial, e tornadas abstratas e distantes para a boa sociedade do Império, eram agora transportadas para a História do Brasil sob o signo de uma singularidade que traria uma compreensão genérica, imposta através de uma fala específica e que se queria científica – a “etnografia” – que fixava para os futuros cidadãos do Império, como nas páginas das Lições de História do Brasil de Joaquim Manoel de Macedo, uma forma de seleção e de organização das antigas formas de se ver e discursar sobre os “gentios”. O manual de história para as escolas primárias e o manual para o ensino da história do Brasil no colégio Pedro II estabeleciam não apenas qual deveria ser o lugar ocupado pelos índios na História pátria, como também afirmavam qual deveria ser a identidade dos leitores das Lições, como analisa Selma Rinaldi de Mattos, criando ali mesmo as formas de se dizer e de se conhecer o “outro”, numa demarcação de novas fronteiras. Nas Lições, ainda segundo a autora, o “Gentio do Brasil em geral” era apresentado em primeiro lugar, baseado na descrição dos caracteres físicos de Spix e Martius. Na versão destinada ao colégio Pedro II, a apresentação dos caracteres físicos dava-se como se segue:

⁹⁴ V. p. ex., O canto do índio, Primeiros Cantos, in: Gonçalves Dias, Poesia e Prosa Completas.

(...) Sua estatura é pequena, não tendo o homem mais que 4 a 5 pés (alemães) e a mulher não excedendo a 4 pés de altura. A compleição é forte e robusta; tem o crânio e os ossos da face largo e angular; as orelhas pequenas; os olhos também pequenos, pretos e tomando uma direção oblíqua, com o ângulo externo voltado para o nariz; as sobrancelhas delgadas e arqueando-se fortemente; o nariz pequeno ligeiramente comprido na parte superior e achatado na inferior; as ventas grandes; os dentes brancos; os lábios espessos, o pescoço curto e grosso; o peito largo; as barrigas das pernas finas e os braços redondos e musculosos; os pés estreitos na parte posterior, e largos na anterior, a pele fina, macia, luzente, e de uma cor de cobre carregado; os cabelos longos e espessos. O homem apresenta pouca barba, bem que não sejam raras as exceções de regra. (apud Mattos, 2000:101-2).

Não fosse um pequeno detalhe que traía aquela generalidade que se pretendia dar na descrição física – a necessidade de especificar que a medida da estatura do gentio fora retirada por um pé alemão – de resto, estaria tudo conforme as exigências de objetividade da descrição dos naturalistas, e acrescente-se, da própria objetividade histórica. Nas Lições de História do Brasil, não se vê ainda, um trato distintivo ou original dado pelo autor do que deveria ser a apresentação física e moral dos povos da América encontrados pelos portugueses. As caracterizações do índio seguiriam um plano semelhante à da História Geral do Brasil de Varnhagen e mesmo – detalhe que se torna para nós importante – seguiria sua ordem de exposição dentro da história. Com efeito, Macedo expunha, da mesma forma que Varnhagen, o capítulo relativo aos índios após a introdução de outros capítulos, incluindo o capítulo sobre o Descobrimento do Brasil. Na História Geral do Brasil, em sua primeira edição de 1854, os índios eram tratados na seção VIII: “Dos índios do Brasil em geral”.⁹⁵ Esta exposição, como se sabe, foi contestada por Marie-Armand d’Avezac-Macaya, eminente autoridade da Sociedade de Geografia de Paris. Esta polêmica acabaria por alterar da História Geral do Brasil a ordem dos capítulos, na segunda edição de 1877.⁹⁶

⁹⁵ A esta seção, antecediam-lhe: I – Introdução. Origem do descobrimento da America Central; II – Descobrimento do Brazil e exploração de sua costa; III – Atende-se mais ao Brazil, pensamento em colonisa-lo; IV – Resultados da expedição de Martim Afonso; V – Sucessos imediatos da expedição de Martim Afonso; VI – Direitos dos donatários e colonos de Portugal nesta época; VII – Descrição do Brazil, com sua extensão atual. Varnhagen, Francisco Adolfo, *História Geral do Brasil*, Rio de Janeiro: E. &H. Laemmert, 1854.

⁹⁶ Apesar de ter mudado a ordem dos capítulos, Varnhagen procurou ainda argumentar, salientando que achava ser a sua exposição da História Geral o caminho mais correto de inserir a história do Brasil na história da humanidade. (Cf. Cesar, 2003: 183).

