

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS - UEA
ESCOLA SUPERIOR DE ARTES E TURISMO - ESAT
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM
CIÊNCIAS HUMANAS - PPGICH**

LUCIANO SÁ RIBEIRO

**O SER E A CULTURA NA OBRA DO NATURALISTA
ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA**
(Uma análise a partir da Viagem Filosófica no século XVIII)

MANAUS - AM
2021

LUCIANO SÁ RIBEIRO

**O SER E A CULTURA NA OBRA DO NATURALISTA ALEXANDRE
RODRIGUES FERREIRA**

(Uma análise a partir da Viagem Filosófica no século XVIII)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas; Área de Concentração em Teoria, História e Crítica da Cultura.

Orientando: Luciano Sá Ribeiro

Orientador: Prof. Dr. Rafael Ale Rocha
Coorientador: Prof. Dr. Deodato Ferreiras da Costa

MANAUS - AM
2021

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM)

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade do Estado do Amazonas.

R484s Ribeiro, Luciano Sá
O ser e a cultura na obra do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira : Uma análise a partir da viagem filosófica no século XVIII / Luciano Sá Ribeiro . Manaus : [s.n], 2021.
140 f.: color.; 29 cm.

Dissertação - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas - Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2021.

Inclui bibliografia

Orientador: Rocha, Rafael Ale

Coorientador: Costa, Deodato Ferreira da

1. Ser e cultura. 2. Amazônia colonial. 3. Viagem filosófica. 4. Alexandre Rodrigues Ferreira. I. Rocha, Rafael Ale (Orient.). II. Costa, Deodato Ferreira da (Coorient.). III. Universidade do Estado do Amazonas. IV. O ser e a cultura na obra do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira

Elaborado por Jeane Macelino Galves - CRB-11/463

LUCIANO SÁ RIBEIRO

**O SER E A CULTURA NA OBRA DO NATURALISTA ALEXANDRE RODRIGUES
FERREIRA**

(Uma análise a partir da viagem filosófica no século XVIII)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas; Área de Concentração em Teoria, História e Crítica da Cultura.

Aprovado em 26 de março de 2021

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Dr. Rafael Ale Rocha - Presidente

Prof. Dr. Ernesto Renan Melo de Freiras Pinto - Membro Interno

Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha - Membro Externo

MANAUS – AM
2021

“o rosto possui um olhar e uma irradiação da qual ninguém pode subtrair-se. O rosto e o olhar lançam sempre uma pro-posta em busca de uma res-posta. Nasce assim a res-ponsabilidade, a obrigatoriedade de dar res-postas. Aqui encontramos o lugar do nascimento da ética que reside nesta relação de res-ponsa-bilidade diante do rosto do outro, particularmente do rosto do outro que é oprimido. É na acolhida ou na rejeição, na aliança ou na hostilidade para com o rosto do outro que se estabelecem às relações mais primárias do ser humano e se decidem às tendências ou de cooperação”.
(BOFF)

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão a Deus por todas as graças que ele me tem concedido; todos os dias, Ele me dá um novo motivo para viver o amor em minha existência. O amor ao próximo e ao mundo. Sua presença é uma constante.

Minha gratidão aos Meus PAIS e IRMÃOS, pois em todas as horas eles sempre estiveram ao meu lado acreditando em mim e sonhando comigo.

Agradeço aos amigos de longe e de perto. Aos amigos que o mestrado me deu, pois foram importantes para o amadurecimento da minha pessoa. Agradeço aos professores que contribuíram para minha formação no decorrer deste processo formativo.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – PPGICH, pelo suporte acadêmico e gestão formativa.

Agradeço a Universidade do Estado do Amazonas - UEA, por tornar este sonho realidade.

Agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM, pelo apoio vital para a realização desta pesquisa com o objetivo de fomentar a formação de mestres para o estado do Amazonas.

Agradeço aos membros da banca examinadora, professor Dr. Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto (PPGICH/UEA), professor Dr. Nelson Matos de Noronha (PPGSCA/UFAM).

Ao meu orientador Prof. Dr. Rafael Ale Rocha, docente do PPGICH e membro do departamento de história da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, pela partilha no processo de aprendizado e construção desta dissertação.

Ao meu coorientador Prof. Dr. Deodato Ferreira da Costa, coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia - PROF-FILO, da Universidade Federal do Amazonas - UFAM, pela reflexão profícua e necessária.

RESUMO

O mundo do homem e o contexto cultural situado na Amazônia e sua relação com mundo europeu no século das luzes, dar-se-á através de normas, visões eurocêntricas, construções narrativas sobre o mundo humano e natural. Estes dados estão presentes nas narrativas da viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira. Busca-se analisar o ser e a cultura na obra de Alexandre Rodrigues Ferreira. Como o ser e a cultura aparecem na obra do naturalista em sua viagem pela Amazônia. Para abordagem do problema, empregamos a pesquisa de natureza qualitativa. A partir do procedimento técnico bibliográfico; leitura do material de maneira exploratória, seletiva, analítica, interpretativa e dos métodos; hermenêutico ao analisarmos as narrativas e seus interesses, sua intencionalidade é dialético na análise dos discursos sócio-históricos, as vozes e diálogos presentes nesse contexto. A reflexão desenvolvida nos mostrou que mesmo que existissem políticas que evitassem escravidão, existiam propostas não oficializadas que iam contra a liberdade do indígena. Se olharmos para estes elementos veremos que muitas visões sobre os povos indígenas e sobre a Amazônia visavam a inferiorização, com a finalidade de conquistar e torná-los vassallos do rei de Portugal. A relação instituída entre o europeu e o homem amazônico, durante este processo, deixou marcas e provou mudanças na vida e nas culturas existentes neste espaço. Concluimos que essas questões não são fáceis e requerem grande empenho, pois é necessário a desconstrução de ideias e ideologias estabelecidas. Olhando para a realidade onde realizamos nossa análise, encontramos uma trama de relações que se entrecruzam através de relações distintas, o ser e a cultura estão inseridos no projeto de desvelamento; natural, geográfico, humano e científico.

PALAVRAS-CHAVE: Ser e cultura; Amazônia colonial; Viagem filosófica; Alexandre Rodrigues Ferreira,

ABSTRACT

The world of man and the cultural context located in the Amazon and its relationship with the European world in the century of enlightenment, will be given through norms, Eurocentric views, narrative constructions about the human and natural world. These data are present in the narratives of Alexandre Rodrigues Ferreira's philosophical journey. The aim is to analyze being and culture in the work of Alexandre Rodrigues Ferreira. How being and culture appear in the work of the naturalist during his journey through the Amazon. To approach the problem we use a qualitative research. From the bibliographical technical procedure; reading the material in an exploratory, selective, analytical, interpretative way and the methods; hermeneutic when we analyze the narratives and their interests, their intentionality and dialectic in the analysis of socio-historical discourses, the voices and dialogues present in this context. The reflection developed showed us that even if there were policies that avoided slavery, there were unofficial proposals that went against the freedom of the indigenous. If we look at these elements we will see that many visions about the indigenous peoples and the Amazon were aimed at inferiorization, with the purpose of conquering them and making them vassals of the king of Portugal. The relationship instituted between the European and the Amazonian man, during this process, left marks and proved changes in the life and cultures existing in this space. We conclude that these issues are not easy and require great commitment, for it is necessary to deconstruct established ideas and ideologies. Looking at the reality where we carried out our analysis, we find a web of relationships that intertwine through distinct relations, being and culture are inserted in the unveiling project; natural, geographic, human, and scientific

KEY WORDS: Being and culture; Colonial Amazon; Philosophical journey; Alexandre Rodrigues Ferreira.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Rota da Viagem Filosófica	76
Figura 2: Índios Mura inalando paricá.....	90
Figura 3: Índio Cambeba (Dionísio da Cruz)	94

TABELA

Tabela 1: Mammalia.....	69
--------------------------------	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I: O MUNDO EUROPEU E O CONTEXTO DA VIAGEM FILOSÓFICA DO NATURALISTA ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA	17
1.1 A CIVILIZAÇÃO DA EUROPA NO PERÍODO DAS LUZES	17
1.1.1 A epistemologia do iluminismo.....	28
1.2. ILUMINISMO EM PORTUGAL	31
1.3 O NATURALISTA LUSO-BRASILEIRO	37
1.4. HISTÓRIA NATURAL.....	42
1.4.1 A concepção mecanicista.....	47
1.4.2 A mensuração: razão, medida.....	53
1.4.3 Buffon: base para análise do homem Americano por Alexandre Rodrigues.....	59
1.4.4 A taxonomia Lineana e as “observações sobre a classe dos mamíferos” na viagem filosófica.....	64
1.5 A VIAGEM FILOSÓFICA.....	71
CAPÍTULO II. MEMÓRIAS ANTROPOLÓGICAS: A CARACTERIZAÇÃO DA FIGURA DO ÍNDIO REALIZADA POR ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA	78
2.1 O SELVAGEM E O DOMESTICADO	78
2.2 NOTA CRÍTICA SOBRE A DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA DE ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA.....	84
2.2.1 Os Muras.....	87
2.2.2 Cambeba (Omágua).....	91
2.3 O OUTRO NO OLHAR DO VIAJANTE.....	95
2.4 A CLASSIFICAÇÃO COMO NEGAÇÃO DO SER DO OUTRO	100
2.4.1 O Ser que exige a Alteridade	105
CAPÍTULO III: A QUESTÃO DA CULTURA A PARTIR DO SÉCULO XVIII	110
3.1. O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE CULTURA.....	110
3.2. ENTRE DOIS MUNDOS: IMPACTOS DE UM ENCONTRO	118
3.3 O SINGULAR “CULTURA” E O PLURAL “AS CULTURAS”.....	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
REFERÊNCIAS	132

INTRODUÇÃO

Queremos com este trabalho que apresentamos em vias de construção – pois aqui não temos definido todos os elementos de sua completa estrutura – proporcionar uma visão da elaboração no campo das ideias teóricas que gradualmente está se ordenando como um trabalho de vertentes interdisciplinares que se dispõe a realizar uma leitura a partir de elementos históricos, filosóficos, sociais e antropológicos por meio da revisitação da obra do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira edificada no século XVIII.

O título do nosso trabalho: “O ser e a cultura na obra do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (*Uma análise a partir da viagem filosófica no século XVIII*)”, quer oferecer uma reflexão, um convite, para pensar a partir do contexto do século das luzes, o período setecentista, o Brasil colonial, o mundo do homem localizado no contexto cultural Amazônico e a relação com o mundo europeu que dar-se-á por meio de normas, visões eurocêntricas, construções narrativas sobre o mundo humano e o natural que muitas vezes aparecem como um só dentro das narrativas dos viajantes naturalistas e do colonizador.

Na história da região amazônica e de toda a América, após a chegada dos povos do velho mundo, como os seus próprios eruditos o chamaram, tornou-se a história de um mundo novo no sentido de ser imaturo e fraco. Nele, a fauna é apresentada mais débil, mas em compensação, a vegetação é monstruosa, por vezes também é apresentado como paraíso adâmico (primitivo, primeiro, primordial) e edênico (paraíso, local ideal, repleto de paz). Para os colonizadores e pensadores do século XVIII, faltavam na América os dois instrumentos de progresso civil: o ferro e o cavalo. Portanto, a América é um mundo novo no sentido de ser jovem e imaturo.

