

OS ATALHOS DA MAGIA: REFLEXÕES SOBRE O RELATO DOS NATURALISTAS VIAJANTES NA ETNOGRAFIA INDÍGENA

João Pacheco de Oliveira Filho*

RESUMO – O objetivo do trabalho é discutir a utilização do relato de naturalistas viajantes como fonte de dados sobre os grupos indígenas da Amazônia. O texto chama a atenção para os modelos implícitos de etnografia, indicando a existência de padrões etnográficos que são característicos de certos autores, correntes e épocas. Mostra, por fim, como tais padrões estão articulados com problemáticas científico-culturais, pelos quais são pensadas questões como a natureza e o destino dos povos indígenas.

ABSTRACT – This paper discusses the use of early travelling naturalists' reports as sources of data on Indian groups of the Amazon Basin. The text calls attention to the implicit models of ethnography which reveal the existence of ethnographic standards of particular authors, schools, and epochs. It is shown how these standards are related to scientific-cultural paradigms which, in turn, influence thinking on such questions as the nature and destiny of indigenous peoples.

INTRODUÇÃO

Ao analisar uma sociedade tribal, cujo passado lhe parece ser permanente e integralmente reinterpretado (e portanto plenamente contemporâneo ao dado diretamente observado), o antropólogo dificilmente se apóia apenas no material que coletou durante o convívio direto com tal grupo humano. Muitas das informações essenciais de que ele se utiliza constituem lembranças nebulosas ou

* Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro

indicações contraditórias na memória de alguns anciões, ou mesmo têm a sua presença expressamente varrida da consciência atual dos membros da comunidade. Muitas vezes contrariando explicitamente afirmativas cristãs e ocidentalizadas dos nativos atuais, o antropólogo situa, em posição privilegiada de sua interpretação daquela sociedade, símbolos, obrigações e interesses que remetem a instituições puramente do passado. Seria possível ao antropólogo tratar de certas sociedades sem referir-se a instituições como o canibalismo, o infanticídio, a genofagia, a poligamia, o casamento intergeracional, a compra da noiva, a compensação material pelo sangue derramado? Decerto que sim, mas não há dúvida igualmente de que, por levar em consideração tais fatos, a análise de vários autores se tornou muito mais compreensiva e abrangente.

O objetivo desse pequeno texto é refletir justamente sobre uma das fontes básicas desse passe de mágica que permite ao antropólogo dispor de dados que não foram recolhidos em seu trabalho de campo. Estou me referindo ao conjunto de dados fornecidos pelos relatos de viajantes, patrimônio do qual raras vezes o antropólogo cuidadoso declinou e, apesar das extremadas juras de devoção pela análise sincrônica, nunca deixou de constituir uma espécie de substrato onde se assentavam muitas de suas hipóteses, dúvidas e certezas. Enquanto se dedica à literatura de viagens uma atenção muito secundária, atribuindo-lhe importância somente como mero fornecedor de “pistas” e sugestões para a pesquisa empírica contemporânea, é possível mantê-la como um conjunto desorganizado e assistemático, do qual cada pesquisador faz o uso que melhor lhe aprouver. Mas se efetivamente o papel desempenhado por tal tipo de material é bem diverso e se alguns de seus fragmentos entram em posição privilegiada em certas interpretações científicas, é necessário, então, desenvolver para isso um conjunto específico de procedimentos que garantam certo grau de cientificidade e de vigilância epistemológica na utilização de tais fragmentos.

O CONTEÚDO ETNOGRÁFICO DOS RELATOS DE VIAGENS

A primeira dificuldade que se apresenta a esta linha de reflexão é a enorme heterogeneidade dos dados etnográficos fornecidos pelos relatos de viajantes. Um autor descreve alguns aspectos de um ritual de iniciação a que assistiu, outro indica tatuagens usadas por aquele grupo, um terceiro menciona cuidadosamente as técnicas de preparo de um veneno ou as armas utilizadas nas caçadas e nas guerras. É possível ao antropólogo lançar mão da massa desses relatos para superar as deficiências descritivas de cada um deles? Ou, mais concretamente, faz algum sentido falar de uma “sociedade Cambeva” (tribo extinta) como totalidade que apresenta certa coerência sociológica, a partir da acoplagem de fragmentos etnográficos procedentes de autores diversos, de épocas distintas e muitas vezes de comunidades diferentes dentro da mesma tribo?

O mérito de Florestan Fernandes é de ter procurado responder de forma positiva e com plena conseqüência a uma questão básica: os cronistas do Brasil Colonial podem ser vistos como únicos fornecedores de dados para uma análise científica de certos aspectos da organização social dos índios Tupinambá? Apoiando-se em 35 fontes primárias, Fernandes consegue reunir informações por ele reputadas como “cientificamente aproveitáveis”, sobre 92 itens relativos à “sociedade Tupinambá”. Por seu próprio vulto e fôlego, o empreendimento de Fernandes desemboca em um amplo painel etnográfico que só pode ser mantido por uma postura visceralmente abstrata e generalizante. Como é possível sobrepor informações que provêm de grupos indígenas localizados em um módulo temporal de 150 anos (em pleno período histórico de ocupação do litoral e sujeição das tribos de língua Tupi), cujos territórios apresentam tamanha diversidade ecológica e distanciamento espacial quanto às florestas litorâneas do Rio de Janeiro ou do nordeste e a imensa floresta equatorial das ilhas e margens do rio Amazonas? O resultado dessa análise é, portanto, uma colcha de retalhos abstraídos do “aqui e do agora”, a construção de um formidável monstro mecânico que só pode empolgar a uma antropologia funcionalista e anti-histórica.

Se hoje, com novos marcos teóricos, a finalidade de sua pesquisa parece superada, os procedimentos de que se serve Fernandes para efetuar tal reconstrução merecem ser detidamente analisados. Dos trabalhos antropológicos em que se utilizam textos de cronistas ou viajantes, tais reflexões constituem, a meu ver, o empreendimento mais metódico e fundamentado de que se dispõe; portanto, ponto de partida obrigatório para toda reflexão posterior sobre esse tema. O autor observa que o universo de dados fornecidos pelas fontes deve ser “peneirado” por meio de dois tipos de crivos, um exame crítico de conteúdo etnográfico (“crítica etnológica”), e uma minuciosa apreciação das fontes (“crítica histórica”).

Admitir o primeiro critério como fator de filtragem para os dados que vão ser tomados em consideração parece-me um procedimento bastante perigoso, que termina por anular toda a validade do experimento. De que adianta recorrer a extensas pesquisas bibliográficas e elaborar, meticulosamente, quadros etnográficos, se ali apenas figuram as informações consideradas consistentes do ponto de vista sociológico (Fernandes, 1975: 211), isto é, que se ajustam, perfeitamente, às teorias vigentes e aos modelos de análise social então reconhecidos? Não é justamente a validade de tais teorias e modelos que caberia demonstrar? Em função desse aspecto a pesquisa bibliográfica termina inteiramente desprovida de dinâmica e de valor próprio, não trazendo senão exemplificações empíricas às construções sociológicas já estabelecidas.

Já a “crítica histórica” – que Fernandes indica, mas não considera como tarefa do etnólogo realizar – apresenta perspectivas bem melhores. A meu ver, a tarefa que aí se impõe é de dupla ordem: de início depurar a crítica histórica de certa

filosofia da ciência que concebe o conhecimento como mero reflexo e expressão do real e, de outro lado, procurar estabelecer critérios novos para a apreciação do valor etnográfico de cada fonte, buscando ajustar tais critérios ao tipo de material utilizado.

Quais as técnicas utilizadas pelo autor para proceder a uma colagem não-arbitrária de fragmentos dos relatos dos diferentes cronistas? Em primeiro lugar, ele se apóia no critério de autoridade, tal como utilizado pelos historiadores: se uma fonte A é, com relação a "x" situações, mais verídica que a fonte B, então em questões controvertidas a fonte A merece mais crédito do que a fonte B (Fernandes, 1975: 210). Em segundo lugar, ele menciona, para rechaçar, o critério histórico convencional de buscar estabelecer a independência das fontes. Em sua opinião, mesmo o fato de que fontes estejam conectadas entre si não deixa de fazer com que as observações efetuadas pela última delas não venham a representar "uma nova prova documental", uma vez que "Tais informantes estavam em ótimas condições para verificarem a veracidade ou a inexatidão das informações estabelecidas anteriormente, pois possuíam, via de regra, conhecimento direto e íntimo das coisas em questão..." (Fernandes, 1975: 210). Em terceiro lugar ele elabora, de maneira pragmática, um critério não utilizado na crítica histórica: o de que entre duas descrições de uma mesma área de cultura, deve ser privilegiada a descrição mais "rica", isto é, a que apresenta um maior número de informações e que, portanto, é percebida como mais cuidadosa e refinada (Fernandes, 1975).

A significação dessas três técnicas de colagem não pode ser plenamente entendida senão dentro de um quadro fornecido por uma filosofia da ciência de cunho neopositivista, na qual está inteiramente baseado o autor. O conhecimento consiste, fundamentalmente, no *registro* de acontecimentos sucedidos no mundo real, a preocupação de toda a análise da linguagem e do processo de conhecimento é com que esse *registro se faça de forma correta* (isto é, sem a ingerência da emoção e da metafísica – vide Carnap, 1965: 85), consistindo a verdade na *mútua concordância de diferentes registros* (Schlik, 1965: 219). O relato dos cronistas não é visto por Fernandes como um discurso, mas tão somente como registro de realidades etnográficas bem determinadas; como nem sempre os relatos concordam entre si, Fernandes busca definir um grau diferencial de confiabilidade a cada observador, capacitando-se, desse modo, a selecionar entre diferentes registros.

Sem dúvida a existência dessas três técnicas evita que a colagem de fragmentos se faça de forma arbitrária e de acordo com os interesses ou intenções do pesquisador. O que garante, no entanto, que o autor que realize maior número de observações verdadeiras (isto é, que coincidem com as de outros), deverá necessariamente ser preferido a outro que tenha um número menor de observações verdadeiras? Qual a base para se admitir que, dados dois relatos, um mais

extenso, outro mais reduzido, se deva necessariamente preferir o primeiro como um registro mais acurado? E, por fim, qual o fundamento de que se dispõe para julgar que, ao incorporar em seu relato uma descrição feita por outrem, um autor está realizando, efetivamente, um novo registro de uma realidade positiva, e não anexando a descrição de outros, justamente por não ter visto tal realidade ou não tê-la registrado com igual acuidade? Todas essas suposições só se podem manter enquanto o conhecimento for visto como um processo “mecânico” e “neutro” sobre o qual se podem construir leis probabilísticas independentes do conteúdo específico do sujeito e do objeto do conhecimento e do relacionamento estabelecido entre eles.