A questão a que d'Avezac chamava a atenção em sua crítica a Varnhagen incidiria não somente sobre um problema de ordenação, mas sobre “como se deveria escrever a história do Brasil”, lembrando a dissertação de von Martius. Para esclarecermos esta questão, nos aproveitamos da discussão feita recentemente por Temístocles Cesar (2003), na qual o autor reavalia os pontos debatidos sobre o projeto de uma escrita da história da memória de von Martius, “Como se deve escrever a história do Brasil”, e a sua recepção pelo Instituto Histórico (2004). Neste artigo, o autor discute a busca de uma metodologia histórica regida por algumas concepções históricas e políticas presentes no Instituto que, se foi levada a diante por Varnhagen – incluindo-se aí também suas contradições e fracassos –, teria tido como uma primeira orientação a memória de von Martius. No que nos concerne por ora, trata o artigo em determinado momento, da presença dos índios dentro da História do Brasil na memória de Martius. A formação histórica do Brasil retirada da memória de Martius, vista a partir da contribuição das raças índia, etiópica e portuguesa, e cujo sentido filosófico se expressava na metáfora do grande rio – a contribuição portuguesa – que absorvia os afluentes menores – os índios e os negros –, não seria somente uma novidade dentro do Instituto, como também, nos termos propostos, representavam dificuldades que se relacionavam com a própria constituição do campo historiográfico no Brasil.

A proposta da escrita de uma história filosófica do naturalista bávaro implicaria igualmente, como observa Cesar, em uma ordenação. E nesta ordenação, se apresentava primeiramente o “afluente” indígena, pois sua presença no território era anterior à vinda dos portugueses. Cesar apresenta o argumento de que tal ordenação não seria um consenso, como o demonstravam as obras anteriormente existentes sobre o Brasil, desde Frei Vicente do Salvador e Rocha Pita a Southey, além da própria História Geral do Brasil de Varnhagen, e que, também por este aspecto, o texto de Martius marcava “uma nova etapa na operação historiográfica do IHGB, mais orientada, mais científica” (Ibidem: 183). Mas, se de fato a memória de von Martius, no que diz respeito “raça indígena” como temática ordenada dentro de uma narrativa histórica representava uma novidade em termos metodológicos e científicos, em que sentido poderíamos compreender esta novidade?

Como observamos no primeiro capítulo, a questão do lugar do índio na escrita de uma História do Brasil pode ser pensada como estando presente desde a fundação do Instituto. Como apontava a “Dissertação sobre as épocas da História do Brasil”, de Raimundo José da Cunha Matos, o debate das épocas para a história do Brasil havia sido introduzido por Januário da Cunha Barbosa, e era desenvolvido na sua memória. Desde aquele primeiro “consenso” dentro do Instituto, parecia estar demarcado um sentido para o interesse sobre os estudos etnográficos e as publicações da Revista de diversos documentos “antigos e modernos” que tratavam dos índios do Brasil, ligado à primeira época da História do Brasil, como outros autores já o notaram.⁹⁷

Mesmo o manual de História do Brasil adotado nas escolas, a partir da década de 1830, composto por Niemeyer Bellegarde a partir da tradução do livro de Ferdinand Denis, o *Resumo da História do Brasil*, estabeleceria como primeira época o Brasil antes da conquista. Na introdução o autor assim assinala:

Parece-nos conveniente começar por um bosquejo, sobre os principais povos Indígenas, que existião pelo tempo da conquista, e que pode servir de Introdução á historia desta mesma conquista.⁹⁸

Porém, para que se note os termos em que Martius propõe os estudos sobre os índios, além da própria memória, deveríamos recuperar o que dizia anos depois em carta ao secretário do Instituto Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, em 1861. Nesta carta, é possível reter seus argumentos que indicavam uma posição sobre como deveriam ser seguidos os estudos sobre os índios americanos. Ali, confessava ao secretário que se suas primeiras impressões sobre os indígenas americanos anteriormente à sua viagem se deviam à influência de Humboldt, que veria uma “conformidade tanto somática como psíquica” daqueles, estas teriam dado lugar à constatação de que os americanos seriam uma “população já profundamente misturada”, mas que ao mesmo tempo, pertenciam ao gênero humano “no senso de Blumenbach”. A citação seguinte,

⁹⁷ Já salientamos também que Manoel Salgado Guimarães (1989) notara esta questão em seu artigo. Outros autores associam o interesse mais especificamente ao indianismo literário, ou a influência direta do imperador Pedro II. Acreditamos que tais explicações esvaziam o sentido de um projeto de escrita da história enfrentada pela geração de fundadores do Instituto e da geração seguinte.

⁹⁸ Niemeyer Bellegarde, H. L. *Resumo da Historia do Brasil (obra adoptada pelo governo para uso das escolas)*. Rio de Janeiro: Typ. Ogier, 1834, 2ª. ed., p. 10.

mesmo no truncado português de Martius, não deixa de revelar sua forma de ver o conhecimento sobre os antigos americanos, cujo papel primordial, não era dado aos historiadores, mas aos estudiosos da natureza:

Não entrego mais argumentos; mas quero somente comemorar a singular distribuição de muitos vegetais úteis ou quase adesivos ao homem, sobre as várias partes do mundo. Basta aqui dizer, como diversos fenômenos nas outras partes do mundo parecem provar que o gênero humano tem padecido imensas revoluções, grandíssimo reviramento. Não será conveniente de mensurar os diversos graus de cultura intelectual, religiosa e política, que oferecem as nações bárbaras e faltando de história com a mensura aplicável aos povos civilizados. Aqueles homens bárbaros giravam pelo mundo num círculo vicioso (i. e. sem fim e sem resultado) há muitíssimos séculos. A formação ou conglobação em povos e a evolução de linguagens se obrava por nações e meios totalmente diversos daquelas que se pode observar em povos, que tem história e escritura. Seguiam somente impulsos materiais e naturais. A população bárbara da America repete para os nossos olhos há 4 séculos o mesmo espetáculo. Neste vastíssimo campo de Etnologia, quase primitiva não é o historiador, he somente o físico, o naturalista, o lingüista que pode seguir os obscuros trilhos em busca da verdade⁹⁹.