Para essa interpretação da Amazônia, tomou-se como base o pensamento ocidental; mecânico, evolutivo, mensurador, matemático, sendo para os colonizadores, uma espécie de lupa, construída por Descartes e sustentada pelo fascínio que o pensamento cartesiano provocou no ocidente e em seu modo de interpretar outras culturas e costumes no século XVIII, século do iluminismo e das demais influências do período.

Dentre toda a movimentação existente no século XVIII, destaca-se uma nova forma de observar a realidade. É neste contexto que a ciência se torna a grande luz, em outros termos, a razão é a grande motriz deste século. Nela está presente todo o

desejo do homem que por intermédio da prática, possa ter o domínio dos métodos científicos e desmistificar todas as formas de conhecimento que estavam sujeitas a dúvidas.

A mudança do pensamento filosófico-científico no período iluminista alterou muitos paradigmas cuja civilização europeia estava fundada. A epistemologia do iluminismo baseia-se no “conceito de filosofia como procedimento analítico, com vistas a determinar as condições e, assim, os limites das atividades humanas” (ABBAGNANO, 2007, p. 455 - 456). Com isso, a ciência passou por transformações em seu interior que levaram o homem a pensar o mundo de maneira diferente. Mudando também sua abordagem no tocante à investigação científica.

O campo científico, sobretudo com a história natural, tornou-se pragmático. Resultado do pensamento filosófico da época, que em suas entrelinhas estavam o racionalismo e o empirismo. A história natural, na segunda metade do século das luzes carrega consigo o empirismo e se destaca como instrumento em mãos lusas, provocando em terras coloniais, uma espécie de anulação do sujeito dentro dos aspectos do natural, uma assimilação do homem pela natureza.

Conforme Michel Foucault, a história natural é uma nomeação do real. Dentro da concepção de alguns teóricos naturalistas, o homem era parte da história natural, não diferenciando o homem da fauna. A alteridade (o outro), o ser não é muito destacado, aparece ofuscado no cenário.

Está também presente neste ambiente a concepção filosófica mecanicista cartesiana. “A característica do mecanicismo é a admissão de que todo movimento se efetua segundo uma rigorosa lei causal”. (MORA, 2004, *tomo III*, k-p). Todo o século das luzes respira os ares de inovações trazidas pelo pensamento cartesiano nascido no final do século XVI, mesmo com todas as mudanças paradigmáticas. Com a mensuração, que também faz parte deste sistema, temos a continuação do ideal reducionista mecanicista quantitativo.

O ato de classificar e mensurar, nas Américas, sempre foi uma prática muito comum como afirma Lisboa (1997), porque a diversidade étnica dos seus habitantes prestava para ampliar o conhecimento acerca dos “povos extra-europeus e as raças humanas [...] procurava pôr as espécies humanas numa ordem taxonômica” (LISBOA, 1997, p. 139). Na busca pelo diferente, na curiosidade que se tinha, realiza-se um processo de ‘classificação em função do que elas não são’.

Para pensadores como Buffon, o homem americano encontra-se pior que os animais, pois ele pela 'frigidez' tornou-se frágil. Em suas descrições, Buffon segue realizando a apresentação prolixa destas terras onde ele conclui que neste estado de abandono, tudo se enlanguesce, tudo sufoca: o ar e terra, por existirem pouco "homens na América e por levarem em sua maioria uma vida de animais, deixando a natureza em bruto e negligenciando à terra (BUFFON, 1826, p. 452 apud GERBI, 1996, p. 23). Para ele, "humanamente a América é um continente ainda intocado, do qual o homem ainda não tomou posse, insalubre para gente civilizada e animais superiores" (GERBI, 1996, p. 27). Este pensamento irá influenciar na forma como se vê o homem na América e vai formar as cabeças de naturalistas e viajantes. Todas essas transformações afetam os homens de ciência da época e fazem parte da formação de Alexandre Rodrigues Ferreira. As observações das sociedades indígenas da América, como nos afirma Renan Freitas, e de outras regiões, foram usados para explicar o sistema em que o homem é parte da história natural, sistema utilizado por La Condamine, Buffon, Lineu e também Alexandre Rodrigues Ferreira. Dentro deste sistema, o homem é parte da história natural.

As muitas transformações provocadas nas metrópoles europeias chegaram até as colônias em forma de políticas e iniciativas que afetaram diretamente a estrutura socioeconômica das terras além-mar, como é o caso de Portugal e suas colônias. Segundo Calafate (2020), o iluminismo adquiriu em Portugal uma feição de Estado, no quadro do despotismo esclarecido, na figura do Marquês de Pombal. Para Brandão (2008), o iluminismo aparece em Portugal, a princípio com ideologias que são: novos paradigmas científicos, nova visão econômica e nova organização política.

Portugal, ao lado de outras metrópoles como Espanha, França e Inglaterra, empenhou-se em incorporar práticas científicas em sua política colonial. No Brasil, ganhou notoriedade a expedição liderada por Alexandre Rodrigues Ferreira, naturalista brasileiro formado na Universidade de Coimbra que explorou a região amazônica de 1785 a 1792.

A leitura daquilo que ele escreveu sobre o ramo da etnografia deixa a impressão de que ele não aprofundou os seus estudos sobre os indígenas tanto como a atualidade deseja. O mérito capital de Alexandre Rodrigues Ferreira é sua imensa atividade, sua capacidade para acumular notas e observações. Segundo Filho (1939), seu maior defeito é a falta de uma vista, de conjunto, a falta de uma doutrina geral.

Ao se referir a uma aldeia de nativos atacada por outros três grupos, os Manaós, Xapuenas e Martiuenas, se refere a aldeia atacada como “domesticados”. Esta categoria utilizada por ele mostra que em sua concepção os nativos viviam em estado bruto, selvagem, e careciam ser modelados e começavam a possuir civilidade quando, em contato com o branco, fossem amansados, melhor dizendo, domesticados. Para o racionalismo científico europeu, o pensamento que envolve o nativo é o que podemos chamar de infantilismo, uma vez que para o europeu, suas práticas religiosas e cotidianas eram incomuns e anormais. Os nativos, conforme Ferreira, “imaginam fábulas as mais absurdas e incoerentes que se possa imaginar” (FERREIRA, s/d, p. 619). Suas crenças são vistas e não são compreendidas, já que não se pensava que em todas as culturas se tem representações das divindades, mas o que parece é que a única forma de representação da divindade é a monoteísta. Muitos traços das crenças existentes entre os povos nativos foram anulados por força da dominação e imposição de uma nova forma de cultura e introdução de novos elementos simbólicos.

Para Raminelli (1997, p. 7), “em poucas ocasiões, Alexandre Rodrigues Ferreira observou a natureza e as comunidades indígenas como um naturalista setecentista, mas antes como um leal funcionário da coroa lusitana”, um fato que dita a produção e a visão de Ferreira na viagem. As viagens realizadas para as colônias buscavam construir um grande acervo de informações de vários níveis, além de matar a curiosidade do mundo europeu sobre a América e sobre a Amazônia, também influenciavam na forma como a metrópole via a realidade na colônia e na maneira de pensar ações para a região.

Queremos com a reflexão promover uma ruptura nos diversos campos, formas de interpretação que destacam e exaltam um modelo de cultura como sendo padrão a ser seguida por outras, as quais, ainda hoje, continuam sendo realizadas com formas e maneiras diferentes. E assim refletir o ser e a cultura na obra de Alexandre Rodrigues.

Para compreender a razão de algumas ideias presentes no pensamento do naturalista, tanto afetou Ferreira o espírito da revolução iluminista, que sua ida para Portugal, que inicialmente era para realizar estudos jurídicos, se volta para o novo currículo, fruto da reforma na Universidade de Coimbra.

Queremos mostrar a atmosfera da Europa ao menos em partes para nos ambientar; refletindo o contexto cultural europeu de setecentos, o desenvolvimento

das ideias e a influência do iluminismo, o panorama filosófico pelo alcance do movimento das luzes e alguns pensadores que ganham notoriedade neste período.

As fontes deste trabalho passam primeiramente pela compreensão de um vasto conteúdo, que sem o qual não é possível compreender ou realizar o que propõe este trabalho. Também partem diretamente de bases bibliográficas que adentram o campo da História social do período colonial, da Sociologia, da Antropologia e da Filosofia. A viagem filosófica de Alexandre Rodrigues é uma das principais fontes, pois ela nos fornece bases para o que se propõe.

Nossa reflexão nesta pesquisa tem por objetivo mostrar a maneira como a Amazônia é vista e interpretada em suas origens. Origens que estão no mundo europeu e em sua forma de ver o mundo. Queremos também mostrar como o ser aparece nesta realidade, passando a viver conforme a influência das ideias e concepções filosóficas-científicas, presentes na administração política da Europa lusitana no espaço do século XVIII. Compreender ainda como se dava a relação do ser e da cultura na obra de Alexandre Rodrigues.

Do ponto de vista da forma de abordagem do problema, empregamos a pesquisa de natureza qualitativa. O fato de o trabalho ter natureza interdisciplinar necessitou esta abordagem. Fizeram parte desta análise a leitura interdisciplinar, pois envolve o encontro de dois mundos culturalmente e socialmente diferentes.

Do ponto de vista dos métodos de procedimentos técnicos, foi empregado o bibliográfico. Com levantamento bibliográfico preliminar: formulação do problema; elaboração do plano provisório do assunto, busca das fontes. Leitura do material de maneira exploratória, seletiva, analítica e interpretativa. Fichamento, organização lógica do assunto, redação do texto. As fontes primárias foram os textos de Alexandre Rodrigues, fora as dissertações e artigos a respeito. Como fontes secundárias foram utilizados livros, Manuais, Artigos de revisão. Desenvolvemos atividades de pesquisa nos principais acervos dentro da capital do Estado; UFAM, UEA, biblioteca estadual, bem como biblioteca nacional e acervos particulares etc.

Quanto ao método científico, aplicamos o método hermenêutico¹² por meio da dimensão discursiva da hermenêutica; analisamos as narrativas e seus interesses,

¹A arte de compreender o enunciado de uma outra pessoa corretamente. Com *Schleiermacher* que a hermenêutica começa a ganhar forma de ciência. O objetivo de *Schleiermacher* era fundamentar uma teoria da interpretação que fosse além do contexto teológico.

² Fundamenta-se na dialética proposta por Hegel, na qual as contradições se transcendem dando origem a novas contradições que passam a requerer solução. É um método de interpretação dinâmica

sua intencionalidade. A partir da dimensão da análise sócio-histórica, situações espaço-temporais, verificamos as formas de interação e como elas se configuraram, como elas aconteciam diante de realidades diferentes que se aproximavam. Um texto só ganha vida a partir do movimento intelectual de um leitor, “a leitura do texto, é, portanto, a mais elevada tarefa da compreensão.” (GADAMER, 2013, P. 506) e “compreender pela leitura não é repetição de algo passado, mas participação num sentido presente. (Ibid., p. 508)

O primeiro capítulo da dissertação intitulado: *O mundo europeu e o contexto da viagem filosófica do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira* proporciona uma ambientação no mundo europeu do século XVIII por meio de dados históricos epistemológicos que compõem a visão de mundo do europeu do século das luzes, das correntes teóricas, a concepção mecanicista, a mensuração e os modelos de racionalidade que formam o homem europeu dentro da ciência deste século; a História natural e o contexto da viagem do Alexandre Rodrigues. A própria vida, segundo dados mais biográficos do naturalista, a influência do iluminismo em Portugal, um iluminismo português, a influência de Buffon na formação do olhar de Ferreira a respeito do homem na América e seu trabalho na viagem; Lineu, que também faz parte da formação de Ferreira, as orientações taxonômicas de Lineu estão presentes na constituição da viagem filosófica.