O RELATO DOS VIAJANTES COMO DISCURSO

É bem diversa a perspectiva seguida neste trabalho. Ao invés de procurar discriminar o grau de veracidade de diferentes autores e de diferentes fragmentos de discursos, procurei conceber o relato de cada viajante como o resultado de um relacionamento entre diferentes instâncias: a) o ver; b) o perceber; c) o interpretar; d) o expressar; e) as finalidades práticas. Os acontecimentos reais, enquanto passíveis de um primário registro mecânico e psicológico, constituem o objeto dessa primeira instância. Tais impressões nunca são apreendidas pelo sujeito de forma isolada ou aleatória, subordinando-se, necessariamente, a certos esquemas intelectuais e a certas regras para “construção” e “organização elementar” dos fatos observados. Claramente essas regras e esquemas intelectuais (presentes no item b) têm seu conteúdo definido a partir de coordenadas precisas em termos históricos e culturais. A terceira instância é constituída por conceitos e noções que pretendem dar conta da significação dos dados observados em função de um conjunto historicamente determinado de teorias e ideologias. Para que as impressões estruturadas em função de b) e c) possam converter-se em um discurso exteriorizado, apreensível e destinado a outrem, é necessário que sua expressão se materialize em alguma das modalidades do discurso historicamente elaboradas e disponíveis (item d). Por fim, a última instância se refere às finalidades práticas, que interferem e influenciam no desempenho de outras funções.

Em um exercício anterior havia-me ocupado em pensar, primordialmente, sobre as duas últimas instâncias. Tomando como objeto de investigação o conjunto de viajantes que percorreram a região do Alto Solimões desde 1744 (expedição pioneira de La Condamine) até 1873 (segunda viagem de Orton) foi possível indicar que de modo algum a obra desses autores constitui um todo homogêneo. A literatura de viagens, ali representada pelo conjunto de obras de tais autores, não pode ser lida pelo antropólogo de hoje como tratando de uma fonte unitária de dados etnográficos.

A organização social das viagens representa um objeto altamente diferenciado, contrastando muito entre si os esquemas utilizados para financiamento de cada expedição, o conjunto de papéis em que se articulam os seus componentes, as instituições que selecionam os viajantes, os critérios que presidem essa escolha, as formas de retribuição específicas a serem acionadas (honorárias, cargos, promoção funcional, pensão estatal, posição no mercado de bens simbólicos constituídos pelas coleções de história natural e pela edição de livros de viagem). Face a tal diversidade impôs-se distinguir alguns tipos básicos de produção intelectual: as grandes comissões científicas, usualmente financiadas pelo Estado, associadas a alguma instituição máxima da cultura legítima, e reunindo equipes de sábios e diferentes especialistas; as expedições privadas de certos naturalistas, conduzindo a uma longa residência nas áreas descritas, e viabilizadas economicamente através de uma articulação com o mercado de coleções de história natural; as explorações de cunho geográfico e econômico, subsidiadas por organismos oficiais ou privados interessados na colonização daquelas áreas; uma categoria mais heterogênea de viagens literárias, apoiadas nos recursos individuais dos que as realizaram, projetadas como breves visitas às regiões mencionadas, proporcionando descrições genéricas e pouco desenvolvidas das realidades observadas.

Minha finalidade, no presente trabalho, é refletir mais particularmente sobre duas outras instâncias verificadas no discurso dos viajantes, detendo-me não mais no estudo das “propriedades de posição” (Bourdieu, 1967: 160) de cada autor e cada obra, instrumento indispensável para detectar as diferentes modalidades de produção intelectual imbricadas no rótulo ambíguo de “literatura de viagem”. Agora a preocupação central é com a consideração interna de cada texto, na tentativa de apreender as diferentes ideologias que desenvolvem com relação ao índio amazônico e seu destino (item c), bem como explicitar os esquemas intelectuais aí implícitos e que levam à montagem de determinados padrões de atividade etnográfica. A abordagem das instâncias da interpretação e da percepção será realizada respectivamente nos capítulos II e III.

Dentro da perspectiva aqui adotada, os dados etnográficos fornecidos por um viajante devem, necessariamente, ser lidos como o resultado complexo da ação de diferentes instâncias, cada uma dotada de mecanismos próprios de determinação, considerando paralelamente a ação dessas instâncias umas sobre as outras. Assim, o fato de que diferentes autores descrevam de formas contrastantes um mesmo fenômeno não significa que a tarefa do antropólogo interessado na reconstrução histórica seja decidir qual fonte realiza registros mais fidedignos. Tampouco haveria sentido em estabelecer que fosse conferida a uma descrição mais extensa de um dado fenômeno um grau maior de veracidade do que a descrições mais sucintas. O que um autor decide incluir em sua descrição não pode ser explicado pela existência de condições adequadas ao correto

registro de impressões (instância do ver), mas sim pelo tipo de esquemas intelectuais e pelas regras de construção dos objetos (instância do perceber) que caracterizam a observação realizada por aquele autor, pela problemática que norteia, e pelo espaço ideológico em que se desenvolvem as reflexões e as observações do autor (instância do interpretar), pelo conjunto de normas sociais e de diferentes pressões e incentivos que dirigem e viabilizam a produção concreta de certas modalidades de discurso (a instância do expressar e as finalidades práticas do discurso).

Que haja concordância entre certo número de autores ao fazerem reiteradas menções a um mesmo aspecto de determinado fato não significa um critério de verdade suficiente dentro da óptica aqui adotada. A existência de descrições repetitivas pode significar simplesmente que autores diferentes estão ou atualizando um mesmo modelo discursivo (instância d), ou partilham de um mesmo padrão de descrição etnográfica (item b). Que diferentes autores façam generalizações semelhantes sobre os grupos indígenas por eles observados, não significa de maneira alguma que os registros por eles efetuados tenham ganho um alto grau de veracidade ou de credibilidade, mas indica tão-somente que tais autores constroem as suas interpretações, abstrações e generalizações dentro de um mesmo espaço ideológico (item c) e de acordo com esquemas semelhantes de percepção (item b).

Que um autor inclua em sua relação de viagem uma descrição realizada por outro autor que o precedeu, não implica de modo algum que o primeiro tenha tido as condições reais de verificar a veracidade ou não das observações do segundo. É igualmente provável que, ao incluir tais descrições, o autor esteja apenas concorrendo para dar maior homogeneidade e maior completude ao mesmo gênero de discurso que ambos estão realizando. Ou ainda que em tal incorporação esteja expressando a sua concordância quanto ao padrão de descrição etnográfica utilizado pelo outro, ou até mesmo concordando com as interpretações que ele propõe sobre aquela realidade. O que precisa ficar claro é que a crença de que a cada fragmento do relato corresponde uma observação específica de seu autor é uma pressuposição exclusivamente presente para o antropólogo interessado em imprimir sistematicidade às reconstruções históricas, nunca uma idéia que tivesse qualquer ressonância em termos do universo mental do viajante do século XIX. Este, em sua descrição, sobrepõe e incorpora, dentro de uma realidade única, tanto dados de observação direta, quanto descrições (não observadas) feitas por informantes nativos ou ainda relatos de segunda mão (de tradutores, de administradores, negociantes, missionários, etc.). O que justificaria, então, que esse autor tivesse escrúpulos em incluir dentro de sua própria relação de viagem descrições que possuem com o seu relato um grau muito maior de afinidade em termos de estilo narrativo, de padrão etnográfico e de espaço ideológico?

Em suas reflexões, Florestan Fernandes avança uma proposição bastante importante: a de que a obra dos cronistas só pode ser considerada como uma expressão perfeita e acabada em si mesma quando for contrastada com a problemática sociológica que lhe deu origem, único fator capaz de dar sentido pleno à realidade descrita (Fernandes, 1975: 270). Concordando com tal colocação, eu avançaria uma outra proposição: de que *qualquer consideração de dados etnográficos obtidos através do relato de viajantes precisa ser rigorosamente conduzida às múltiplas instâncias que o determinaram*. Sem esse exercício de compreender a própria lógica do discurso, os dados mencionados pelos viajantes correm o risco de serem utilizados de forma ingênua e perigosa, as tentativas de instaurar critérios objetivos e sistemáticos escondendo tão-somente as suposições arbitrárias em que desemboca o intuito formalizador do neopositivismo.

Para concluir estas reflexões introdutórias, gostaria de esclarecer que não estou postulando que a utilização de dados etnográficos advindos de relatos de diferentes viajantes seja necessariamente incorreta, ou que a obtenção de uma reconstituição histórica baseada na comparação dessas fontes seja impossível. O que procuro mostrar é que os dados etnográficos encontrados em um relato não podem ser lidos como simples constatações de realidade, mas precisam ser entendidos como sintetizando determinações de diferentes instâncias presentes dentro do discurso. A meu ver, promover uma reconstituição histórica de determinada região, baseando-se exclusivamente em uma única fonte, seria algo tão deficiente como pretender fazer uma análise de drama apoiando-se apenas em uma única versão fornecida por um informante. É indispensável, portanto, realizar, paralelamente à análise minuciosa do relato dos viajantes, pesquisa histórica que permita relativizar as informações fornecidas pelo viajante sobre os diferentes agentes sociais por ele observados. Concomitantemente seria interessante procurar realizar um estudo sociológico das condições de observação do viajante, procedendo a um levantamento de fatores específicos (duração do contato, papel social do viajante, uso da língua, empatia com a comunidade, etc.), que podem permitir discriminar em termos de significação sociológica o exercício da instância do ver.

O UNIVERSO EMPÍRICO DE INVESTIGAÇÃO

Na investigação a seguir concentrei-me nos dois primeiros tipos de produção intelectual anteriormente indicados, englobando tanto as grandes comissões científicas quanto as expedições privadas de certos naturalistas. Se, do ponto de vista das propriedades de posição, do sistema de relações sociais que preside a cada um desses tipos de produção intelectual, comissões científicas e naturalistas privados constituem blocos bem distintos, do ponto de vista de uma análise voltada para o próprio texto ambos evidenciam forte similaridade no que

diz respeito às teorias e ideologias pelas quais interpretam as realidades observadas, bem como pela perspectiva metodológica e epistemológica que orienta a formação de seus discursos. A categoria de naturalistas viajantes aqui utilizada pretende justamente recobrir esses dois tipos de viajantes e salientar os aspectos em que ambos partilham do mesmo espaço ideológico e de certas regras elementares de formação de discursos.

O universo empírico investigado é constituído, portanto, pelo conjunto de naturalistas viajantes que, durante as sete primeiras décadas do século XIX, percorreram a região do alto Solimões e escreveram sobre as tribos indígenas ali situadas. Isso significa considerar a seguinte população de autores, acompanhada dos respectivos anos de realização de cada viagem:

1. – Spix e Martius, 1819-1820.
2. – Castelnau, 1846-1847.
3. – Wallace, 1848-1852*.
4. – Spruce, 1855.
5. – Bates, 1850 e 1856-1859.
6. – Agassiz, 1866.
7. – Orton, 1867 e 1873.

Antes de passar à análise do material reunido, gostaria de dar algumas explicações sobre a forma concreta como os dados foram obtidos. Alguns desses livros de viagens são textos extremamente longos, compostos por volumes extensos (os de Wallace e Agassiz são textos de mais de 600 páginas), quando não compostos por vários volumes (Spruce e Bates em 2 volumes; Spix e Martius em 3; Castelnau em 5). De cada um desses volumes foram destacados os capítulos referentes à região do alto Solimões, bem como os prefácios, as introduções e conclusões, e os capítulos gerais referentes a índios. Tais textos foram lidos e fichados em um sentido linear; de alguns trabalhos mais significativos foi feito um segundo fichamento por tribo (assim ocorreu com Spix e Martius, Bates, Orton e Castelnau), propiciando uma comparação mais imediata entre os registros que diferentes autores faziam de uma mesma tribo.

Foi de bastante valia o fato de que em outra oportunidade eu havia montado uma bibliografia de textos referentes a cada um desses viajantes. Dessa forma, a biografia de cada autor, as suas principais obras e as suas contribuições mais valorizadas, bem como as condições de realização de sua exploração, já eram razoavelmente bem conhecidas.