Ressaltava Martius em sua carta ao secretário do Instituto um aspecto que Paul Broca (1869) havia frisado em seu discurso para a *Société d'Anthropologie*: a importância do desenvolvimento de outros campos científicos, como a geologia, da paleontologia, e o estudo das vegetações antigas, bem como o da lingüística, que concorriam para retirar do campo das especulações a investigação etnológica. As palavras de Martius não deixavam de lembrar o percurso corrido pelos diversos ramos de estudos que viriam a fundar, a partir de novos objetivos e recortes, o que seria visto retrospectivamente como parte da história da disciplina antropológica. Nestas afirmações, Martius seguia coerente com o método que via como o mais adequado para o estudo da história das populações indígenas: o recurso aos estudos sobre a natureza, da botânica à geologia, em conjunção com o “universo dos costumes e hábitos”, do estudo da língua, do estado de direito, dos usos médicos (v. Guimarães, 2000).

Havíamos, entretanto, visto que um dos fundadores do Instituto, o marechal Cunha Matos, tinha afirmado que eram necessários, para esclarecer os dados sobre o passado remoto brasileiro, os conhecimentos que pudessem trazer os lingüistas sobre as “nações” e “tribos” indígenas, bem como o dos naturalistas

⁹⁹ Carta de Martius ao cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, 08/11/1861.

para o estudo dos “monumentos” do passado brasileiro (Cunha Matos, 1863). Varnhagen, de sua parte, notaria em 1849, como Martius, a necessidade de uma diferenciação entre o campo da etnografia e o da história; a primeira relativa às “lendas” e aos “mitos”, e que a diferenciava do rigor histórico.

O “lugar” do índio na História do Brasil ia assim se configurando; ao mesmo tempo como uma imposição do desenvolvimento incontável dos campos de estudos, e como uma exigência de um aprendizado sobre a paisagem. A imposição de uma ordem que colocava o índio na primeira parte da História do Brasil refletia pois a própria divisão, que parecia ser cada vez mais consciente, que separava também em campos de estudo, o campo da história e o da etnografia.¹⁰⁰ Quanto mais se distanciava do ponto de vista metodológico a tomada dos escritos dos cronistas coloniais a escrita da história, retomando estas a partir de um método moderno, e quanto mais se dava conta de que o estudo sobre os índios deveria ser realizado não pela história, mas pelo especialista da história da natureza, o lugar do índio na História do Brasil se definia por uma ordem, que o colocava no seu começo. Desta forma, o processo de ordenação não deixava de ser referente também a uma distinção dos campos de saber no Brasil, que aos poucos separava mais nitidamente a história da etnografia. Mas a ligação entre ambas também estava selada desde então.

Como que de maneira “natural”, indiscutível, a natureza do Brasil era a entrada para a sua história e de modo inverso, o término da narrativa sobre os índios, indicava o começo da história da colonização e da civilização brasileira. *Brasil e Oceania* mais uma vez serve como paradigma: o seu último capítulo sobre os índios do Brasil, o capítulo XIII, é o que trata do Descobrimento do Brasil, do comércio dos franceses, dos primeiros povoamentos dos portugueses.

Curiosamente este “lugar” do índio, argumentado pelo século XIX, na História do Brasil, assim seria preservado por longo tempo, adentrando na nossa própria forma de ver a relação da natureza com esta história particular. Com questões e abordagens distintas, encontraríamos este “lugar” primevo do índio como uma quase-história dentro de uma maior. Uma dessas “histórias” da natureza está nos Capítulos de História Colonial, de Capistrano de Abreu. Vale

¹⁰⁰ O que não supõe, entretanto, uma independência epistemológica da etnografia e etnologia com o campo da história. Como se sabe, o modelo “diacrônico” era a principal característica da etnologia legada no século XIX. V. entre outros, Goldman, M. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

lembrar o que sobre os capítulos iniciais de Capítulos, escreveu Denise Bottmann:

Por ora, até o final do segundo Capítulo, ainda não se trata da história brasileira. Até o terceiro Capítulo que é quando chegam Os descobridores, temos de um lado uma naturalidade que se furta ao histórico e, de outro, uma historicidade ainda exógena que, ao longo de décadas, prepara europeamente sua arribação ao futuro Brasil. (Bottman, 1990: 7)