No segundo capítulo: *Memórias antropológicas: a caracterização da figura do índio realizada por Alexandre Rodrigues Ferreira*, realizamos a reflexão a respeito da ideia de “selvagem” e “domesticado” que aparece na obra de Ferreira; refletimos sobre algumas críticas feitas a descrição etnográfica realizada pelo naturalista e a interpretação realizada por ele dos indígenas Mura e Cambeba, além de como o outro aparece no olhar do viajante.

No quarto capítulo refletimos sobre a questão da cultura a partir do século XVIII, o nascimento do conceito de cultura no espaço do setecentista, o encontro entre mundos; a realidade dos povos nativos e o encontro com o europeu, que ocasiona uma série de impactos e a cultura como um conceito plural que deve ser pensado não no singular.

e totalizante da realidade. Considera que os fatos não podem ser considerados fora de um contexto social, político, econômico, etc. Empregado em pesquisa qualitativa (GIL, 1999; LAKATOS; MARCONI, 1993 Apud. SILVA, 2001, p. 27)

CAPÍTULO I. O MUNDO EUROPEU E O CONTEXTO DA VIAGEM FILOSÓFICA DO NATURALISTA ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA

1.1 A CIVILIZAÇÃO DA EUROPA³ NO PERÍODO DAS LUZES

Segundo Brandão (2008, p. 21), tendo nascido em 1756 e morrido em 1815, Alexandre Rodrigues Ferreira “foi coevo e partícipe de alguns dos mais importantes sucessos que modificaram a história do mundo e da civilização ocidental, no século XVIII e começo do XIX”.

O século das Luzes é o recorte de um tempo que não começa e não finda nele mesmo, uma vez que a revolução provocada pelo movimento iluminista parte de profundas transformações, mudanças que estão localizadas no seio do mundo europeu. Essas transformações intelectuais provocadas pelo iluminismo – a nova mentalidade – influem na obra de Alexandre Rodrigues Ferreira.

Os ideais e a forma de pensar iluminista não estavam presentes somente na Europa. A Europa das luzes tem dois tempos fortes; que compreendem a ordem das ideias. Os anos de

1680 – 1715, para começar. Paul Hazard teve em tempos uma fórmula feliz: a crise de consciência europeia. Na ordem das ideias, a crise de consciências corresponde, no geral, a pôr em causa uma preocupação essencial [...]. Descartes, recordemo-lo. Tinha deixado voluntariamente da nova metodologia o domínio da política e da religião, a relação com Deus e a relação com o homem na cidade [...]. Descartes deixava, pois, subsistir dois sectores reservados: o da Revelação, e o da transmissão tradicional da hierarquia social e do poder. Exceptuando Espinosa, tal reserva nunca foi posta em causa pela primeira geração dos filósofos mecanicistas. Por volta da década de 1680, cede uma barreira. Bruscamente, os métodos na exploração mecanicista da natureza penetram nos domínios reservados (CHAUNU, 1995, p. 19).

³ “Em primeiro lugar, a mitológica Europa é filha de fenícios, logo, de um semita. Esta Europa vinda do Oriente é algo cujo conteúdo é completamente distinto da Europa definitiva. (a Europa *moderna*). Não há que confundir a Grécia com a futura Europa. Esta Europa futura situava-se ao Norte da Macedônia e ao Norte da Magna Grécia na Itália. O lugar da futura Europa (a moderna) era ocupado pelo bárbaro; por excelência, de maneira que posteriormente, de certo modo, usurpará um nome que não lhe pertence, porque a Ásia (que será província com esse nome no Império Romano, mas apenas a atual Turquia). Em segundo lugar, o Ocidental. será o império romano que fala latim (cuja fronteira oriental situa-se aproximadamente entre as atuais Croácia e Sérvia), que agora compreende a África do Norte. O Ocidental opõe-se ao Oriental., o império helenista, que fala grego. No Oriental. estão a Grécia e a Ásia. (a província Anatólia), e os reinos helenistas até as bordas do Indo, e também o Nilo ptolomaico. Não há um conceito relevante do que se chamará de Europa posteriormente” (DUSSEL, *In*. LANDER, 2005, p. 24).

A revolução do pensamento filosófico-científico muda todas as estruturas e paradigmas, nas quais a civilização europeia está firmada. Outro aspecto é que devido a situação política e econômica da sociedade europeia, se percebe a necessidade da realização da expansão material; uma nova penetração no continente americano, novas fontes de recursos. Conforme instrução de viagem, "o Filósofo que viaja ao Brasil não leva só o destino de conhecer lá mesmo os vegetais, e animais, sem dar cópia deles, ou pelo debuxo, no caso dos animais serem ferozes" (VANDELLI, s/d apud BRIGOLA, 2019, p. 209-2010), e as plantas não poderem ser guardadas, "ou pela remessa das suas peles: umas e outras depois de preparados devem ser remetidos [...] classificados, e reduzidos às suas ordens, gêneros, e espécies" (Ibid., loc. cit.). Este conjunto de ações fez parte do trabalho de Alexandre Rodrigues Ferreira; ele desenvolve essa atividade exaustivamente.

É deste aspecto que surge a necessidade da efetiva presença e conquista de novos territórios. Segundo tempo forte é, de 1730 a 1770, segundo Pierre Chaunu (1995), a Europa das luzes inventa os homens em ritmo frenético em quase toda parte. A civilização⁴ se confunde com o domínio da língua escrita. "Há duas fronteiras que dividem a sociedade dos homens em três camadas muito desiguais: os que leem latim, os que leem correntemente em vulgar e os nove décimos restantes" (CHAUNU, 1995, p. 19).

Tanto é que por muito tempo, as publicações científicas tinham melhor aceite quando eram escritas em latim. Tinha-se o latim como a língua pela qual a ciência se expressava. No tocante à civilização, o domínio da língua era uma referência para o avanço e com o passar do tempo, a ideia de "civilização" e "Kultur" torna-se a "cultura" como um conceito amplo que abarca um universo bem maior de representações, algo

⁴"[...] A primeira evidência literária da evolução do verbo *civiliser* para o conceito de *civilisation* é encontrada, de acordo com descobertas modernas, na obra de Mirabeau, o pai, na década de 1760. "Maravilho-me de ver", diz ele, "como nossas opiniões cultas, falsas em todos os sentidos, se enganam no que consideramos ser civilização. Se perguntar o que é civilização, a maioria das pessoas responderia: suavização de maneiras, urbanidade, polidez, e a difusão do conhecimento de tal modo que incluía o decoro no lugar de leis detalhadas: e tudo isso me parece ser apenas a máscara da virtude, e não sua face, e civilização nada faz pela sociedade se não lhe dá por igual a forma e a substância da virtude." Isto parece-se muito com o que então se dizia, na Alemanha, sobre os costumes de corte. Mirabeau, igualmente, compara o que a maioria das pessoas, segundo ele, considera ser civilização (isto é, polidez e boas maneiras) com o ideal em cujo nome a classe média em toda a Europa se alinhava contra a aristocracia de corte e através do qual se legitimou - o ideal da virtude. Ele, também, exatamente como Kant, vincula o conceito de civilização às características específicas da aristocracia de corte, e com razão: isto porque o *homme civilise* nada mais era do que uma versão um tanto ampliada daquele tipo humano que representava o verdadeiro ideal da sociedade de corte, o *honnête homme*" (ELIAS, 1994, p. 54).

muito bem desenvolvido por Norbert Elias, ao estudar os conceitos. Iremos aprofundar a questão mais tarde.

A língua escrita tem seus níveis, segundo Pierre Chaunu (1995), no primeiro nível temos os grandes tratados de ciências: “filosofia” e “teologia”, que durante muito tempo estiveram sob domínio da língua latina. No segundo nível: a literatura, o teatro, o conto, o romance. No terceiro nível: a língua corrente das correspondências e das cartas, a língua escrita que surge da reflexão, espontaneamente. Já o quarto nível encontra-se no limite extremo dos movimentos da história.

Na literatura da Europa das Luzes está presente o pensamento do homem, que frente a abertura que sofre a Europa, toma consciência de outros povos e com isso se acentua a afirmação da superioridade da civilização (em muitos casos pela negação de outros povos pela afirmação da ausência de moral e princípios de humanidade, discurso para justificar a falada superioridade) europeia sobre as demais.

A Europa uma, a Europa enquanto unidade cultural superior. Jaucourt, o mais fecundo dos colaboradores da enciclopédia, afirma a superioridade da Europa sobre o resto do mundo devido ao cristianismo, cuja moral bem feita tem de apenas para a felicidade da sociedade. Os povos da Europa têm princípios de humanidade — ousava já dizer Voltaire — que não se encontram nas outras partes do mundo [...] os europeus cristãos são o que eram os gregos [...]. Pouco importa que a Europa seja a mais pequena das quatro partes do mundo na extensão de terreno uma vez que é a mais considerável de todas pelo comércio, pela navegação, fertilidade, pelas luzes e pela indústria, pelo conhecimento das artes, das ciências e dos ofícios (CHAUNU, 1995, p. 45).

O elemento da moral religiosa, presente na história do continente europeu por meio do cristianismo, é retomado como uma grande herança e guardião da moral. O ideal de desenvolvimento humano e crescimento da sociedade em seus princípios humanísticos se faz em comparação com o mundo grego, quando no período clássico da civilização grega floresceu a política, a democracia e os costumes. Contudo, como já se sabe, se construiu um grande número de histórias para exaltar a cultura grega, o mundo de Atenas, pois se atribui a Atenas a invenção da democracia, o sistema político mais difundido no mundo.

Ao mundo cultural grego se credita a criação da filosofia, da história, do teatro, da literatura, da arte e da arquitetura; o livro *O Mundo de Atenas*, do historiador Luciano Canfora, nos ajuda compreender como foi construído um discurso, uma “maquinaria retórica” de pura exaltação da cultura grega em torno da ideia de democracia. Em relação a Europa, faz-se o mesmo, criam-se construções imagéticas

para enaltecer o mundo europeu, ainda mais em um contexto em que a Europa das luzes começa a retomar o contato com outros povos de maneira mais intensa, precisa firmar-se superior para dominar, conquistar.

Não é raro verificar que algumas mentes do mundo europeu reproduziam a tal superioridade que o mundo europeu toma para si, para quem “a Europa, espaço cultural, é também o movimento, o progresso. Fora dela, tudo é imóvel, fixo, bárbaro” (CHAUNU, 1995, p. 47). “Os autores antigos nos falam das Índias descrevem-nas iguais a que são hoje [...] a maioria dos povos da costa da África são selvagens e bárbaros [...]” (MONTESQUIEU apud CHAUNU, 1995, p. 47).