Serviu de apoio ainda à análise, o recurso a alguns outros textos de viajantes da região que, embora não pudessem ser classificados como “naturalistas

* Enquanto para os outros autores, refiro-me ao ano em que estiveram efetivamente no alto Solimões, no caso de Wallace essa informação não é fornecida, ficando assim indicados os anos de sua viagem pela Amazônia.

viajantes”, forneceram algumas informações importantes em termos de relativizar as colocações realizadas pelos autores acima listados. Nesse caso destaco especialmente a viagem de Osculati em 1847 (*Esplorazione delle regioni equatoriale*), de Herndon em 1851 (*Exploration of the valley of the Amazon*), de Avé-Lallemant em 1859 (*Viagem pelo norte do Brasil*).

A PROBLEMÁTICA DA DEGRADAÇÃO DO ÍNDIO

Existe uma problemática básica que imprime significação e valor comprobatório às observações realizadas pelos autores aqui abordados. O ponto de referência obrigatório dessas reflexões é a questão de se o índio do Amazonas é ou não um ser degenerado, bem como qual é o destino que lhe está reservado. Algumas indagações de valor secundário vêm agregar-se à questão principal, dando origem a discussões sobre se os índios do Amazonas têm as mesmas características raciais e a mesma origem que os demais índios brasileiros, sobre a adaptação da raça americana ao clima tropical, sobre os efeitos positivos ou negativos da fusão de elementos de diferentes raças.

O ponto de partida para as interpretações sobre o índio brasileiro fornecidas pelos naturalistas viajantes do século XIX é, sem dúvida alguma, a célebre teoria da degradação do índio americano, formulada por Martius em 1838 (vide Schaden, 1977: 72). Para Martius, todos os índios brasileiros constituiriam um fato único, tanto do ponto de vista somático quanto cultural. Em inúmeros lugares da América do Sul existiriam vários indícios da existência, no passado, de um estado de civilização muito mais desenvolvido do que aquele em que são encontradas as diferentes tribos aborígenes. A decadência dos selvagens americanos não seria resultado da conquista espanhola ou portuguesa, mas o resultado de um processo lento e irreversível de degeneração, que já estava em curso muitos séculos antes da chegada do homem branco. A causa apresentada por Martius para essa “condição degradada” que caracterizaria os aborígenes atuais teria sido a ocorrência de “grandes catástrofes”, milênios antes da chegada dos descobridores (vide Teschauer, s/d: 231). Em decorrência disso, ele conclui pela escassa capacidade de desenvolvimento dessas populações: “O aborígene americano está ao mesmo tempo na incapacidade da infância e na inflexibilidade da velhice: ele reúne os pólos opostos da vida intelectual” (Martius, *apud* Orton, 1876: 315).

Tal teoria irá imprimir sua marca mesmo em trabalhos muito posteriores. Assim é que Agassiz, ao descrever os processos utilizados pelos administradores para educar as crianças indígenas, dirá que eles usam o método de arrancar pela violência a criança à “condição selvagem e degradada” (Agassiz, 1938: 250). Mas, embora ele caracterize assim as populações aborígenes do Amazonas, procura mostrar que esses índios são bem mais desenvolvidos do que os índios

norte-americanos, justificando isso pela existência, no passado daquela região, de grandes civilizações antigas, das quais os índios amazônicos são os “herdeiros diretos”. “Incomparavelmente superiores a não importa que outra organização social de que se encontram vestígios entre as tribos do Norte” (Agassiz, 1938: 249).

Em suas ponderações, Wallace afasta-se ainda mais da visão negativa sobre a condição atual dos índios amazônicos, rechaçando parcialmente a “teoria da degeneração” de Martius e procurando reinterpretar a noção de degradação. A seu ver, os índios do vale do Amazonas apresentariam fortes semelhanças com “as nobres e inteligentes raças que habitam as pradarias ocidentais da América do Norte” (Wallace, 1944: 609). Ao contrário de Martius, ele irá distinguir os “índios semicivilizados do sul do Brasil” das tribos encontradas no Amazonas, evidenciando essas últimas uma “grande superioridade” face às primeiras. Ele revela claramente sua admiração pela perfeição física e pela beleza dos índios dessa raça: “Os seus tipos são geralmente soberbos e eu nunca tive tanto prazer em contemplar tão lindos exemplares de estatuária, como são os destas vivas ilustrações de beleza da espécie humana” (Wallace, 1944: 611). Wallace chega mesmo a compará-los favoravelmente com os europeus: “O desenvolvimento de seu tórax é tal, que acredito nunca tenha existido entre os mais bem conformados europeus, pondo a mostra uma esplêndida série de ondulações convexas, sem uma cavidade sequer em qualquer parte do corpo” (Wallace, 1944: 612). Ele destaca que a superioridade desses índios, face aos do sul do Brasil, ocorre “não só pelo vigor físico e pela beleza de corpo, mas também pela nobreza das disposições de caráter” (Wallace, 1944: 609).

É aqui, justamente, que Wallace rechaça e redefine a concepção de “degradação” utilizada por Martius: ele demonstra a mais viva admiração pelos “índios verdadeiramente incivilizados”, tais como se encontram fora das rotas de comércio e das zonas ocupadas pelos brancos. Para Wallace, a “condição degradada” seria resultado do fato histórico do contato e da subordinação ao homem branco: “Nas vizinhanças da civilização o índio perde muito dos seus costumes característicos: troca os seus modos de vida e os de sua casa, os seus hábitos, a sua língua; torna-se imbuído de preconceitos da civilização e adota as práticas e ritos da religião católica romana. Nesta situação torna-se um ser diferente do legítimo representante das florestas, sendo mesmo para temer, quando a sua civilização não vai além disso, que ele se converta num degradado ou num degenerado” (Wallace, 1944: 610). Como é nesse estado que o aborígene é encontrado pela maior parte dos viajantes, forma-se então a crença de que ele seria de fato, e em sua condição natural, um ser degradado, ponto de vista com o qual não concorda Wallace.

Outros viajantes posteriores, como Bates e Orton, irão discordar radicalmente de Wallace, voltando a traçar uma imagem bastante negativa do selvagem

americano, embora se distanciem de Martius em termos dos fatores que acionam para explicar essa degeneração. Acompanhando Martius, que fala na inflexibilidade de caráter dessas raças, Bates irá apontar outras características correlatas, como “a frieza do desejo e o embotamento da sensibilidade”, observando que “sua imaginação é de qualidade obtusa e obscura, e nunca parecem abalados pelas emoções” (Bates, 1944: 153-4). Para Bates, os indivíduos dessa raça são dotados de um “baixo grau de inteligência” e a “ausência de curiosidade e de pensamento especulativo” (Bates, 1944: 376) faz de seus espíritos uma folha em branco para todos os assuntos que não estejam ligados às suas necessidades comuns da vida (Bates, 1944: 156).

Além da pobreza de pensamentos e de sentimentos do aborígene americano, Bates destaca o seu “modo obtuso, médio e prático de pensar”, avesso às “idéias gerais” e aos assuntos mais abstratos e elevados (Bates, 1944: 376). Um indicador dessa inferioridade é a condição incipiente do fenômeno religioso entre os índios em seu estado natural, uma vez que “nenhuma das tribos de índios do Alto Amazonas tem idéia do Ser Supremo” (Bates, 1944: 156). Ao tratar dos índios Passé, que considera como os mais desenvolvidos de toda a região amazônica, Bates discorda da descrição que um cronista português do século XVIII, Ribeiro Sampaio, faz das idéias religiosas daquela tribo, afirmando que acreditavam na existência de um criador de todas as coisas e numa vida futura feita de recompensas ou punições. “Tais noções estão muito além das idéias de todas as outras tribos de indígenas e é tão pouco provável que tenham sido concebidas e aperfeiçoadas por povo sem linguagem escrita nem classes sedentárias, que devemos supor terem sido as mesmas recolhidas pelos dóceis Passé de alguns dos primeiros missionários ou viajantes” (Bates, 1944: 232)*.

Com Bates se desenvolve uma teoria que busca explicar a inferioridade dos aborígenes e sua tendência à extinção em termos da inadequação do índio ao clima tropical. O autor diz que os nativos manifestam uma “aversão constitucional pelo calor”, necessitando tomar vários banhos por dia e preferindo ficar no meio da mata, que é menos quente que no povoado (Bates, 1944: 190). Para ele, esses problemas não existem para a raça negra, “filha legítima dos climas tropicais”, concluindo que “a América tropical não tem indígenas adaptados a suas condições, e foi povoada por uma raça estranha, de outro continente”. “Aos poucos se foi firmando esta impressão em meu espírito, que os índios vivem como estrangeiros ou imigrantes nessas regiões quentes, às quais seu organismo não estava adaptado e nunca se adaptou perfeitamente...” (Bates, 1944: 191).

* Não há traços de crença em vida futura entre os índios que não tiveram muito intercâmbio com os colonos civilizados (...) Seu espírito tardo parece incapaz de conceber ou sentir o desejo de uma teoria da alma, e das relações do Homem com o Criador ou o resto da Natureza (Bates, 1944: 232).

É de se compreender, portanto, que Bates tenha uma visão extremamente positiva da miscigenação, distanciando-se em muito da perspectiva seguida por Wallace e, mais tarde também por Agassiz, que, raciocinando por analogia às espécies naturais, considera os tipos mistos como mais fracos e mais sujeitos a deformações que os tipos puros. Para Bates, a miscigenação aparece como uma verdadeira forma de civilização dos índios, embora com o seu aniquilamento racial: assim ele observa que em duas gerações (casamento de índio com branco, dando origem ao mameluco; depois casamento de mameluco com branco) o elemento índio do sangue pode perder-se inteiramente, o mameluco transformando-se em “gente empreendedora e flexível” (Bates, 1944: 183).

Ao narrar as queixas de um líder Passé de que sua tribo estava desaparecendo, Bates deixa clara a influência de um evolucionismo darwiniano em seu pensamento ao concluir: “Uma vez que os Passé se tenham amalgamado com os imigrantes europeus, tornando-se cidadãos brasileiros civilizados, não há motivos para lamentar que eles desapareçam como nação” (Bates, 1944: 228). Tal reflexão evidencia a existência de uma espécie de “darwinismo social” em Bates, e que em Orton se tornará ainda mais explícito: se a raça americana, por suas características intrínsecas, se apresenta como inferior e avessa ao progresso, se essa raça pura se demonstra como pouco adaptada ao clima tropical, então a miscigenação impõe-se como um mecanismo eficaz de superar tais deficiências.

Orton concorda com Martius e Bates quanto à origem única do homem americano, adiantando a hipótese de que as tribos que habitam o Amazonas decorrem da fragmentação da nação Tupi, cujas hordas, que ocuparam também o sudeste da América do Sul, vieram das regiões meridionais, deslocando-se do Paraguai até as bordas do Orenoco (Orton, 1876: 316).

A descrição que ele realiza dessa raça de aborígenes repisa as várias marcas de sua inferioridade já apontadas por Martius e especialmente por Bates: “a sua inflexibilidade, taciturnidade e pobreza de pensamento são conseqüências básicas de sua vida isolada. Além disso, não tendo outra ocupação que não morrer de fome, suas mentes são quase brancas (...) São sem curiosidade ou emoção, como as florestas densas que tanto amam...” (Orton, 1876: 469).