A revolução estrutural, cultural, racional e política são parâmetros para a observação de outros povos, como podemos perceber em Alexandre Rodrigues Ferreira quando ele fala do gentio Cambeba, pois para Ferreira usar roupas era sinal de maior racionalidade que os outros índios, pois “eram índios fabricantes inclinados àquela manufatura” (FERREIRA, 2008, p. 206); por esta razão, a distinção de os dispensarem o “exercício de remeiros das canoas; distinção a que lhes dava direito a sua habilidade em diferença da maior parte dos outros índios, que só para remar tinham préstimo” (Ibid., loc. cit.).

Dentro da própria Europa existe a “viagem filosófica” que acontece em uma Europa urbana. A viagem filosófica, literária e artística tinha algumas cidades, como: Paris, Roma,⁵ Florença, Viena e Londres como destinos e por motivos científicos, Berlim e São Petersburgo, sendo que o espaço francês se tornara o grande centro. E para além da Europa, as viagens filosóficas, segundo Carvalho Junior (2000), eram financiadas por sociedade científicas, companhia de comércio, já a viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira foi pensada, organizada e financiada pela coroa portuguesa, pois fazia parte de um objetivo maior, era parte da política colonial do governo português. A trajetória da viagem acontece dentro do território português, que até bem antes da viagem era terra de litígio.

O século XVIII foi uma era de viagens e livros. Das obras populares do século das luzes, iria vestir a persona de literatura de viagem a primeira: “*As cartas persas*”⁶ de Montesquieu⁷, que se tratava das impressões de dois embaixadores persas que

⁵ Para se ver as antiguidades e em Veneza poder viver os prazeres.

⁶ Uma edição que pode ser utilizada para uma possível leitura: MONTESQUIEU. *Cartas Persas*. Tradução e apresentação de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Paulicéia, 1991.

⁷ Famoso por sua teoria da separação dos poderes, hoje adotada por quase todas as constituições do mundo, Charles-Louis de Secondat, mais conhecido por Montesquieu, devido ao seu título de

sugerem como parecem curiosas e absurdas as coisas comuns de uma sociedade para membros de outra sociedade com costumes diferentes, e acredita em coisas diferentes (esta descrição revela muito nitidamente como se dará o relacionamento do europeu para com outros povos, o desconforto em ver costumes e práticas diferentes, por vezes condenadas, reflexão parecida também feita por Michel de Montaigne⁸). Esse primeiro livro de Montesquieu tem um fundo sério, pois relativiza os valores de uma civilização pela comparação com os de outras muito diferentes. Verdadeiro manual do Iluminismo, foi uma das obras mais lidas no século XVIII, publicada em 1721. Em 1759 é lançada a *Candide ou l'Optimisme = Cândido, ou O Otimismo* de Voltaire⁹. É um conto filosófico em tom de sátira que narra a história do jovem Cândido, vivendo em um paraíso edênico¹⁰ e recebendo ensinamentos. A obra retrata a abrupta interrupção deste estilo de vida quando Cândido se desilude ao testemunhar e experimentar eminentes dificuldades no mundo. Estas obras tratam de questões importantes, uma vez que retratam muito bem a visão de mundo, do europeu da época em questão.

O iluminismo é a filosofia hegemônica do século XVIII, que adentra tradições diversas, e não formando um sistema compacto de doutrinas. Este movimento na Europa se articula como um movimento filosófico, político que abarca as classes cultas, a burguesia da época. O centro de irradiação e sustentação do ideal iluminismo é a crença absoluta na razão, no livre pensar, e este desenvolvimento é visto como evolução da humanidade. Esta é uma questão que vai refletir no modo como o mundo europeu se relaciona com outros povos e nações, ou seja, estas ideias modeladas pelo iluminismo tornam-se parâmetro para medir o grau de civilidade e desenvolvimento de outros povos.

nobreza, barão de La Brède e de Montesquieu, foi um filósofo político francês de formação iluminista e importante crítico da monarquia absolutista, bem como do clero católico. *Cartas persas* - uma crítica aos regimes despóticos é escrita anos antes de sua obra mais importante; o tratado político *O Espírito das Leis*, de 1748. Nesta obra Montesquieu defende um sistema de governo constitucional, a separação dos poderes, a preservação das liberdades civis, manutenção da lei e o fim da escravidão. Apresentou ainda a ideia de que as instituições políticas representam aspectos geográficos e sociais de cada comunidade, um conceito inovador para a época.

⁸ Cf., MONTAIGNE. Michel de. *Dos canibais*. São Paulo; Abril cultural, 1972, p. 105 (coleção os pensadores, Cap. XXXI).

⁹ François-Marie Arouet, mais conhecido pelo pseudônimo *Voltaire* (Paris, 21 de novembro de 1694 — Paris, 30 de maio de 1778), foi um escritor, ensaísta, deísta e filósofo iluminista francês. Conhecido pela sua perspicácia e espíritosidade na defesa das liberdades civis, inclusive liberdade religiosa e livre comércio, é uma dentre muitas figuras do Iluminismo cujas obras e ideias influenciaram pensadores importantes tanto da Revolução Francesa quanto da Americana.

¹⁰ Visão que chegar a fazer parte do imaginário construído a respeito da Amazônia.

Prega-se na Europa das luzes “a libertação em relação aos dogmas metafísicos, aos preconceitos morais, as superstições religiosas, as relações desumanas entre os homens, as tiranias políticas” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 219) e “a defesa do conhecimento científico técnico de dos direitos naturais” (Ibid., loc., cit.). Para Immanuel Kant (1724-1804), o iluminismo é a saída do homem do estado de minoridade que ele atribui a si mesmo. A “minoridade é a incapacidade de valer-se do próprio intelecto sem a guia de outro. [...] Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência! Esse é o lema do Iluminismo.”(KANT apud. REALE; ANTISERI 2005, p. 217).

O movimento das luzes é racionalista e empirista e tem em seu interior a mais profunda ebulição de ideias que foram fermentadas em um longo processo de preparação que veio de séculos anteriores, como o XVI e XVII.

A grande mudança de atitude intelectual relativamente aos fenômenos da Natureza observada nos séculos XVI e XVII caracteriza a chamada “Revolução Científica”. Este período da história da Humanidade foi a época dos grandes gênios da ciência. Entre eles o que mais merece o título de fundador da ciência moderna é certamente o italiano Galileu Galilei. [...] O despontar da ciência moderna só ficou, porém, completo com a publicação dos *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (Princípios Matemáticos de Filosofia Natural), outro grande gênio, o inglês Isaac Newton, no ano de 1687. Galileu morreu em 1642 e Newton nasceu logo no ano a seguir, aprofundando as ideias galilaicas (MARTINS; FIOLEAIS, 2006, p. 70).

Contudo, o iluminismo sofre uma exigência concentrada em grandes círculos, ou seja, no período setecentista não eram todos os europeus que tinham oportunidade de ter acesso à erudição, logo, as classes populares permaneceram estranhas ao iluminismo. Para que as ideias e os ideais iluministas fossem conhecidos, deu-se o empenho de difundir essas ideias nas academias. Conquistando espaço nas ciências naturais, física, matemática, a crítica da cultura, civilização. Neste período já se tem definido o termo cultura como conhecemos hoje.

D’Alembert (1758, p. 1 apud CASSIRER, 1992, p. 20 - 21), um dos porta-vozes da época diz que o século XVIII é

chamado século da filosofia por excelência. Se examinarmos sem prevenção o estado atual dos nossos conhecimentos não se pode deixar de convir que a filosofia registrou grandes progressos entre nós. A ciência da natureza adquire a cada dia novas riquezas [...] a ciência da natureza mudou de feições. Com ela quase todas as ciências adquiriram novas formas [...]. Essa fermentação, agindo em todos os sentidos por sua natureza, envolveu com uma espécie de violência tudo o que se lhe deparou, como um rio que tivesse

rompido seus diques. Assim, desde os princípios das ciências profundas até os fundamentos da revelação, desde a metafísica até as questões do gosto, desde a música à moral, desde as disputas escolásticas dos teólogos até os objetos de comércio, desde os direitos dos príncipes aos direitos dos povos [...].

“Não existe um século que tenha sido tão profundamente penetrado e empolgado pela ideia de progresso intelectual quanto o século das luzes” (CASSIRER, 1992, p. 22), antecedido pelo período do XVII, o século do racionalismo de Descartes que provoca uma revolução radical na imagem do mundo.

O século XVIII renunciou a esse modo e a essa forma de “dedução”, de derivação e de explicação sistemática. Não rivaliza, em absoluto, com Descartes e Malebranche, com Leibniz e Espinoza, no tocante ao rigor a autonomia do método. Busca uma outra concepção da verdade e da “filosofia” que confere a uma e a outra mais amplitude, uma forma dotada de mais liberdade e mobilidade, mais concreta e mais viva [...] invés do discurso do método de Descartes, apoia-se nas *Regulae philosophandi* de Newton para resolver o problema central da filosofia [...] Os fenômenos são os dados; os princípios que preciso descobrir (CASSIRER, p. 24-25).

Para os porta-vozes da filosofia iluminista, a razão é única e idêntica para todos os indivíduos pensantes, para toda a nação. A palavra razão deixa de ser uma palavra simples e se torna a representante de um ideal. O século XVIII fica conhecido como século da “razão”, esta é a categoria encontrada para condensar toda a efervescência da época. Este século está tomado pela força da razão, sendo a mesma para toda nação, para toda época e para toda cultura. “De todas as variações dos dogmas religiosos, das máximas convicções morais, das ideias e dos julgamentos teóricos, destaca-se [...] a expressão da essência própria da razão” (CASSIRER, 1992, p. 23)

Pensadores ao longo dos séculos vão dando sua contribuição neste que chamamos de “progresso da razão no mundo europeu”, o que a torna um modo de conquista e afirmação do europeu em outras culturas. É a

tendência de aplicar os métodos das novas ciências da época de Newton a outros problemas intelectuais e filosóficos. Sem dúvida alguma, ele não teria ocorrido se Descartes não houvesse criado seu novo enfoque individualista da filosofia, embora, diretamente, ele devesse mais a Locke. E foi também um movimento que adotou, embora nem sempre, uma postura anti-religiosa e livre-pensadora. Na França em particular, alguns *philosophes*, como eram conhecidos, correram riscos por sua causa e, em alguns casos, foram metidos na prisão (HAMLYN, 1999, p. 189).

Estão presentes dentro do movimento iluminista importantes correntes de pensamento. As teorias que cada corrente de pensamento aborda, suas definições diante das questões evidenciadas nas mais diversas áreas do conhecimento, realizaram uma espécie de concatenação de métodos para os fins ideológicos das luzes.

No arquétipo do pensamento setecentista das luzes estão: o Racionalismo¹¹ de Descartes, Spinoza e Leibniz e outros, que se caracteriza pela “posição filosófica como enfatizando a centralidade da razão humana no processo de conhecimento, a aceitação da existência de ideias ou princípios inatos, pertencentes à natureza da própria mente” (MARCONDES, 2007, p. 210).

Na epistemologia do racionalismo o conhecimento é classificado como “a priori”, pois é justificado independentemente da experiência e com base exclusiva na razão. Já o Empirismo (do grego – ἐμπειρία = *empeiria*) significando basicamente uma forma de saber derivado da experiência sensível, defende que o conhecimento humano decorre da nossa percepção “do mundo externo e da nossa capacidade mental, valorizando a experiência sensível e concreta como fonte do conhecimento e da investigação” (MARCONDES, 2007, p. 196 - 198). Na epistemologia do empirismo, o conhecimento é classificado como “a posteriori”, pois a experiência dos sentidos são a única fonte das ideias e o fundamento do conhecimento está na observação da natureza e na experiência sensorial.

Para os empiristas, o conhecimento da razão da verdade e das ideias racionais é importante, “mas desde que estejam ligados à experiência, pois as ideias são adquiridas ao longo da vida e mediante o exercício da experiência sensorial e da reflexão (MARCONDES, 2007, p. 196 - 198). O método empirista, tão importante para a história natural, “baseia-se na formulação de hipóteses, na observação, na

¹¹ *Descarte* nasceu na França, em 1596, em um momento de profunda crise da sociedade e cultura europeia, passando por grandes transformações e ruptura com o mundo anterior. Foi um dos principais pensadores do racionalismo. Expôs suas ideias com cautela para evitar a condenação da igreja. É considerado um dos pais da filosofia moderna. O princípio básico de sua filosofia é a frase: “Penso, logo existo”. A base de seu método é a dúvida de todas as coisas. O filósofo em cujas opiniões o racionalismo teve sua mais sistemática e rigorosa expressão foi sem dúvida nenhuma *Benedict de (ou Baruch) Spinoza* (1632-77). Nasceu em Amsterdam de pais judeus que haviam chegado à cidade fugindo da Inquisição em Portugal. “As características dominantes da filosofia de Spinoza são sua reivindicação à rigorosa coerência e desenvolvimento exaustivo das consequências de uma posição inicial” (HAMLIN, 1999, p. 134-142). *Gottfried Leibniz* (1646-1716) era filho de um professor de filosofia moral de Leipzig. Contribuiu para o desenvolvimento da lógica, com o objetivo de elaborar uma *característica universalis*, uma lógica universal e uma linguagem matemática que tornaram possível a solução de uma faixa inteira de problemas.

verificação de hipóteses com base nos experimentos. O empirismo provoca uma revolução para a ciência (Ibid., loc. cit.). Os principais porta-vozes do movimento empirista e de suas ideias e teses são: Francis Bacon¹², John Locke¹³, David Hume¹⁴, Thomas Hobbes¹⁵, e etc.; pensadores que influenciaram de muitas maneiras a visão de mundo e ciência nos séculos XVI, XVII e XVIII. Destaque ainda maior para o século XVIII, por muitas das ideias desenvolvidas nos séculos anteriores não encontrarem espaço para sua vigência dentro de seus respectivos espaços temporais, no setecentos o campo é fértil.

Dada a influência destes pensadores e do movimento empirista, a ciência torna-se cada vez mais empírica e pragmática; ela passa pelo processo de avanço em direção ao seu êxito prático. Quando o campo das investigações científicas passou a se instrumentalizar com o método empírico de conhecer, valorizando a experiência do sensível, os efeitos foram sentidos em muitas áreas da ciência; seja nas ciências já instituídas que se reformularam, e as novas que passaram a empregar princípios empiristas na constituição de seu método de investigação. Um exemplo são as ciências introduzidas em Portugal por meio da “ampliação do currículo, com a introdução de disciplinas atualizadas – História Natural, Física, Química, Botânica”. (BRANDÃO, 2008, p. 35). Estas ciências ressaltam “aspectos mais utilitaristas, com toques iluministas que refletiriam anos depois, nas pesquisas e na obra de Alexandre Rodrigues Ferreira” (Ibid., p. 33), pois o trabalho desenvolvido pelo naturalista no decorrer da viagem empregou perfeitamente estes novos princípios científicos: observação, descrição, coleta, análise anatômica de animais, plantas e a descrição da vida do homem.

¹² Bacon (1561-1626), a principal preocupação de Bacon consistia em expor a metodologia correta para a aquisição do conhecimento” (HAMLIN, 1999, p.112-113).

¹³ John Locke (1632-1704) escreveu um ensaio sobre o entendimento humano (Essay Concerning Human Understanding) uma obra que trata de uma teoria de conhecimento – investigar a origem e a extensão do conhecimento humano [...] Todos os homens se encontram naturalmente no estado de natureza, “a menos que façam parte de uma sociedade civil. O estado de natureza, diz ele, é aquele em que há liberdade, mas não licença” (Ibid., p 161).

¹⁴ David Hume (1701-76) trabalha ainda com heranças cartesianas. A doutrina de que todas as ideias simples são derivadas de alguma impressão simples constitui o ponto central do empirismo de Hume e é crucial para sua filosofia (Ibid., 116).

¹⁵ Hobbes (1588-1679) “A filosofia da natureza de Hobbes, como a encontramos no seu De Corpore, é materialista e atomista de uma maneira que o coloca na mesma classe que Gassendi. Sua visão de homem é, em grande parte, coerente com ela [...] A filosofia política de Hobbes, à qual seu nome está principalmente ligado, começou a ser formada (particularmente no De Cive) no início da Guerra Civil, e o Leviathan (Leviatã), seu maior trabalho, veio a lume em 1651, durante o período da Comunidade” (Idem.,).

A formação das bases do iluminismo começa antes do século XVIII, “longe de estar concentrado e fechado sobre si mesmo, encontra-se, muito pelo contrário, ligado por múltiplos vínculos tanto ao futuro quanto ao passado”. (CASSIRER, 1992, p. 6)

No decorrer dos três últimos séculos a contar do século do iluminismo, em meados de cada um deles surge uma revolução das ideias; no século XV surge o movimento literário intelectual da renascença; no século XVI, está em plena efervescência a revolução religiosa, ou seja, a reforma protestante; no século XVII temos toda revolução provocada por Descartes, o fundador da filosofia moderna e do método.¹⁶

Mesmo o iluminismo não sendo o único movimento cultural da época, a Europa do século XVIII foi da filosofia iluminista, na pedagogia e política. Conquistando as camadas da burguesia em diversos países da Europa, como: Alemanha, França, Itália, Inglaterra, Rússia e Portugal.

“Portugal – a respeito do relativo isolamento e defasagem econômica e cultural que ficou submetido no século XVII e parte do seguinte, em comparação das grandes potências europeias [...] não teria ficado imune ao processo ideológico” (BRANDÃO, 2008, p. 30). Segundo Brandão (2008), o iluminismo aparece em Portugal, a princípio com ideologias que são: novos paradigmas científicos, nova visão econômica e nova organização política.

A Viagem Filosófica é fruto das transformações históricas na Europa, provocadas pelo iluminismo e pelas transformações ideológicas na sociedade portuguesa. Conforme Filho (1939), em 1772 a Universidade de Coimbra passa por importante reforma por meio da inclusão de novas disciplinas que vão de comum acordo com o pensamento vigente da época. Um dos principais objetivos da reforma era aproximar a elite portuguesa das novas correntes de filosofia natural, econômica e política. Dois anos antes, em julho de 1770, chegava a Europa – precisamente ao país luso por meio do porto de Lisboa – Alexandre Rodrigues Ferreira, para realizar o curso na área jurídica. “Em outubro, logra matricular-se no primeiro ano da Universidade, cuja estrutura abalaram fogos cerrados da crítica penetrante de

¹⁶ As quatro etapas do método: a) aceitar só o que é claro e distinto; só é claro e distinto aquilo que se apresenta de modo claro e distinto à alma; ao espírito; b) dividir o que se analisa em partes para melhor poder percebê-las; c) estipular uma ordem que vá do mais simples ao mais complexo; d) fazer uma enumeração (revisão, resumo) para se certificar de que nada omitiu.

Verney¹⁷ (1713 - 1792)” (FILHO, 1939, p. 13), que propunha mudanças educacionais profundas e modernas e Ribeiro Sanches (1699-1782) que “defendia um sistema de ensino laico, a extinção da escravatura, o livre câmbio econômico interno (BRANDÃO, 2008, p. 33).

Quando Pombal, absoluto em seu domínio governativo, encarou o problema da reforma universitária, nenhum conselheiro mais ponderado e culto se lhe deparou, acima de Sanches, que lhe traçou as linhas mestras da organização indispensável à eficiência do ensino científico, desde o Colégio dos Nobres, até a Universidade (Ibid., p. 14)

Para participar desta reforma, se estabeleceu em Portugal o italiano Domenico Vandelli onde difundiu o pensamento de Lineu¹⁸ (1707 - 1778) e Buffon¹⁹ (1707 - 1788) e muitos outros que foram convidados de outras partes da Europa. Foi Vandelli que apontou Ferreira para a viagem ao Brasil, pois ele era o melhor preparado. Alexandre Rodrigues se sentiu motivado para ouvir os novos mestres que vinham de longe para ensinar os estudantes a desvendar os mistérios da natureza antes só conhecido pelos livros. Em razão do desejo provocado por estes novos conhecimentos, Alexandre Rodrigues muda de trajetória acadêmica, entregando-se inteiramente às ciências recém admitidas na Universidade de Coimbra. A partir desta mudança começa a nascer o naturalista. Ferreira recebe a formação científica da Europa do século das luzes e toda a epistemologia deste século estará presente em sua formação.

Muitas gerações de pensadores são formadas a partir dos ideais da razão e dos novos métodos de investigação. Alexandre Rodrigues Ferreira “fora aluno distinto na universidade, onde os influxos da nova mentalidade iluminista” (BRANDÃO, 2008, p. 36) o fizeram se dedicar a ciência com proeminência. Por isso, ele foi indicado para realizar a viagem de caráter prático e imediatista. A investigação deveria ser conduzida “dentro de uma técnica científica, que cobrisse os mais variados ângulos da imensa região” (Ibid., p. 37). Estas iniciativas que fizeram parte da política mercantilista no século XVIII, fez com que os viajantes, formados por esta gama de

¹⁷ A responsabilidade “pela modificação da mentalidade portuguesa no século das Luzes, é [...] do pedagogo Luís Antônio Verney, a mais extraordinária figura da história da educação e da pedagogia lusitana de seu século. [...] entre as muitas obras escritas deixou a que lhe dá justa fama, o *Verdadeiro Método de estudar (1746)*” (BRANDÃO, 2008, p. 33)

¹⁸ Carlos Lineu, geralmente conhecido como Lineu foi um botânico, zoólogo e médico sueco, criador da nomenclatura binomial e da classificação científica, sendo assim considerado o "pai da taxonomia moderna".

¹⁹ Um dos maiores naturalistas franceses. Mais filósofo do que naturalista, Buffon lançou a semente das novas teorias sobre a origem dos seres vivos.

teorias, as usassem como ferramentas para conhecer o diferente por intermédio da taxonomia e comparação, métodos da História Natural²⁰.

Estes instrumentos de investigação são importantes para a Ciência, ou seja, estes procedimentos podem ser úteis para os estudos realizados pelas Ciências empíricas, como já citamos anteriormente quando falávamos do empirismo, mas não pode ser utilizada da mesma maneira quando se quer compreender as sociedades humanas; seja dentro da cultura e suas representações, dentro da sociedade, pois este modo de interpretar termina por se tornar uma forma de inviabilização das alteridades²¹, porque provoca a redução da pessoa à realidade do dado empírico.

A ciência é um dos instrumentos de colonização e conquista de território nos idos do século XVIII e seguinte.