Ele atribui um peso considerável às deficiências apresentadas pelas línguas indígenas, como a construção gramatical “pouco adequada ao desenvolvimento do pensamento” (a preposição seguiria o nome e o verbo concluiria a frase) (Orton, 1876: 317), a pobreza de expressão que acarreta o uso de palavras polisintéticas, duplicações, etc. (Orton, 1876: 471); correlaciona a capacidade lingüística com o escasso desenvolvimento do pensamento e observa que a segregação dos dialetos está conectada com a vida isolada de cada horda (Orton, 1876: 471).

Mas como seria possível explicar o fato de que essa raça nativa ocupasse um “lugar tão baixo na escala da humanidade”? (Orton, 1876: 315). Aqui ele retoma

o ponto de vista exposto por Bates sobre a inadequação do índio ao clima tropical. Embora afirme não pretender discutir a questão da origem do homem americano, ele observa que “o índio não é um animal tropical” (Orton, 1876: 465). “A América tropical não é o seu ‘centro de criação’. Ele não é o filho verdadeiro dos trópicos, e vive como um estrangeiro, muito menos adequado ao seu clima do que o Negro ou o Caucasiano” (Orton, 1876: 315-6). E acrescenta uma observação extremamente significativa: “Um pouco mais e a raça seria extinta...” (Orton, 1976: 316).

É em função desse fato que Orton se contrapõe às conclusões de Von Tschudi de que os híbridos concentram as falhas dos seus progenitores e não apresentam nenhuma das suas virtudes* rejeitando que a degenerescência mental resulte necessariamente de mistura do sangue branco com o sangue índio. A seu ver, muitas vezes, em termos de expressão e empreendimento, o híbrido ultrapassa em muito os seus progenitores (Orton, 1876: 323). Mas se isso ocorre, é preciso ter presente que, em compensação, a mistura das raças branca e vermelha gera um povo alegre, mas não tão apto a resistir às doenças como qualquer dos tipos paternos (Orton, 1876: 466). A avaliação positiva do mestiço deve então ser enquadrada dentro de um processo de elevação da população, mediante o estabelecimento da predominância das características da raça branca. E, de fato, Orton concorda plenamente com Bates de que os traços indígenas desaparecem rapidamente nos cruzamentos com os brancos; em um período de duas gerações o aborígene pode submergir no espanhol (Orton, 1876: 465).

Orton registra, apoiando-se em argumentação nitidamente pós-darwiniana, “a falta de futuro dos aborígenes do vale do Amazonas” (Orton, 1876: 463). A falta de adaptação da raça americana ao clima tropical aponta exíguas perspectivas para a sua sobrevivência enquanto raça pura. Ademais, concordando com certas formulações de Darwin, ele lembra que a fecundidade das tribos selvagens é efetivamente muito baixa, sendo raríssimas as famílias que possuem mais de 4 filhos (Orton, 1876: 465). Ele não nega que atualmente existam em movimento “causas novas” que conduziriam a raça nativa à sua “extinção final”: a chegada do homem branco, com as suas doenças, os seus vícios, a sua licenciosidade, acarretariam a mistura e a desaparecimento progressiva da raça vermelha. Mas isso Orton encara não como um fato moral, mas como uma *consequência lógica do mecanismo de seleção natural*, desembocando em uma espécie de “*darwinismo social*” que justifica esse processo de extinção como decorrência de uma “lei inexorável de supressão que pende sobre cada raça insuficiente” (Orton, 1876: 464-5).

* Afirma Von Tschudi sobre os mestiços: “Como homens são geralmente inferiores às raças puras, e como membros da sociedade são a pior classe de cidadãos” (Von Tschudi, *apud* Orton, 1876: 323).

PERSPECTIVAS SOBRE A CIVILIZAÇÃO DOS ÍNDIOS

Conectada com essa problemática de ordem intelectual, surgem interessantes reflexões sobre uma questão de ordem prática: a possibilidade de civilização dos índios e as perspectivas quanto ao desenvolvimento da região amazônica. Essas ponderações pragmáticas, que ocupam uma posição secundária em termos de construção conceitual face às grandes teorias que dominam a época, têm para o antropólogo um grande interesse, pois trazem em seu bojo um conjunto precioso de informações sobre as relações índios x brancos na Amazônia do século XIX.

Quase todos os autores considerados são bastante críticos quanto ao sistema de colonização dos índios acionado pelos portugueses, questionando inteiramente a sua eficácia. Wallace observa que os índios que se acham “expostos à influência e ao menosprezo da sociedade brasileira” logo perdem “os bons predicados da sua vida selvagem”, adquirindo em troca tão-somente “os vícios da civilização” (Wallace, 1944: 665).

As tentativas de educação e evangelização dos indígenas são severamente criticadas por Agassiz. Ele se revolta com o método utilizado pelos missionários de subtrair a criança índia à educação tribal, arrancando-a de seus pais (Agassiz, 1938: 250). A catequização corresponderia também a uma educação apenas superficial, igualmente imposta e cobrada como mera rotina, sem implicar modificações mais profundas do indígena: “Tanto quanto pudemos nos cientificar, a população branca fez bem pouco para civilizar os índios; ela se limita a iniciá-los em algumas práticas externas da religião” (Agassiz, 1938: 284).

Vários autores se surpreendem com as condições de existência da população branca dentro desses sertões da Amazônia. Agassiz observa que a região necessita tanto de uma população mais numerosa quanto dotada de mais alta moralidade, pois aí ocorre que “a raça superior recebe o cunho da raça inferior, a classe civilizada adota os hábitos e rebaixa-se ao nível dos selvagens” (Agassiz, 1938: 308). Quase 40 anos antes, Lister Maw (1831) já realizara reflexões muito semelhantes. A embriaguês e a violência são freqüentemente registradas, e Bates descreve a “degradação dos costumes” dos moradores de São Paulo de Olivença, justificando a sua providência de trancar-se em casa durante a noite (Bates, 1944: 377 e 379). Ao falar de Iquitos, Orton (1876: 380) observa que, comparada com Sodoma, essa última reluziria em termos de moralidade e temperança.

São salientados, também, os maus tratos e a exploração inflingidos aos índios. Em sua passagem por Tonantins no ano de 1851, Herndon chama a atenção para o fato de que os índios “são usados como bestas de carga e só são pensados para isso”, vendo nisso a causa de sua desapareção gradual (Herndon, 1952: 154).

Bates descreve a existência de uma “espécie de escravatura” dos índios que, embora proibida pelas leis brasileiras, era consentida pelas autoridades do Solimões, pois sem ela não haveria meio de obter criados: era a compra aos chefes nativos de índios ainda crianças. O autor observa que era essa a procedência de todos os criados e dos índios que habitavam Ega (atual Tefé), salientando a eficácia “educativa” desse procedimento: quando os índios crescem e se tornam libertos, não mais demonstram inclinação a voltar à vida selvagem (Bates, 1944: 183).

Tal escravidão temporária das crianças índias era justificada pelos brasileiros como uma forma de livrar os cativos de uma tribo da instituição do canibalismo. Bates (1944: 185) rejeita o eufemismo de falar em “resgatar índios” ao invés de “comprar”, deixando entrever que o sistema tem uma lógica que não é guiada por razões filantrópicas, mas por demandas econômicas: “Parece fora de dúvida que os Miranha são canibais, e o resgate desses nativos provavelmente os salva de pior destino. Mas o pedido deles em Ega atua como causa direta do fornecimento, estimulando os chefes sem escrúpulos, que recebem todos os proveitos para empreender essas expedições assassinas” (Bates, 1944: 189).

Ele fornece algumas informações importantes sobre o funcionamento real do sistema de Diretórios de Índios, que veio substituir as missões religiosas expulsas da Amazônia em 1757 por determinação do Marquês de Pombal. Os índios de certos rios estavam sob a superintendência de um Diretor, nomeado pelo Governo Imperial. Na prática, porém, “os gentios são considerados sob a administração e proteção destes déspotas que, como os capitães dos trabalhadores, (...) empregam os nativos para seus trabalhos privados” (Bates, 1944: 172).

Na região do Solimões, Bates aponta a existência de 3 Diretores de Índios, um relativo ao rio Japurá e sediado em Ega (Tefé), outro relativo ao rio Içá e sediado em Tonantins, o terceiro relativo ao alto Solimões e sediado em São Paulo de Olivença. Na sua descrição, é possível perceber a importância econômica de tais pessoas, dentro dessas localidades: do primeiro, Bates anota que é “a pessoa mais empreendedora do lugar”, havendo 200 índios trabalhando para ele (Bates, 1944: 171)¹; o terceiro ele caracteriza, igualmente, como “a principal pessoa da aldeia” (Bates, 1944: 378-9). Quanto ao relacionamento dos Diretores (os dois referidos eram mamelucos) com os índios, ele registra que o primeiro “era senhor mui pior para os índios do que geralmente os brancos” (Bates, 1944: 172).

Se os vários autores concordam que o sistema de educação, evangelização e administração é ineficaz, em termos de propiciar aos índios condições de civilização, surgem no entanto diferentes visões com relação a essa possibilidade de civi-

¹ Para se ter uma idéia de como Bates avaliava a estratificação social na região, basta lembrar que ele menciona que o delegado de polícia de Ega era também “um agricultor em pequena escala”, empregando meia dúzia de índios na coleta de bens materiais (Bates, 1944: 171).

lização e sobre o teor de sua participação no desenvolvimento da Amazônia. É importante perceber que “civilização do índio” e sua “incorporação à vida econômica da região” não são, de maneira alguma, questões distintas. Uma formulação de Bates sobre o problema amazônico deixa transparecer, claramente, como esses dois processos são vistos como estreitamente associados: “A maior dificuldade do Amazonas é com os índios. A inflexibilidade de caráter, geral na raça, e seu horror às restrições da vida civilizada, fazem deles súditos indomáveis” (Bates, 1944: 182).

Por seus comentários, Agassiz deixa entrever a dificuldade de mobilização de mão-de-obra na região amazônica, pois o índio não é sensível ao ordenado que lhe é oferecido, tendo de ser recrutado através dos mais variados artifícios, que vão desde o bom trato até o oferecimento de cachaça (Agassiz, 1938: 280).

Herndon narra uma experiência que teve com 5 criados Ticuna, que o acompanharam em sua descida pelo Solimões, de Tabatinga até Ega. Ele observa que os índios foram chamados para executar os serviços de bordo, sendo colocado um soldado negro para vigiá-los, uma vez que estavam ali trabalhando visivelmente constrangidos (Herndon, 1952: 152). Como eles se furtavam às tarefas, o autor tentou oferecer-lhes alguma retribuição (tesouras, garfos, espelhos, etc.), para ver se melhoravam o seu ritmo de trabalho. Essa tentativa foi em vão e Herndon (1952: 158) reflete sobre ela: “Pobres camaradas! Foram ofendidos e maltratados por tão longo tempo que agora são insensíveis até mesmo ao bom tratamento”. Alguns dias depois um desses Ticuna recusa-se a cumprir certas ordens de Herndon, surgindo entre eles um incidente que termina com o oficial ameaçando fortemente o índio, utilizando-se para isso, inclusive, de sua arma de fogo. Com o apelo à força acha o autor que houve uma pequena melhora no trabalho, mas a sua avaliação desses índios é bastante enfática: “Os Ticunas que eu levava comigo eram claramente as pessoas mais preguiçosas e sem valor...” (Herndon, 1952: 160).