A expansão marítima dos países da Europa, depois de séc. XV, expansão de que o descobrimento e colonização da América [...] se origina de simples empresas comerciais levadas a feito pelos navegadores daqueles países. Deriva do desenvolvimento do comércio continental europeu, que até o séc. XIV é quase unicamente terrestre (PRADO JR, 1961, p. 15)

O início da atividade marítima como iniciativa do estado provocou grandes transformações no mundo europeu em virtude do deslocamento da primazia dos “territórios centrais do continente, por onde passava a antiga rota, para aqueles que formam a sua fachada oceânica: a Holanda, a Inglaterra, a Normandia, a Bretanha e a Península Ibérica” (PRADO JR, 1961, p. 15), dividida por sua maior parte por Portugal e Espanha. Com “a crise da segunda metade do século XVIII forçou um novo modelo de colonização, que na América portuguesa representou intensificação e diversificação produtiva e mercantil” (MOURA, 2009, p. 181).

1.1.1 A epistemologia do iluminismo

A epistemologia do movimento das luzes setecentista se inspirou no “conceito de filosofia como procedimento analítico, com vistas a determinar as condições e, assim, os limites das atividades humanas” (ABBAGNANO, 2007, p. 455 – 456). O

²⁰ Botânica, zoologia, Química, física. Partes da geologia, arqueologia etc.

²¹ Vem do latim alter, cujo significado é outro. Esse termo é tomado no seguinte sentido: existência do próximo; encontro com o outro; reconhecimento do outro.

primeiro momento do iluminismo que vai dos últimos decênios do século XVII tem um caráter racional cartesiano e de certa forma segue a limitação da razão apregoada por Descartes. Para ele, a crítica racional não se aplicaria à Política e à Religião, que deveriam continuar sendo tabus. Neste primeiro momento o iluminismo é muito mais uma crítica às estruturas da racionalidade, que para Descartes – essas críticas – deveriam respeitar a tradição, isso pode ser verificado em sua obra o *Discurso do método*. Contudo, o iluminismo não se contenta como esta limitação e avança tecendo críticas à Política e a religião, e os tratados sobre o governo de Locke iniciam a crítica política iluminista, depois retomada e levada a termo por Montesquieu, Turgot, Voltaire e pelos escritores da Revolução (ABBAGNANO, 2007, p. 535).

Também faz parte do iluminismo o empirismo, para quem toda verdade deve ser posta à prova, corrigida. Com o empirismo, a ciência é eleita o centro das atividades humanas. Uma área da ciência que ganha método e uma primeira sistematização é a física com Isaac Newton²², em sua obra: *Princípios Matemáticos de filosofia natural* de 1687, e para algumas áreas iluministas, ganha status de ciência mãe. Já com Boyle²³, a química avança e dá uma guinada e torna-se ciência positiva. Buffon e outros naturalistas contribuem também para o desenvolvimento da biologia.

Cassirer alega que o século XVIII renunciou a toda forma de dedução, de explicação sistemática; a análise substituiu tudo aquilo que se desejava deixar para trás. Essa substituição da dedução pela análise esteve a cargo de Newton,

²²Isaac Newton (1643-1727) é uma personagem muito importante na história da ciência, principalmente pelas contribuições que deixou para a física e a matemática. Ele foi um filósofo natural, mais ou menos o que hoje chamamos de cientista, mas com algumas características próprias de sua época. Além de física, matemática, filosofia e astronomia, estudou também alquimia, astrologia, cabala, magia e teologia, e era um grande conhecedor da Bíblia. Ele e vários outros filósofos naturais do século XVII consideravam que todos esses campos do saber poderiam contribuir para o estudo dos fenômenos naturais. Newton tornou-se muito conhecido por suas realizações. Suas investigações experimentais, acompanhadas de rigorosa descrição matemática, constituíram-se modelo de uma metodologia de investigação para as ciências nos séculos seguintes” (FORATO, Thaís C. M. Grupo de História, Teoria e Ensino de Ciências - GHTEC. Disponível em: <<http://www.ghetc.usp.br/Biografias/Newton/Newton3.htm>>. Acesso em 6 de abr. de 2020).

²³ Robert Boyle nasceu no ano de 1627, em um castelo longínquo em Lismone Castle, no sudoeste da Irlanda. Ele foi o décimo quarto filho de um idoso conde, que era o homem mais rico da Irlanda, por isso sua educação foi bastante sofisticada e também proporcionou que ele viajasse por toda a Europa. Em sua obra mais famosa, o livro *The Sceptical Chymist* (O Químico Cético), publicado no ano de 1661, Boyle mudou a interpretação da química de seu tempo, pois além de criticar as concepções dos alquimistas e seus ensinamentos sobre as transmutações dos metais, ele também explanou sobre o conceito de elemento. Inclusive o prefixo alchemy (alquimia) foi eliminado por Boyle e daí em diante esse campo de estudo passou a ser denominado Química, pois passou a ter uma maturidade de ciência realmente, com um discurso cada vez mais concreto e quantitativo. (FOGAÇA, Jennifer Rocha Vargas. "Robert Boyle, o químico alquimista"; Brasil Escola. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/quimica/robert-boyle-quimico-alquimista.htm>>. Acesso em: 06 de abr. de 2020).

A via newtoniana não é a da dedução pura, mas a da análise. Newton não começa por definir certos princípios, certos conceitos e axiomas universais, a fim de percorrer passo a passo, por meio de raciocínios abstratos, o caminho que leva ao conhecimento do particular, dos simples ‘fatos’. É na direção inversa que se move seu pensamento. Os *fenômenos* são o dado; os *princípios*, o que é preciso descobrir (CASSIRER, 1992, p. 24 - 25).

Neste sentido, caminha-se para uma interpretação física e geométrica das coisas. “A filosofia do século XVIII está, em todas suas partes, vinculada ao exemplo privilegiado [...] da física newtoniana, mas logo sua aplicação foi generalizada” (CASSIRER., 1992, p. 30). Este pensamento ganha terreno fazendo que todas as interpretações feitas passem pelo crivo desta estrutura epistemológica. O pensamento baseado nos paradigmas da matemática passa a se aplicar a todas as esferas. A quantificação e a mensuração são partes do sistema de produção de conhecimento.

Condillac²⁴ expõe uma teoria radical empirista, o sensualismo²⁵. Em seu *Tratado sobre os sistemas*, ensina a ver a sociedade como um “corpo artificial” composto de partes que têm uma influência sobre a outra (Ibid., p. 40). *Condillac*, em seu tratado dos sistemas, realiza um ataque direto ao pensamento filosófico abstrato, metafísico. Para ele, as ideias são apenas abstratas, são apenas conceitos comuns gerados a partir de várias ideias particulares. Sua análise lança uma crítica ao sistema anterior, mostrando assim a razão das falhas e crises existentes no atual sistema do setecentista. O mundo Cultural do século XVIII se volta para o esforço de justificar e assegurar a razão como o patrimônio do homem europeu, da cultura europeia.

Percebe-se que a formação epistemológica do momento está se solidificando em um novo modo de visão que não permite transpor fronteiras ou aceitar outra perspectiva de interpretação, essa é única frente aceitável e pura aos modelos existentes; filosóficos, metafísicos abstratos, inatismos.

O século XVIII dedica-se a esse problema e resolve-o no sentido de que o “espírito geométrico”, se o entendemos como o espírito da análise pura, é de aplicação absolutamente ilimitada e não se encontra vinculado a nenhuma problemática particular. Tentar fornecer a prova dessa tese em duas direções diferentes. A análise, [...] é agora aplicada no domínio do psíquico, e por outro, no plano social (CASSIRER, 1992, p. 35 - 36).

²⁴ Étienne Bonnot, abade de Condillac (1714- 1780), foi um dos mais radicais e significativos expoentes do empirismo do período das Luzes. Influenciou fortemente seus contemporâneos – com destaque para Diderot, D’Alembert e Rousseau.

²⁵ A atitude que consiste em atribuir uma importância grandiosa aos sentidos, as sensações. Também chamado de *sensismo*, para evitar a ligação com o termo sensual. Filósofos do sensualismo inclui o sofista Protágoras na Grécia antiga, e Locke

Desta forma, percebe-se que aquilo que acontece mais tarde com o século posterior, no nascimento das ciências humanas, é resultado deste processo de aplicação absoluta do modelo matemático a todos os campos do conhecimento. As ciências humanas utilizaram o método emprestado das ciências naturais em seu nascimento, “de modo que as ciências humanas foram levadas a imitar e copiar o que aquelas ciências haviam estabelecido, tratando o homem como uma coisa natural *matematizável* e experimentável” (CHAUÍ, 2000, p. 345), por isso em seu início recebe rigorosas críticas.

O século XVIII, com o iluminismo, é o tempo das grandes oposições. Oposições que irão transcorrer ao curso do tempo fazendo que correntes de pensamento e estruturas epistemológicas sejam contestadas ou mesmo reformuladas com “ideias claras e distintas”; da “lógica da origem” a “geometria”, da “filosofia dinâmica da natureza” ao “mecanismo” e “organicismo”.

A visão de natureza no século XVIII é que a natureza precisa ser desvelada, ou seja, o véu que a mantinha um mistério escondido deve ser retirado, porque na história da humanidade chegou finalmente o “momento de arrancar à natureza o segredo tão ciosamente guardado, que findou o tempo de deixá-la na obscuridade [...] é preciso agora trazê-la para a luz fulgurante do entendimento” (CASSIRER, 1994, p. 78).

1.2. ILUMINISMO EM PORTUGAL

Destaca-se a partir de 1740 de forma acentuada, a presença da influência do iluminismo coincidindo praticamente com a ascensão de Pombal nomeado primeiro-ministro em 1750 por D. José I. A década de 1740 ficará sinalizada pela publicação de dois textos bem simbólicos do iluminismo português: a *Lógica Racional Geométrica e Analítica*, de Manuel de Azevedo Fortes, e o *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luís António Verney. Esta última tem grande importância para o que venha a ser de fato o movimento das luzes em Portugal, pois a discordância do antigo modelo destaca a transformação resultante da presença do movimento.

Segundo Calafate (c2020), o iluminismo viria a adquirir em Portugal uma feição de Estado, no quadro do despotismo esclarecido, na figura do Marquês de Pombal, verificando-se, pois, uma clara aliança entre iluminismo e política.

Neste contexto, o de uma profunda identificação com as ideias do Estado absoluto, devemos destacar, como momentos da sua afirmação, a publicação do *De Suprema Regum*, de António Pereira de Figueiredo, da *Dedução Cronológica e Analítica*, do *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771) e dos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), assumindo a segunda e a terceira dessas obras um caráter nitidamente panfletário e ideológico, articulado com a tese dos estragos causados pela Companhia de Jesus (CALAFATE, c2020).

O viés político e ideológico está por trás das ações que envolvem os jesuítas. A iniciativa contra os jesuítas é consequência de uma política já influenciada pelo iluminismo atrelado à política de Estado. Na região correspondente aos atuais estados do Pará e Maranhão existiam 155 jesuítas, espalhados por 17 aldeias, dois colégios e um seminário. “Na ilha de Marajó, possuíam mais de 100 mil cabeças de gado, engenhos produtores de açúcar nas capitanias do Maranhão e do Grão-Pará e extraíam das selvas as “drogas do sertão” (cacau, cravo, canela, etc.)” (GLIELMO, 2007, p. 188). No sul do Piauí existiam também fazendas administradas pelos jesuítas e dispunham de um grande número de pessoas nestas fazendas, a renda era direcionada ao mantimento da ordem, como casas e seminários.

A relação dos jesuítas com os nativos resultava em conflito entre a companhia de Jesus e colonos, pois dificultava a exploração dos índios por partes dos colonos, contudo, não quer dizer que a permanência dos índios nos espaços jesuítas era em estado de total autonomia e liberdade. Na raiz dos conflitos entre jesuítas e colonos estavam as mudanças políticas e econômicas de Pombal, implementadas por seu irmão *Francisco Xavier de Mendonça Furtado*, governador entre 1751 e 1759. Tais medidas serviram para implantar na Amazônia brasileira um novo quadro socioeconômico nos moldes da ideologia iluminista presente em Portugal. Com a expulsão dos Jesuítas em 1759, todos os bens de ordem passaram para o império português. Dom José I e Marquês de Pombal pensavam que essa ação contra os inicianos removeria o entrave que eram os jesuítas para o controle da economia por parte do Estado.

Mesmo existindo os apoiadores de adeptos dos ideais iluministas, existia ainda resistência por entender que a liberdade de pensamento e senso crítico das estruturas vigentes poderiam se constituir uma ameaça ao “*status quo*” de uma grande maioria.

Tendo em consideração as limitações de abertura da modernidade do pombalismo e a desconfiança do poder face ao fermento de ideias e a

princípios defendidos por autores conotados com o ideário iluminista, não será de estranhar que tenha sido somente após o afastamento do marquês de Pombal do poder e, sobretudo, depois da fundação da Academia Real das Ciências, em Lisboa, por aviso régio de 24 de dezembro de 1779, que se manifestou em Portugal e no império o espírito iluminista (RODRIGUES, 2015, p. 13 -14).

O ano de 1772 foi marcante dentro de Portugal, com a reforma nas ciências cometida por ordem do Marquês de Pombal, surgem o “Laboratório Químico, o Gabinete de Física Experimental, o Museu de História Natural, o Jardim Botânico e o Observatório Astronômico” (MARTINS; FIOLEAIS, 2006, p. 79). A reforma perpetrada por Pombal acontece de maneira controlada, medida e calculada. No fundo, busca-se criar uma atmosfera que melhor correspondesse aos fins da política portuguesa da época.

A historiografia colocou entre os primeiros beneficiários da nova atmosfera intelectual “os alunos que, em Coimbra, frequentaram a universidade reformada. Aí, foram alunos de distintos professores como Domingos Vandelli ou Alexandre Rodrigues Ferreira” (MARTINS; FIOLEAIS, 2006, p. 14), bem como outros importantes membros discentes de Coimbra.

Alexandre Rodrigues foi enviado para o Brasil, e outros importantes membros de Coimbra enviados para outros destinos, mas ambos tinham como missão inventariar riquezas e definir limites geográficos, porém, este último mais acentuado na viagem de Ferreira em razão da definição das demarcações das fronteiras lusas.

A formação que eles recebem possui a característica que os diferencia dos demais que realizaram essas viagens anteriormente, pois como é do conhecimento da historiografia, muitos deles não possuíam formação específica para este tipo de viagens. Já estes possuem formação, são naturalistas, cientistas formados para desenvolverem tais formas de observação, coleta e escrita de dados.

Desde o início da expansão europeia que a descrição gráfica, pela palavra e pelo desenho, de espécies exóticas foi um tópico sempre presente, a par do envio para as cortes principescas de exemplares do mundo mineral, vegetal e animal, animais que, vivos ou mortos e conservados de algum modo, saciavam a curiosidade europeia sobre os mundos outros que se iam revelando aos Europeus e que, transformados e incorporados em peças de joalheria, vinham a constituir peças de status e de aparato. Na viragem do século XVII para o século XVIII e durante a primeira metade de Setecentos, as coleções que reuniam *naturalia* e *mirabilia* foram-se tornando cada vez mais espaços de estudo e de conhecimento e alguns dos gabinetes de curiosidades que se haviam multiplicado pela Europa estiveram na origem de museus de história natural. Mas foi a partir de meados do século XVIII, mais precisamente da década de 1760, que o envio de textos e de animais para a

corde ganhou nova dimensão devido ao papel da Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar, primeiro com Francisco Xavier de Mendonça Furtado e depois com Martinho de Melo e Castro (MARTINS; FIOLEIRAS, 2006, p. 19).

Nomes como o de Domenico Vandelli destacam-se nesta metade do século XVIII.

À medida que as colecções fundadoras iam chegando a Coimbra, Vandelli, responsável pelos equipamentos anexos à Faculdade, distribuía-as quer pelo Colégio das Artes (onde iniciou "interinamente" as aulas de "História Natural"), ou pelo "Laboratório Químico" 389 e finalmente, concluído o edifício do antigo Colégio dos Jesuítas em 1775, pelo Museu (BRIGOLA, 2019, p. 154)²⁶

Vandelli realiza viagens filosóficas quando jovem pela Itália pelo mar Adriático recolhendo objetos diversos encontrados na natureza, o que lhe permitiu reunir um importante acervo. Pela experiência adquirida com o desenvolvimento destas atividades e seu trabalho em Portugal, segundo Brigola (2019, p. 190) ele é considerado o mais preparado para conduzir a “formação de uma equipe de viajantes naturalistas” e “capaz de colaborar utilmente no âmbito de um trabalho pluridisciplinar mais vasto”. Neste espaço surge as instruções de viagens que se tornaram um gênero literário na ciência, Vandelli é o primeiro em Portugal que usa como base as instruções de Lineu²⁷ da metade do século XVIII.

Vandelli escreve um guia para as Viagens Filosóficas que passa a ter grande importância para a realização das mesmas, com o título; *Viagens Filosóficas ou Dissertação Sobre as importantes regras que o Filósofo Naturalista, nas suas peregrinações deve principalmente observar*, esta orientação estava dividida nesta ordem:

Da Necessidade dos Diários, e Método de os fazer" Do conhecimento físico, e moral dos Povos'; 'Do Ar'; 'Do que deve observar o Naturalista, principalmente nos Lugares Beira mar'; 'Da Mineralogia'; 'Dos Rios, Fontes minerais, e Lagoas'; 'Do Reino das Plantas'; 'Do Reino Animal'; 'Dos Insetos'; 'Preparação dos Animais (VANDELLI, 1796, p. 109 apud BRIGOLA, 2019, p. 202, nota de rodapé)

²⁶ Texto em português de Portugal

²⁷“As Instruções lineanas de 1753 e 1759 articulavam-se funcional e conceptualmente através de duas ideias-chave: *as viagens filosóficas, pela sua natureza profissional e pelo seu alcance económico, são um assunto público e uma tarefa de Estado; o museu de história natural é o local por excelência onde se desenrola o labor final do naturalista, tendo por objeto científico os produtos remetidos pelo viajante*” (BRIGOLA, 2019, p. 202)

Uma vez que seu guia é voltado a orientar a prática científica dos naturalistas viajantes, nota-se que a ciência deste período é pragmática como resultado dos novos paradigmas epistemológicos presentes em algumas áreas das ciências naturais. Neste contexto está presente a relação de competição existente entre os Reinos de Castela e Portugal, que tem início muito antes do século XVIII.

As transformações que acontecem no interior destes reinos, possuem ligação direta com o processo de expansão que não é somente econômico, cultural, racional-intelectual, religioso, mas também técnico. Com a competição gerada pelas viagens exploratórias, surge a necessidade do avanço no campo da técnica. Para melhor entender qual o papel da técnica neste desenvolvimento, precisamos entender sua estrutura, qual conceito geral que exprime relações. Para Abbagnano (2007), a técnica sempre acompanhou a vida do homem sobre a terra. Ela está dividida em dois campos diferentes, que são as:

A) T. *racionais*, que são relativamente independentes de sistemas particulares de crenças, podem levar à modificação desses sistemas e são autocorrigíveis | B) T. *mágicas e religiosas*, que só podem, ser postas em prática com base em determinados sistemas de crenças; não podem, portanto, modificar esses sistemas e apresentam-se também como não-corrigíveis ou não modificáveis. (ABBAGNANO, 2007, p. 940)

As técnicas racionais são divididas em “1 Técnicas simbólicas (cognitivas ou estéticas), que são as das ciências e das belas artes; 2 Técnica de comportamento (morais, políticas, econômicas, etc.); 3 Técnica de produção” (Ibid., loc. cit.) que diz respeito “ao comportamento do homem em relação à natureza e visa à produção de bens (ABBAGNANO, 2007, p. 940). Esta apresentação categorial da técnica serve para compreender que dentro do iluminismo, mesmo existindo na história da atividade humana na terra, ela ganha novo elemento em sua estrutura, consequência do avanço de vários campos do conhecimento. Muitas destas características que compõem a técnica estão presentes também no século XVIII. É o que podemos ver em Alexandre Rodrigues Ferreira, que emprega elementos da técnica presente no mundo europeu para analisar avanços da técnica que estava presente no mundo fora da Europa.

Na organização do trabalho de Ferreira, a dimensão científica da viagem se caracteriza como técnica simbólica (o conhecimento científico aplicado em toda a viagem), os comportamentos morais políticos e econômicos caracterizam-se como

técnica de comportamento, a relação com a natureza, os esforços no cultivo da terra e na produção se caracteriza como técnica de produção.

Observa-se assim, com o avanço da técnica, uma mudança que vai de encontro a estrutura e o modo de ensino da época, porque o modo de ensino trazia consigo o modelo vindo da escolástica²⁸ tomista, cujo objetivo principal era levar o homem a compreender a verdade revelada. A escolástica “é o exercício da atividade racional (ou, na prática, o uso de alguma filosofia determinada, neoplatônica ou aristotélica) com vistas ao acesso à verdade religiosa” (ABBAGNANO, 2007, p. 334). Este pensamento possui até hoje características que são reconhecidas, porque quando se constrói defesa racional de certa tradição ou contexto religioso, temos ideais escolásticos. Entretanto, neste contexto existiam pensadores que sentiram a necessidade de novas formas de pensar, assim como fez Descartes. Seu pensamento nasce como fruto da inquietação sentida por ele; via que às discussões que aconteciam dentro do espaço da academia pareciam ficar sempre no mesmo lugar, em outros termos, por trás de paredes sempre refletindo as mesmas questões enquanto muitas coisas estavam acontecendo além das discussões apologéticas e metafísicas.

Retornamos ao século XVI, século do nascimento da companhia de Jesus, fundada em Paris em 15 de agosto de 1534, por um grupo de estudantes, que anos depois assumiu a direção da Universidade de Coimbra e o colégio das Artes. Cinco anos depois é inaugurado em Lisboa o Colégio de Santo Antão, que se tornou famoso pelo ensino da Matemática e Astronomia na chamada “Aula da Esfera”. Este último foi um marco para a divulgação da ciência, sobretudo, das descobertas de Galileu, pois muitos estudantes, grande parte deles Jesuítas, passaram pelas “Aulas da Esfera” em Portugal e depois se dirigiam para a Europa e outros lugares.