Orton evidencia que a falta de braços constitui o problema econômico maior na região amazônica, principalmente após a abolição do tráfico. “A agricultura está em recessão na Amazônia. Os brasileiros não gostam de trabalhar; os imigrantes europeus são comerciantes; com os índios nada pode ser feito (...). Uma classe trabalhadora será sempre um desiderato nesse país tropical” (Orton, 1876: 243-4). Na visão de Orton, bem como na perspectiva de Agassiz (1938: 308-9), o desenvolvimento da região deverá ser promovido através da imigração estrangeira, viabilizando-se assim o “espantoso futuro (que aguarda) esse imenso vale, quando navios de todas as nações povoarem esse conjunto de rios, procurando pelo ouro, pelos perfumes, as gemas e madeiras deste Ofir do ocidente” (Orton, 1876: 230).

Mas não é essa a visão que está presente em Wallace, que qualifica os índios como “engenhosos e hábeis trabalhadores”, destacando que eles podem com

facilidade incorporar os costumes e as habilidades da vida civilizada. A civilização e a incorporação econômica do índio são fatos inteiramente viáveis, dependendo apenas do estabelecimento de um novo sistema para sua administração. Refletindo sobre o futuro dos índios incivilizados, Wallace observa: “Por meio de uma educação adequada e de uma boa orientação poderão eles, talvez, transformar-se numa comunidade pacífica e civilizada” (Wallace, 1944: 665).

Bates partilha em certa medida desse ponto de vista, apontando inúmeros casos de índios que desenvolveram uma importante atividade econômica ou que exerceram funções que requeriam certas habilidades técnicas especiais. Bates descreve uma visita a um tuxaua dos Passé, que morava nas imediações de Ega, admirando a atividade agrícola que esse mantinha, anotando haver visto a maior roça de mandioca desde que havia saído do Pará (Bates, 1944: 225). Ele menciona várias atividades desempenhadas muito bem por pessoas que ele caracteriza como “índios puros”, indo essa enumeração de negociantes, alfaiates, um padre, vários canoeiros, etc.

Apesar dessas reflexões, Bates não julga que os obstáculos à civilização do índio possam ser inteiramente superados a partir de novos quadros educacionais e econômicos. “Não há dúvida de que, se os dóceis índios amazonenses fossem bondosamente tratados e educados, não seriam tão prontos em deixar a cidade e voltar à sua condição semi-selvagem (...) A inflexibilidade de caráter, embora orgânica, pode às vezes ser dominada” (Bates, 1944: 182). Como já foi anteriormente apontado, o artifício fundamental para a civilização do indígena é a seu ver a mestiçagem, onde os traços característicos do vermelho tendem a desaparecer no mameluco e no branco. Esse processo de elevação das características raciais e de melhoria do nível de civilização, através do cruzamento do índio com o branco, deverá ter um impacto bastante positivo sobre a Amazônia. Dessa forma é que ele arremata: “Antes que os índios se civilizem em grandes números, é quase certo que se tenham extinguido como raça” (Bates, 1944: 183).

OBSERVAÇÃO ORIENTADA E PADRÕES ETNOGRÁFICOS

Já foi anteriormente indicado que a primeira observação que se impõe, quando da leitura dos relatos de viajantes, é a absoluta diversidade das informações fornecidas sobre a mesma tribo ou sobre tribos diferentes. Assim, o universo de fatos de que dispõe o antropólogo interessado na reconstrução histórica é composto, por exemplo, de uma informação dada por um autor sobre a pintura facial usada pelos índios Culino, de uma descrição de outro autor (cuja viagem dista em algumas décadas do autor anterior) sobre a forma como esses índios enterram os seus mortos, de notícias de difícil enquadramento etnográfico (como a observação de que esses índios são “bons corredores”, etc. Com tais informações é possível proceder a uma descrição etnográfica da “sociedade

Culino”? Para que uma atividade desse tipo seja realizada com um nível mínimo de rigor é indispensável que, nos relatos de viajantes, sejam obtidos “sistemas de dados” e não apenas informações esparsas sobre aspectos isolados e nem sempre relevantes da vida social dos grupos observados.

Tal colocação toca em dois aspectos importantes (o caráter sistemático e a relevância das informações), que precisam ser melhor desenvolvidos. Em um outro trabalho já referido, indiquei vários elementos que levariam a crer que a produção intelectual dos naturalistas viajantes (lá distinguidos em dois grupos, as comissões científicas e os naturalistas privados) apresentasse certo grau de homogeneidade*. Se as descrições dos viajantes incidirem de maneira regular sobre certos tópicos, seria possível falar então em um padrão etnográfico, o qual conduziria necessariamente o viajante a buscar prioritariamente informações sobre tais e tais aspectos dos grupos com os quais entrasse em contato, ao invés de deixar-se conduzir exclusivamente pelas circunstâncias singulares do contato e pelas possibilidades de observação e interesse aí suscitadas. Essa *curiosidade orientada*, essa *observação seletiva*, pode evidentemente variar muito em termos de grau, indo desde uma tendência mal delineada, em que predominem as informações sobre certos aspectos da vida tribal, quanto chegar ao extremo oposto, de julgar pouco confiáveis informações dadas por outra fonte sobre um aspecto da vida tribal que é usualmente abordado pelo autor considerado, mas que, com relação ao grupo mencionado, nada foi por ele noticiado.

A relevância das informações obtidas é um outro aspecto a ser considerado. Pode ser que, para o antropólogo de hoje, os dados fornecidos pelos viajantes sejam vistos como abordando pontos secundários ou mesmo irrelevantes em termos sociológicos. No entanto, se o relato do viajante se subordina não ao seu arbítrio ou fantasia, mas sim a certas regras constantes de seleção dos fatos, configurando portanto um determinado padrão etnográfico, é preciso conferir à tal descrição algum estatuto teórico e explicativo. E efetivamente essas descrições possuem um tal caráter, só que não relativo às teorias atuais de relevância científica e sim ao conjunto de categorias, de pressupostos epistemológicos e de teorias que dominavam o mundo intelectual na época em que tais viagens foram realizadas.

* Assim é que: a) todos os naturalistas viajantes possuem uma formação especializada nas ciências naturais, sendo qualificados dois deles como zoólogos (Spix e Orton), outros como botânicos (Castelnau, Spruce e Wallace), um como ictiólogo (Agassiz), outro como entomólogo (Bates); b) esses autores explicitamente associam as finalidades de suas viagens ao universo de interesses e questões suscitados por um específico domínio de conhecimento, o da história natural; c) além das vinculações teóricas, esses autores estão muito concretamente referidos e dependentes (em termos de reconhecimento social e dos múltiplos mecanismos utilizados para financiar tais viagens) a um conjunto de instituições conectadas com aquele domínio, como sejam museus de história natural, associações de geógrafos e cientistas naturais, mercado de coleções etnográficas e científicas.

Não há razão, portanto, para alimentar um preconceito congênito contra os relatos dos viajantes, impugnando as observações que realizam como pertencendo a um universo pré-científico, como feitas de modo pouco rigoroso e associando freqüentemente aos dados registrados categorias puramente ideológicas, bem como crenças e posições pessoais. Ao contrário, grande parte desses relatos foram feitos por naturalistas do maior renome, estudiosos inigualáveis dos fenômenos da natureza, observadores extremamente acurados e treinados. Muitos desses viajantes foram contemporâneos dos autores que lançaram os fundamentos de um tratamento científico dos fenômenos culturais, participando com eles de um mesmo universo teórico e ideológico, muitas vezes convivendo dentro das mesmas associações científicas. E a proposta de um dos fundadores da antropologia, E. Tylor, é justamente de levar ao âmbito das crenças e costumes a perspectiva comparativista presente na ciência classificatória consolidada por Lineu (vide Stocking Jr., 1968: 96). Então, descartar a literatura dos naturalistas viajantes como assistemática, pouco confiável (inútil porque pré-científica) é adotar uma posição leviana e superficial, é ancorar-se em um triunfalismo científicista incapaz de ver realisticamente as suas origens e os seus limites.

Nessa parte final do trabalho, procuro investigar a existência de certos padrões etnográficos que caracterizem a literatura dos viajantes. Em um segundo momento, tento mostrar a que categorias básicas, regras de construção de objetos de conhecimento e solo epistemológico estão ligados e impõem-se como necessários e significativos tais padrões etnográficos.

Buscando apreender a existência de padrões etnográficos entre a população selecionada de viajantes do alto Solimões, construí, para cada autor, um quadro onde registrava as informações existentes sobre cada tribo mencionada (as colunas) em função dos diferentes tópicos por ele referidos (as linhas). Em uma última coluna anotei o número de tribos (entre o número total de tribos mencionadas) onde figuram informações sobre cada tópico específico (adornos, pintura corporal, nominação, casamento, habitação, etc.). Evitei enquadrar as informações em rubricas consagradas na literatura antropológica (Murdock, etc.), procurando constituir a listagem na direção das próprias informações ali registradas.

As informações aí compiladas e organizadas (colocadas em anexo) constituíram-se em matéria-prima para a elaboração de um quadro-resumo, onde estão evidenciados os padrões etnográficos passíveis de serem registrados nos relatos dos viajantes (Quadro I). As linhas são formadas pelos diferentes tópicos de informação, as colunas pelos diferentes autores; nas colunas é indicado o número de tribos para as quais cada autor menciona cada um dos tópicos de informação, sendo depois indicado qual o percentual desse número face ao número total de tribos registradas por cada autor.

Quadro I: *A etnografia dos naturalistas viajantes*

	SPIX		CASTELNAU		WALLACE		BATES		ORTON	
	Nº de Tribos	Percentual (9)	Nº de Tribos	Percentual (10)	Nº de Tribos	Percentual (5)	Nº de Tribos	Percentual (10)	Nº de Tribos	Percentual (13)
Adornos	3	33%	4	40%	-	-	5	50%	1	8%
Pintura corporal	3	33%	4	40%	2	40%	7	70%	5	38%
Vestimentas	2	22%	4	40%	1	20%	2	28%	1	8%
Deformação física	6	67%	2	20%	-	-	5	50%	1	8%
Tipo físico	-	-	1	10%	1	20%	6	60%	6	46%
Caráter	2	22%	2	20%	2	40%	9	90%	8	62%
Contato	1	11%	3	31%	-	-	-	-	3	23%
Nascimento	6	67%	-	-	2	28%	-	-	1	8%
Nominação	5	56%	-	-	-	-	-	-	-	-
Casamento	5	56%	-	-	1	20%	-	-	-	-
Morte e funeral	7	78%	-	-	-	-	1	10%	1	8%
Iniciação	3	33%	1	10%	-	-	1	10%	-	-
Habitação	1	11%	2	20%	1	20%	3	30%	4	31%
Chefia	3	33%	1	10%	-	-	3	30%	2	15%
Religião	4	44%	-	-	-	-	3	30%	-	-
Festas e rituais	2	22%	-	-	-	-	3	30%	1	8%
Atividades de coleta	1	11%	1	10%	1	20%	2	20%	1	8%
Tecnologia e arte	-	-	-	-	1	20%	2	20%	1	8%
Armas	1	11%	-	-	1	20%	2	20%	-	-
Lingua	1	11%	-	-	-	-	1	10%	-	-
Localização	8	89%	9	90%	5	100%	9	90%	8	62%

OBS: Não foram considerados no quadro acima Spruce e Agassiz, o primeiro por realizar pouquíssimas observações sobre a região do alto Solimões, e mesmo assim de natureza botânica; o segundo descreve alguns contatos com "índios", mas nunca individualiza a que tribo pertencem.

A análise do material precedente permite fazer algumas constatações. A primeira delas é que os autores considerados parecem privilegiar tópicos diferentes de informação, o que apontaria a existência de padrões etnográficos distintos. Assim é que, sem contar a localização de cada tribo, o principal conjunto de informações fornecido por Spix é relativo a diferentes fases do ciclo de vida do indivíduo na sociedade: das 9 tribos por ele referidas, em 7 delas apresenta dados relativos ao funeral e à morte; em 6 delas relata as práticas concernentes ao nascimento; em 5 delas aborda tanto os fatos relativos ao casamento quanto à nominação. Uma segunda linha de informações contidas em Spix relata aspectos físicos de indivíduos daquelas culturas: assim, ele aponta em 6 grupos tribais a existência de práticas de deformação física dos indivíduos; os adornos utilizados

e as pinturas corporais adotadas são mencionados em 3 tribos; as vestimentas características são igualmente relatadas em 3 grupos indígenas.

No relato de Bates, sem contar igualmente a localização das tribos, a descrição incide primordialmente sobre aspectos físicos dos indivíduos: em 10 tribos mencionadas, 7 delas são mencionadas no tópico pintura corporal, 6 no de tipo físico, 5 nos tópicos relativos a deformações físicas e adornos. É importante registrar que informações sobre o caráter são feitas em *todas as tribos mencionadas*, correspondendo portanto, na descrição de Bates, a uma *variável tão obrigatória quanto à localização espacial da tribo*.

O relato de Orton parece extremamente calcado nas descrições de Bates (a primeira edição do livro de Bates foi em 1863, precedendo de 4 anos a primeira viagem de Orton; além das explícitas referências que Orton faz quanto às formulações de Bates, é possível lembrar que esse texto já era do conhecimento de Agassiz em sua viagem de 1865). Os tópicos privilegiados dizem respeito também aos aspectos físicos dos índios: das 13 tribos mencionadas, ele descreve o tipo físico de 6 delas, fornecendo algumas indicações sobre as vestimentas de 5 tribos. À semelhança de Bates, o tópico caráter é bastante priorizado, incidindo sobre ele o mesmo número de registros (8) dado à localização das tribos.

Quanto ao relato de Wallace, cabe notar que menciona um número pequeno demais de tribos do alto Solimões para permitir uma análise significativa dos seus padrões etnográficos. Além do mais – ponto a que retornarei mais adiante – Wallace, à diferença dos autores, poucas vezes singulariza a sua descrição em termos de tribos específicas, usualmente mencionando costumes que reúnem os vários grupos indígenas de um mesmo rio ou mesmo de uma região.

Em termos da constituição de padrões etnográficos pode, em resumo, ser contrastada a descrição de Spix com a de Bates e Orton. Essas duas últimas estão estruturadas enfatizando os dados de observação relativos ao indivíduo físico representante de cada cultura, enquanto para Spix tais dados possuem apenas uma importância secundária. *As observações sobre caráter e tipo físico, que dominam amplamente os relatos de Bates e Orton, estão efetivamente ausentes das observações de Spix*. Por outro lado, a *preocupação central de Spix com a descrição do ciclo de vida e com costumes dos grupos visitados* contrasta com a atenção incidental (ou mesmo a lacuna de informação) registrada em Bates e Orton.

Um segundo ponto deve ser anotado. É possível aceitar que se está tratando de fato com padrões etnográficos? Em quais casos é justo pensar assim e quais outros não? Quais os critérios implicados nessa discriminação?

Os autores considerados, realizam descrições bastante diversas. Um primeiro aspecto de diferenciação seria em torno do caráter sistemático ou não da descrição das tribos indígenas. Por caráter sistemático estou me referindo à existência de uma homogeneidade na observação que cada autor faz sobre cada

tribo, de tal modo que, através da repetição de registros sobre diferentes tribos, apareçam quais os tópicos priorizados pelo viajante (e mesmo, eventualmente, quais os tópicos que considera obrigatórios para qualquer descrição). A recorrência de anotações sobre certos tópicos (em detrimento de outros mencionados poucas vezes e de forma quase acidental) indica a existência de uma *observação seletiva e hierarquizada* dos grupos indígenas visitados por aqueles autores.

O que chamei de *padrões etnográficos* corresponde, portanto, à construção do analista buscando dar conta dos diferentes tipos de observação praticados pelos viajantes, padrões esses que orientam a atividade dos naturalistas, mas que não necessariamente estão presentes na sua consciência. No caso dos viajantes aqui tratados, é possível considerar que Spix e Bates efetivamente realizam cada um deles descrições homogêneas das diferentes tribos indígenas do alto Solimões e, nesse sentido, podem ser vistos como atualizando padrões etnográficos diferentes.

Um segundo aspecto de diferenciação diz respeito à qualidade dos relatos. Para exemplificar melhor, poder-se-iam tomar autores que atualizam um mesmo padrão etnográfico, como Bates e Orton. A descrição de Bates é muito mais densa, porque para cada tópico fornece indicações sobre um número bem maior de tribos: enquanto Bates, em 90% dos casos tratados, refere-se ao tópico caráter, Orton apenas o faz em 62%; nos outros tópicos, igualmente, os percentuais mostram a maior acuidade do relato de Bates, surgindo o tipo físico com 60% (contra 46% em Orton), paralelamente a outras observações minimamente desenvolvidas por Orton (pintura corporal, adornos, deformações físicas). Como sintoma da menor homogeneidade do relato de Orton, bastaria lembrar que é somente em termos da própria variável de localização geográfica (cujo percentual de registro coincide nos dois casos com os registros sobre caráter) que Orton ultrapassa o percentual de recorrência de 50%, falando de 8 das 13 tribos mencionadas. Nos demais tópicos, os registros se situam abaixo de 50%, devendo, então, o analista ter presente que nesse caso se poderia tão-somente falar em um *padrão etnográfico frouxo*, contrastando fortemente com Bates, onde existe um *padrão etnográfico bem delineado*.

Um terceiro aspecto deve ainda ser lembrado. Existem relatos que adotam unidades de descrição que não permitem a sua utilização enquanto fonte de dados para o antropólogo atual. É o que sucede, por exemplo, com Wallace, que aglutina informações provenientes de diferentes tribos dentro da descrição (generalizada) de uma mesma característica social. Sem dúvida a descrição de Wallace é mais abstrata e teórica do que a dos demais viajantes, compreendendo já um certo esforço de síntese e de análise. Seria possível falar de um padrão descritivo desse autor (que, aliás, contrastaria muito com o do seu contemporâneo Bates, por centralizar na descrição dos costumes nativos); como, porém, não

considera tribo como unidade de descrição, seria impossível construir para Wallace um tipo de padrão etnográfico definido.

Resumindo a discussão precedente, pode-se indicar que, dentre os autores considerados, apenas Spix e Bates parecem organizar os seus relatos segundo padrões etnográficos bem delineados e divergentes entre si. As observações de Orton são pouco densas, não propiciando uma descrição homogênea das tribos da região; especialmente se for lembrado o grau em que os seus registros coincidem ou repetem as informações fornecidas por Bates, parece preferível considerar esse relato como nada mais que uma versão empobrecida do padrão etnográfico atualizado por Bates. Quanto a Wallace, a sua preocupação sintética torna impossível a construção de padrões etnográficos baseados na observação de tribos específicas.

O DOMÍNIO DA HISTÓRIA NATURAL E O DISCURSO DOS NATURALISTAS VIAJANTES

É preciso agora tratar os padrões etnográficos apreendidos na análise do relato dos naturalistas viajantes, não como fruto de singularidades individuais, mas sim como conseqüência da utilização de certas categorias de análise e de certos procedimentos de construção dos objetos de conhecimento enraizados profundamente na época em que viveram os naturalistas viajantes, e subjacentes às diferentes modalidades de discursos aí constituídos e possíveis.

Os registros realizados pelos naturalistas viajantes sobre as tribos indígenas do alto Solimões, o tipo de observação que os caracteriza e os padrões etnográficos que atualizam, não podem ser plenamente entendidos senão dentro de um conjunto de significação maior, marcado pela universalização do discurso das ciências naturais e sua extensão ao homem. O domínio da história natural, delineado no correr da segunda metade do século XVII e cujas marcas de fundação podem ser apontadas no *Systema Naturae* de Lineu (1732), no *Histoire Naturelle de l'Homme* de Buffon (1749), na publicação do grande esforço coletivo que foi a *Encyclopédie* (1751-1765), implanta a supremacia de uma nova configuração de conhecimento.

Observa GUSDORF (1974: 136) que o modelo epistemológico precedente, representado pelo pensamento cartesiano e pela concepção do conhecimento como apreensão de um mecanismo, está fortemente voltado para o estudo dos fatos físicos e materiais, escapando-lhe inteiramente a natureza viva ou reduzindo-a ao inanimado e procurando abordá-lo como um "animal-máquina". A história natural instaura um tipo novo de conhecimento, baseado fundamentalmente no sentido do concreto, no espírito de observação e pesquisa, valorizando o papel exercido pela memória e pela erudição; é, primordialmente, uma visão do conhecimento como história, perspectiva ausente em Descartes não só em termos de história política e social, mas de história do mundo natural.

Dentro desse discurso surge uma nova forma de pensar sobre o homem, encarado agora como ser vivo, um membro da natureza que precisa ser analisado dentro dela e comparativamente com os demais seres vivos. Michèle Duchet, referindo-se especialmente à obra de Buffon, resume os seus objetivos: considerar o homem como “um todo e distinto de todas as outras espécies pela natureza de seu entendimento, pela duração do seu crescimento e de sua vida, pela existência de um princípio superior que lhe permite multiplicar ao infinito as operações de seu espírito e de aumentar a distância que o separa do animal por uma plasticidade que o faz espalhar-se e subsistir em todos os climas, pela complexidade e diversidade das sociedades que ele forma com os seus semelhantes” (Duchet, 1971: 234). Assim, esse novo olhar, que se voltava para as plantas e animais, procurando desenvolver uma “inteligibilidade específica da vida”, logo irá encontrar no homem um de seus objetos privilegiados (Gusdorf, 1974: 136).

A categoria analítica central para esse novo discurso é a noção de espécie, base de toda a classificação de Lineu e que designa os “pontos fixos na massa de seres vivos” (Gusdorf, 1974: 140) e permite agrupá-los em uma ordem inteligível. Várias outras categorias são utilizadas no correr das análises, referindo-se quer a uma reunião de espécies por alguma característica comum (o gênero), quanto a diferenças que podem ser registradas internamente a essa lógica classificatória (variedades, famílias, tribos, etc.).

Baseando-se em tal solo epistemológico, desenvolve-se uma reflexão bastante acurada sobre os princípios metodológicos que devem orientar o estudo do homem. Isso ocorre na Société des Observateurs de l’Homme, surgida em Paris nos últimos anos do século XVIII, reunindo em seus quadros os maiores nomes da ciência da época (como Cuvier, Lamarck, Jussieu, etc.). Valorizando a observação como instrumento máximo de conhecimento e criticando a separação entre o coletor das informações e o teórico analista, os membros dessa sociedade organizam uma grande expedição científica à Nova Holanda, da qual participariam inteligências de peso.* Para orientar a atividade dos pesquisadores, são elaborados e editados dois textos, um relativo à antropologia física e elaborado por Cuvier, o outro redigido por Dégerando e intitulado *Considerations sur les diverses méthodes à suivre dans l’observation des peuples sauvages* (1799).

Nesse trabalho, Dégerando afirma que a ciência do homem deve ser pensada como ciência natural e, mais especificamente, como uma *ciência da observação*, rechaçando completamente as construções dedutivistas e as grandes sínteses que não estão articuladas com o avanço da pesquisa empírica.

* Gusdorf (1974: 323) registra que Alexander von Humboldt havia obtido licença para participar dessa expedição, que seria dirigida pelo capitão Baudin. Em função de mudanças na data da partida, Humboldt não pode se incorporar à expedição, decidindo-se então a realizar sua famosa viagem pela América do Sul (1799-1804).

Dégerando enfatiza sobremaneira a importância da análise comparativa para o estudo dos fatos humanos, indicando que a abordagem adequada deve promover inicialmente uma descontextualização de seu objeto, “isolando o homem das circunstâncias particulares em que ele se nos oferece” e retirando-lhe as “formas acessórias” que mascaram a ação da natureza (Dégerando, *apud* Gusdorf, 1974: 323). Com a operação de descontextualização, o analista se capacita a inserir o objeto concretamente investigado dentro de uma classe mais abrangente, habilitando-se a exercício ordenado de comparação e a construção de quadros classificatórios refinados e explicativos.

É importante lembrar uma outra recomendação feita por Dégerando: a advertência de que a vida primitiva não deve ser descrita ou avaliada “por analogias tiradas dos nossos próprios costumes, que têm no entanto tão poucos vínculos com eles” (Dégerando, *apud* Gusdorf, 1974: 323). Essa observação conflui na mesma direção que a proposta de Rousseau de um discurso sem sujeito, o qual se articularia em termos dos contrastes entre os objetos, das similaridades e diferenças, condição indispensável para um discurso não etnocêntrico sobre o homem e base concreta para o estabelecimento do “estranhamento”, critério requerido para a antropologia atual (vide Lévi-Strauss, C. – “Jean-Jacques Rousseau: Fondateur des sciences de l’Homme”).

O conceito de raça – que aparece nas formulações de Dégerando, mas sem maior destaque – será no entanto o polarizador do discurso sobre o homem durante o século XIX (Stocking Jr., 1968: 14). Observa Gusdorf (1974: 387) que, antes de Buffon, a idéia de raça tinha um conteúdo pouco definido, remetendo a noções correlatas como raiz ou linhagem. Com Buffon, o seu significado ficou fixado como referente às variedades da espécie humana. A partir da 10ª edição do *Systema Naturae*, em 1758 (vide Canguilhem, 1968: 99), Lineu já havia tentado pensar as diferenças humanas, conceituando de modo sumário as três raças básicas: o europeu, o asiático e o africano, mencionando paralelamente o “homem americano”, descrito como “cheio de opiniões, contente com a sua sorte e amante da liberdade”, vivendo “pintado de linhas vermelhas” e sendo “governado por seus costumes” (Lineu, *apud* Gusdorf, 1974: 144).

É igualmente a categoria de raça que desempenha a função organizadora e analítica básica no discurso dos naturalistas viajantes do século XIX no Amazonas. O termo mais abrangente de que Spix lança mão para indicar a unidade e fornecer os subsídios necessários ao entendimento dos índios por eles observados é o de “raça americana” (Spix, 1976: 174). Ele a descreve através da longa enumeração de “princípios distintivos”, todos eles de ordem física; a cor de bronze, a estatura pequena, a maior largura do que comprimento de todas as partes, pés e mãos curtos, planta do pé larga na frente, dedo grande do pé geralmente afastado dos demais, unhas largas e curtas, cabelo negro e alongado, cabeça larga e arredondada, testa baixa e larga, nariz achatado, narinas largas,

olhos pequenos e pardo-escuros, boca larga, lábio inferior não tão forte como o superior, dentes alvos e bonitos, queixo arredondado (Spix, 1976: 174).

O contraste básico que leva à definição dessa “raça americana” é estabelecido com o negro. Isso se evidencia na formulação de várias características, como formato da cabeça, lábios e queixo. Aparece também uma comparação geral entre o índio e o negro, que vai se tornar clássica na etnologia brasileira, repetida por inúmeros autores: a de que o negro possuiria uma compleição alongada, com braços, mãos e pés compridos, peito e bacia estreitos, diferenciando-se assim do índio com uma compleição robusta e membros curtos (Spix, 1976: 174).

Em suas observações gerais sobre os índios do Amazonas, Agassiz parece igualmente preocupado em definir o índio através do seu contraste com o negro. A caracterização que fornece enquadra-se perfeitamente no paralelo tecido por Spix, observando que os negros têm os braços e as pernas compridas e são esguios, enquanto os índios têm as pernas e braços curtos, o tronco longo e largo, e são geralmente atarracados (Agassiz, 1938: 622).

É importante registrar que, para essa conceituação de raça como fato que envolve variáveis estritamente físicas, existe uma grande diferença entre os elementos presentes na definição do objeto teórico mais abrangente e os elementos envolvidos na descrição concreta das tribos. Enquanto define raça em termos gerais e segundo critérios físicos, os tópicos que predominam em termos do padrão etnográfico adotado referem-se às práticas e costumes ligados ao ciclo de vida do indivíduo dentro de sua cultura.

Uma conceituação muito distinta de raça está presente em Bates e Orton. Descrevendo a sua experiência de convívio com os índios Cucama (os quais eles avaliam como dos mais desenvolvidos de todo o vale), indicam as características que a seu ver definem a “raça indígena”, enfatizando quase exclusivamente as variáveis psicológicas: “O temperamento fleugmático e apático, a firmeza de desejo e embotamento da sensibilidade, a falta de curiosidade e o baixo grau de inteligência fazem dos índios amazonenses companheiros muito desinteressantes. Sua imaginação é de qualidade obtusa e obscura, e nunca parecem abalados pelas emoções: amor, piedade, admiração, medo, espanto, alegria, entusiasmo. Tais são as características de toda a raça” (Bates, 1944: 153-4).

Isso não significa que, para Bates, a noção de raça tenha exclusivamente componentes psicológicos. Quando ele se refere, por exemplo, aos índios Passé, observa que se trata de uma “raça franzina e superior de índios” (Bates, 1944: 184). Ao observar que os índios Cucama não possuem mais qualquer diferença física de relevo face aos canoieiros da região, Bates (1944: 153) ressalva a ausência de barba, um dos traços físicos dos índios que mais espantava aos europeus, a ponto de Linu incluí-la como uma das características do seu “homem monstruoso”.

O que parece claro é que, na definição de Bates, as características psicológicas são tão importantes quanto as diferenças físicas para dar conteúdo semântico à “raça indígena” (Bates, 1944: 375). As próprias diferenças que ele aponta entre as tribos amazônicas contêm essa dupla dimensão. Ele fala de “raças superiores” (como os Juri, Passé e Cucama), indicando tanto as características físicas diversas*, quanto elementos de personalidade**; a essas raças superiores Bates irá contrapor outras “aviltadas física e mentalmente” (como ocorre com os Mura, os Chumana – tribo qualificada de “índios primitivos” P. 261) – e os Caichana, (“uma secção degradada dos Chumana”) (Bates, 1944: 357).

Na verdade, mesmo pensar a noção de raça em Bates como provida de uma dupla dimensão, física e psíquica, pode implicar o falseamento de sua perspectiva. Para ele, os traços que hoje seriam apontados como elementos psíquicos possuem um caráter orgânico e são herdados biologicamente: assim, é um fator “orgânico”, embora admita, uma vez que se trata de seres humanos, que possam em condições adequadas modificar tal característica (Bates, 1944: 182).

À diferença de Spix e de Agassiz, grande parte das características evocadas para definir a “raça indígena” colocam-na em oposição direta ao branco, o negro aparecendo apenas de modo subsidiário. Em certo ponto de seu relato atribui a um Juri certas características – ser empreendedor, ambicioso e de firmes resoluções (p. 375) – ausentes nos demais índios e apenas registradas nos brancos. A própria distinção entre tribos superiores e primitivas remete a que nas primeiras predominam os traços físicos que as aproximam dos brancos, enquanto nas últimas, principalmente, os componentes de inteligência e caráter os distanciam fortemente do branco.

As observações de Orton enquadram-se nos mesmos parâmetros que as já comentadas de Bates. Utiliza uma grande profusão de expressões para referir-se ao índio, grande parte delas contrapondo-o diretamente ao europeu, como ocorre com a oposição traçada entre “raça nativa” e indivíduos procedentes do Velho Mundo (Orton, 1876: 315); ou, mais tarde, entre “raça branca” e “raça vermelha” (Orton, 1876: 466). Outros termos utilizados qualificam o índio como “aborígene americano” (p. 315) e “vermelho” (p. 464), sublinhando algumas vezes a tendência à desapareição que lhe é atribuída através de expressões como “raça insuficiente” (p. 465) e “raça quase extinta” (p. 315).

Ao nível das descrições concretas das tribos da região, Orton serve-se tanto de indicações sobre caráter como sobre tipo físico, configurando-se o seu padrão etnográfico (tal como ocorre com Bates) como em estrita continuidade com a sua

* Como a cor mais clara, as feições mais finas e o semblante mais aberto, traços observados especialmente entre os Passé (Bates, 1944: 229-230).

** Bates qualifica os Passé como “tribo gentil de índios” (p. 229) e mais adiante como “nobre tribo de silvícolas” (Bates, 1944: 231).

descrição mais geral de raça. Dentro dessa segunda conceituação de raça, encontrada em Bates e Orton, não existe portanto uma separação radical entre as variáveis que definem as categorias analíticas mais abrangentes (a raça indígena) e as variáveis que caracterizam as unidades observadas (as tribos), descontinuidade essa presente no primeiro tipo de conceituação de raça, desenvolvida por Spix.

O FUNDAMENTO DOS DIFERENTES PADRÕES ETNOGRÁFICOS

Durante as considerações precedentes, surgiram dois conteúdos diversos atribuídos à categoria analítica crucial de raça, sobrepondo-se a essa distinção a existência de diferentes padrões etnográficos entre os naturalistas viajantes do século XIX. Cabe agora buscar as razões dessas divergências, procurando verificar se elas remetem a tipos de discurso que têm diferentes fundamentos.

É preciso perceber, em primeiro lugar, que o discurso de Spix (1823-1828) é obviamente pré-darwiniano, e que, em certa medida, também pode ser assim caracterizado o de Agassiz (como informam os seus biógrafos, Agassiz se manteve sempre em posição reticente face às formulações de Darwin – vide Tharp, 1964). Ao refletir sobre as tribos indígenas da região amazônica, Agassiz explicita a necessidade de seguir o método delineado pela história natural para o estudo das raças: partir da observação concreta e da comparação entre os indivíduos, procedendo à semelhança dos naturalistas, que confrontam exemplares de espécies diferentes (Agassiz, 1938: 622).

É igualmente clara a vinculação de Spix ao domínio da história natural, encaixando-se muito bem o seu discurso nas recomendações que Dégerando fez para a expedição do capitão Baudin (na qual iria participar Humboldt, autor da única expedição à América do Sul que poderia rivalizar em glórias obtidas com a viagem de Spix e Martius). Até mesmo o cuidado em evitar analogias entre a vida selvagem e as crenças e costumes europeus parecem muito presentes no relato de Spix, que raríssimas vezes procede a avaliações sobre o caráter ou os componentes psicológicos dos índios (o único exemplo encontrado foi uma curta referência aos Mayoruna como “inteiramente bravios” – p. 179).

O fundamento dos relatos de Bates e Orton já é outro e bem diverso, consistindo, a meu ver, no discurso do evolucionismo que domina a partir da segunda metade do século XIX. Uma das características desse evolucionismo – o antropocentrismo – contrasta radicalmente com as advertências de Dégerando quanto ao perigo de interpretar fatos diferentes através de raciocínios de tipo analógico. Assim é que, na descrição da psicologia animal, Darwin se refere aos mesmos órgãos sensoriais que os dos seres humanos, como sejam a atenção, a curiosidade, a memória, a imaginação, a linguagem, o raciocínio, o senso moral e o senso religioso (Darwin in *The Descent of Man*, apud Canguilhem, 1968: 119).

Ponderando que as diferenças entre o espírito dos homens e dos animais são de grau e não de espécie, Darwin julga correto dar significação à conduta dos animais através de interpretações baseadas em analogias com as experiências humanas conscientes (vide Canguilhem 1968: 123). E de maneira alguma se justificaria pensar que fosse esse um “deslize” ou uma colocação absurda de Darwin, pois a teoria do animismo desenvolvida por Tylor (1871) para a explicação dos fenômenos religiosos procede de maneira incrivelmente semelhante, atribuindo aos primitivos os mesmos processos lógicos e os interesses pragmáticos do inglês vitoriano.

São associadas a esse caráter antropocêntrico do discurso evolucionista que podem ser entendidas as descrições sobre aspectos e faculdades psicológicas que definiriam cada tribo indígena observada por Bates e Orton.

E a relação estabelecida entre esses autores e Darwin não é de forma alguma arbitrária, nem resulta do fato cronológico de que a redação de tais relatos de viagem seja posterior às comunicações em que Darwin, na Linnean Society de Londres, anuncia o princípio da seleção natural. O livro de Bates é saudado por Darwin (cuja fama ia em montante de acordo com o número de edições dos seus livros), o qual escreve uma resenha bastante elogiosa onde “julga inútil” (!) dizer que Bates “é um zeloso advogado da hipótese da origem das espécies por derivação de um tronco comum” (Darwin, *in* Comentários 1938: 23). É conhecida igualmente a referência de Darwin, em correspondência com o notável geólogo C. Lyell, onde compara Bates com Humboldt em termos de sua descrição das florestas tropicais (vide Mello-Leitão, 1944: 5).

Quanto à filiação intelectual de Orton às teorias de Darwin, isso se torna patente na dedicatória do seu livro: “Para Charles Darwin (...) cujas profundas pesquisas projetaram tanta luz sobre cada compartimento da ciência e cuja fascinante ‘Viagem do Beagle’ associou de modo tão feliz o seu nome com o nosso continente sulista; estes esboços dos Andes e do Amazonas são-lhe, com permissão, muito respeitosamente dedicados” (Orton, 1876: ix). A citação colocada como epígrafe do livro é igualmente retirada da “Viagem do Beagle” de Darwin (Orton, 1876: x).

Um outro aspecto da noção de raça com que trabalham Bates e Orton pode ser associado a esse tipo de discurso evolucionista. É a caracterização dos índios do Amazonas como “raça estranha” e inadaptada ao clima tropical (Bates, 1944: 191), daí se depreendendo que se trate de uma “raça insuficiente”, destinada a uma inexorável extinção (Orton, 1876: 465). Esses autores encaram tal tendência de modo frio e fatalista, como resultado lógico de um processo natural de evolução, aplicando de forma bem direta ao universo das raças humanas os princípios de Darwin.

Não surge aí nenhum elemento filantrópico, tão presente nas intenções dos “observadores do homem”, nem mesmo qualquer preocupação concreta em

“civilizar” os selvagens e “ajustá-los à civilização” (e que levaria Chavannes a definir, em 1787, a etnologia como “a história do progresso dos povos no sentido da civilização” – vide Gusdorf, 1974: 389). O único caminho que eles enxergam para essa humanidade americana é a mestiçagem maciça e em gerações sucessivas de modo a diluir os traços indígenas nas características do homem branco. Esse mecanismo levará à sua extinção enquanto raça (Bates, 1944: 183), mas nada há a lastimar nisso, desde que se tenham “amalgamado com os imigrantes europeus” e transformado em úteis “cidadãos brasileiros civilizados” (Bates, 1944: 228).

Para concluir, lembraria apenas que não é essa linha de reflexão – que será conhecida como “darwinismo social” (vide Stocking Jr., 1968: 82-3), mais propícia a funcionar como ideologia de legitimação de desigualdades do que como teoria social – que irá desembocar no evolucionismo antropológico construído por Tylor. Para esse último, a etnologia precisará constituir-se como “ciência dos costumes”, procurando abandonar a problemática das raças que dominara até então o discurso sobre os fenômenos da cultura. Um naturalista como Wallace situa-se muito próximo dessa perspectiva, enfatizando, primordialmente, a observação dos costumes, mas falhando ao promover desses exclusivamente um painel tyloriano onde cultura aparece no singular, omitindo inteiramente os registros etnográficos sobre as diferentes tribos.

É a preocupação dominante com o discurso das raças, a crença subjacente de que as sociedades e culturas podem ser plenamente caracterizadas através do estudo de indivíduos tomados como exemplares significativos, que faz com que os relatos de Orton e de Bates, embora mais recentes, passem ao antropólogo atual a ilusão muito menor de modernidade e utilidade que os relatos de Spix e de Wallace. E essa aparente modernidade, resultado da sobreposição acidental de certas regras e processos no universo do conhecimento, é tudo de que necessita o antropólogo, que continua a ler ingenuamente a literatura de viagens, para deixar de ser um integrante atento da platéia e passar, enfim, à condição de mágico.

BIBLIOGRAFIA

1. População de Naturalistas Viajantes

AGASSIZ, Louis & CARY, Elizabeth. *Viagem ao Brasil (1865-1866)*. Trad. Edgard Sússekind de Mendonça. São Paulo, Ed. Nacional, 1938 (Brasília, 95).

BATES, Henry Walter. *O Naturalista no Rio Amazonas*. Trad. Candido de Mello Leitão. São Paulo, Ed. Nacional, 1944. (Brasília, 237).

CASTELNAU, Francis de. *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud; de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Pará, exécutée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 a 1847, sous la direction de Français de Castelnau. Histoire du voyage.* Paris, P. Bertrand, Libraire-Editeur, 1850.

ORTON, James. *The Andes and the Amazon; or Across the continent of South America.* 3ª ed. rev. ampl., com as notas de uma segunda viagem realizada à região. New York, Harper & Brothers, 1876.

SPIX, J. B. von & MARTIUS, C.F.P. von. *Viagem pelo Brasil 1817-1820.* Trad. Lucia Furquim Lahmaeyer. 3ª ed. São Paulo, Melhoramentos/Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro/Instituto Nacional do Livro, 1976.

SPRUCE, Richard. *Notes of a botanist on the Amazon & Andes.* London, Macmillan and Co., 1980.

WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro.* Trad. Orlando Torres. São Paulo, Ed. Nacional, 1944 (Coleção Brasileira, 156).

2. Textos de Apoio

AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagem pelo Brasil no ano de 1859.* Trad. Eduardo de Lima Castro. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1961. (Coleção de Obras Raras, 7).

DARWIN, Charles. "Comentários" In: BATES, H. W. *O Naturalista do rio Amazonas.* Trad. C. de Mello-Leitão. São Paulo; Companhia Editora Nacional, 1944 (Brasiliiana, 237).

HAMILTON, Charles Granville. English-speaking travelers in Brazil, 1851-1882. *The Hispanic American Historical Review*, 40(4): 533-547, 1960.

HERNDON, W. *Explorations of the valley of the Amazons.* New York, McGraw Hill Book, 1952.

MAW, Henry Lister. *Narrativa da viagem do Pacífico ao Atlântico, atravessando os Andes, as províncias do norte do Peru e descendo o rio Marañon ou Amazonas.* Liverpool, F. B. Wright, 1931.

MELLO-LEITÃO, Candido. "Prefácio" In: BATES, H. W. *O Naturalista no rio Amazonas.* Trad. C. de Mello-Leitão. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1944 (Brasiliiana, 237).

- OSCOLATI, Cajtano. *Esplorazioni delle regioni equatoriali, lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni; frammento di un viaggio fatto nelle due Americhe negli anni 1846-47-48*. Milano, I Fratelli Centenari E. Comp., 1854.
- SCHADEN, Egon. El Indio brasileño; imagen y realidad. *América Indígena*, México, 37(1): 65-88, 1977.
- TESCHAUER, Carlos. Explorações que particularmente promoveram o progresso da etnografia indígena. In: *Os Naturalistas viajantes e a etnografia indígena*. Salvador, Livraria Progresso Editora, s.d.
- THARP, Louise Hall. *Louis Agassiz*. Trad. Hilário de Oliveira Coelho. Belo Horizonte, Difusão Pan-Americana do Livro, 1964 (Coleção Capitães do Progresso, 3).

3. Bibliografia Teórica

- BOURDIEU, Pierre. Campo intelectual y proyecto creador. In: *Problemas del estructuralismo*. Trad. J. Campos. México, Siglo Veintiuno editora, 1967.
- BURROW, J. M. "Introduction" In: *Evolution and Society. A study in Victorian social theory*. Cambridge, University Press, 1966.
- CANGUILHEM, Georges. Les Concepts de lutte pour l'existence et de sélection naturelle en 1858; Charles Darwin et A. R. Wallace; L'homme et l'animal du point de vue psychologique selon Charles Darwin. In: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1968.
- CARNAP, Rudolf. La Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. In: *El Positivismo lógico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- DUCHET, Michele. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris, Maspero, 1971: 232.
- FERNANDES, Florestan. "Um Balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas". In: *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Vozes, Petrópolis, 1975.

GUSDORF, Georges. "L'Histoire Naturelle de l'homme et les origines de l'anthropologie moderne"; "Les systematisations du XVIII^{ème} siècle"; "L'homme dans le monde naturel: Lamarck"; "Les sciences de la culture"; "La constitution des sciences positives au XIX^{ème} siècle". "L'epistemologie discursive et explicative" *In: Introduction aux sciences humaines*. Paris, Editions Ophrys, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "Jean-Jacques Rousseau, Fondateur des sciences de l'homme" *In: Anthropologie Structural II*. Paris, Plon, 1973.

SCHLICK, Moritz. "Sobre el fundamento del conocimiento" *In: El positivismo lógico*. Alfred J. Ayer (org.). México, Fondo de Cultura Economica, 1965.

STOCKING JR., G. W. "French Anthropology in 1800"; "Matthew Arnold, E. B. Tylor, and the uses of inventions"; "Cultural Darwinism and Philosophical Idealism in E. B. Tylor" *In: Race, culture and evolution*. New York, The Free Press, 1968.

TYLOR, E. B. "The science of culture" *In: The origins of culture*. Gloucester. Peter Smith, 1970.