As escolas portuguesas tiveram grande importância nesta proposta de divulgação. Neste contexto de uma produção que caminhava em profunda aproximação com os dogmas, se buscava por parte de alguns jesuítas desenvolver discursos e estudos no campo da física, com base nas discussões desenvolvidas por Newton, mas sempre sob a tutela da instituição religiosa. As narrativas sobre o

²⁸ Em sentido próprio, a filosofia cristã da Idade Média. Nos primeiros séculos da Idade Média, era chamado de *scholasticus* o professor de artes liberais e, depois, o docente de filosofia ou teologia que lecionava primeiramente na escola do convento ou da catedral, depois na Universidade. Portanto, literalmente, significa filosofia da escola.

contexto científico deste período se apresentam sempre tomadas por cuidados metodológicos e categoriais, porém, não era uma realidade totalmente fechada, uma vez que existiam, como já citei, pensadores que mesmo dentro do espaço governado pelas ideias dogmáticas da religião, não deixaram de exercitar suas atividades científicas. A transformação sentida no mundo científico se estendeu a todas as esferas, pois a mesma é uma necessidade despertada nas mentes deste período ainda sob os efeitos do renascimento que provocou inovações na filosofia, ciência, política, artes e cultura e outras.

A reforma de Pombal desejava fazer chegar à ciência moderna na universidade a luz do espírito do iluminista, mas encontrou dificuldades para tal, uma vez que a ciência moderna traz consigo a marca do pensamento cartesiano, baconiano e

as ideias de Galileu e Newton, alicerçadas no método experimental [...] Um aspecto renovador, iniciado em Inglaterra no princípio do século XVIII, foi o ensino da Física Experimental. Instalaram-se gabinetes de Física Experimental nas mais prestigiadas universidades europeias, o que exigiu novos instrumentos. Por isso, logo nas primeiras décadas do século surgiram na Europa oficinas que produziram os instrumentos didáticos necessários para a Física Experimental. Quanto à Química, herdeira da antiga alquimia (hoje sabe-se que Newton foi um alquimista secreto) só no final do século XVIII havia de conhecer o lugar adequado para a investigação e ensino – o laboratório, um espaço equipado com meios de aquecimento e com utensílios de vidro e de cerâmica (MARTINS; FIOlhAIS, 2006, p. 10).

Apesar de certa resistência para implantação da ciência nos moldes modernos, existia acirrada movimentação dos eruditos portugueses nos grandes centros da Europa. Nomes como o de Newton ficaram bastante conhecidos em Portugal. Newton, que morreu em 1727, segundo Martins; Fiolhais (2006) foi pessoalmente conhecido por vários portugueses que passaram por Londres no final do século XVII e início do século XVIII. Numa sessão da Royal Society em 1724, presidida por Newton, foram lidas as primeiras comunicações de observações astronômicas realizadas em Lisboa no Paço Real pelos jesuítas italianos Giovanni Carbone e Domenico Capassi. Percebe-se que o movimento das luzes já estava atuando no espaço português.

1.3 O NATURALISTA LUSO-BRASILEIRO

A vida e a formação de Ferreira estão ambientadas dentro de um contexto muito específico que é o século XVIII. Este século, como já vimos na reflexão que

desenvolvemos no primeiro capítulo com o objetivo de mostrar o mundo e a época em que viveu nosso naturalista, nos mostra o contexto das ideias que fizeram parte da instrução de Ferreira até ele tornar-se naturalista.

Alexandre Rodrigues Ferreira nasceu no dia 27 de abril de 1756 na cidade de Salvador, Bahia, filho do comerciante Manuel Rodrigues Ferreira; iniciou seus estudos no Convento das Mercês, na Bahia. Ainda jovem foi estudar em Portugal. Chegou a Portugal com 14 anos e tinha interesse em estudar Ciências Jurídicas, porém, foi atraído pelas Ciências Naturais, que neste período passava por grandes mudanças. Sobretudo o próprio ambiente da Universidade de Coimbra em razão de toda a política perpetrada por Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), o Marquês de Pombal. Em 1770 começa seus estudos, que no ano seguinte é interrompido pela Reforma. No ano de 1778, Alexandre Rodrigues se formou em Filosofia Natural pela Faculdade de Filosofia da Universidade de Coimbra.

Alexandre Rodrigues Ferreira, durante sua formação, ganha destaque e recebe a influência de seus mestres, professores. Depois de graduado, foi convidado a ocupar uma cadeira na Faculdade, mesmo porque, dois anos antes de se formar, já era demonstrador de História Natural. Em 1779, obteve o grau de doutor. Neste mesmo período passou a trabalhar no Real Museu de Ajuda e, em 1780, foi admitido como membro correspondente na Real Academia das Ciências de Lisboa.

Em 1777, aos 22 anos, foi nomeado pela Rainha D. Maria I como “o primeiro naturalista português” e encarregado da expedição científica denominada “Viagem Filosófica” (que complementou a Comissão de Demarcação de Limites entre as fronteiras dos domínios de Portugal na América), indubitavelmente o maior empreendimento científico realizado no Brasil pela Coroa Portuguesa em todo nosso período colonial (SILVA, 2006, p. 131).

Nesta viagem, Alexandre Rodrigues tinha uma função básica da sua ocupação, que era a função de nomeação do real, algo bem voltado para sua atividade como naturalista. Ele deveria descrever os seres dos três reinos da natureza (mineral, animal e vegetal) “encontrados na Amazônia Brasileira e parte da Bacia do Rio Paraguai (de modo que os limites do domínio português não se confundissem posteriormente com o dos vizinhos espanhóis)” (SILVA, 2006, p. 131).

Alexandre Rodrigues realizou este trabalho por meio de três modos de descrição: o primeiro modo foi por escrito, por ele denominados de “relações”, “notícias”, “memórias” ou “tratados” além de muitas correspondência e documentos a

respeito da viagem onde comunicava, pedia e relatava. A produção destes escritos ou eram de próprio punho ou tinha a ajuda de algum especialista indicado pela rainha para a expedição. O segundo modo foi por meio de desenhos que foram mais de mil, feitos pelos Riscadores, como eram chamados na época; Joaquim José Codina e José Joaquim Freire, que estiveram junto de Alexandre Rodrigues Ferreira durante a viagem pela Amazônia brasileira e com a presença também do arquiteto Italiano Antônio José Landi.

Alexandre Rodrigues recebeu da rainha o poder de convocar qualquer súdito se fosse necessário, para o bom êxito da viagem. Ele se dedica a este projeto anos de sua vida. O seu pensamento carrega os elementos da nova formação presente na Universidade de Coimbra. Seu trabalho tem a base teórica baseada em cientistas de sua época, nomes como Buffon, Lineu e outros nomes que fizeram parte do referencial teórico para a elaboração dos trabalhos da expedição.

Um de seus professores, que muito o influenciou Ferreira, causando grande transformação na formação de Ferreira, foi Domenico Vandelli. Ele estava

entre os estrangeiros contratados por Pombal para lecionar na Universidade de Coimbra estava o italiano Domingos Vandelli (1735- 1816), que ficou responsável pela Cátedra de Filosofia Natural ou Ciências Naturais. Vandelli fundou o Museu de História Natural e participou da reformulação da Universidade de Coimbra, assim como da criação da Academia de Ciências de Lisboa e também do Jardim Botânico de Lisboa. Além de ser um grande mestre de História Natural em Portugal, correspondia-se com Carlos Lineu (1707-1778), de quem era um adepto, e exerceu um papel importante na formação de muitos estudiosos brasileiros [...] Domingos Vandelli permaneceu lecionando em Portugal, e foi sua a indicação de um de seus mais ilustres alunos, o luso-brasileiro Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815), que havia acabado de se doutorar, para a Viagem Filosófica ao Brasil, em 1783 (RODRIGUES, 2010, p. 19-20).

O contato de Vandelli com Lineu assegura a presença do pensamento e das técnicas lineanas no pensamento de Vandelli. As ideias que compõem as ciências naturais, a filosofia natural e a história natural estão marcadas pela renovação epistêmica onde são apresentadas novas teorias, e uma delas é a taxonomia de Lineu. Um cientista como Vandelli tinha contato com toda a sociedade científica.

As cartas que trocou com o afamado botânico Carl Lineu desde o momento anterior à sua ida a Portugal dão importantes referências de sua trajetória e pensamento. Entre 1759 e 1773, ambos remetem um ao outro ao menos 50 cartas. Revelando a consciência que tinham a respeito das concepções e da prática de História Natural (LEAL FERREIRA, 2016, p. 113).

O modo de Alexandre Rodrigues inventariar aquilo que é coletado na expedição é feito com base em orientações escritas por Vandelli, escritas em 1779 com o título de *Viagens filosóficas ou dissertação sobre importantes regras que o filósofo naturalista, nas peregrinações, deve principalmente observar*, como mencionamos no início deste capítulo. Se observarmos atentamente e tivermos a compreensão do cenário científico da época, podemos dizer que Alexandre Rodrigues Ferreira realiza uma máxima taxonomia.

Este processo de expansão da taxonomia, como instrumento de produção de conteúdo para a história natural, do território o que ele percorre é um conjunto de arquivos, dados que ele mesmo ao retornar a Portugal encontra deixado de lado, talvez pela diminuição da efervescência científica, talvez por não haver a princípio nenhuma proeminente notícia de riqueza direta, mineral ou outra.

A realidade foi descrita, relatada, mencionada, porém, a ordem dos procedimentos não superou a barreira da forma e do empírico, uma grande descrição (em muitos casos detalhada) do que foi visto.

Ferreira “trouxe consigo obras sobre plantas e animais escritas por Jean Baptiste Aublet, Marcgrave e Piso, Carl Lineu, Valério, Antoine Baumé e Giovanni Antonio Scopoli, estudos nem sempre adequados à realidade amazônica (RAMINELLI, 1998, p. 4), pela razão que muitas vezes a interpretação feita pelas fontes partiam de olhares construídos distantes da realidade, apartadas da realidade a que se propunham a estudar. Muitos deles se baseavam em informações secundárias.

Contudo, queremos ainda destacar o historiador escocês William Robertson, "uma de suas principais fontes para análise dos indígenas americanos" (KURY, 2004, p. 119). Segundo Raminelli (2014), Alexandre Rodrigues Ferreira realiza uma tradução literal de trecho da obra *The History of America = A história da América* de Robertson, neste extrato da viagem filosófica:

Cada tribo tem algum caráter particular que a distingue das outras, mas em todas elas se reconhecem certas feições, comuns a toda sua raça. Uma coisa digna de reparo é que em todas as particularidades, físicas ou morais que caracterizam os americanos, acha-se mais semelhança com as tribos bárbaras espalhadas pelo NE da Ásia do que com qualquer outra das nações estabelecidas ao N da Europa (FERREIRA, 1972, p. 105)²⁹.

²⁹ “Each tribe has something peculiar which distinguishes it, but in all of them we discern certain features common to the whole race. It is remarkable, that in every peculiarity, whether in their person or dispositions, which characterise the Americans, they have some resemblances to the rude tribes scattered over the north-

O naturalista também cita William Robertson em outras partes de seu trabalho como embasamento de sua análise. “Robertson e Ferreira recorreram ao corpo, às deformidades físicas e aos artefatos para identificar os grupos e entender a sua capacidade de controlar a natureza” (RAMINELLI, 2014, p. 337).

Para tanto, recorreram às roupas, armas e moradias como variáveis para medir o grau de organização social das comunidades. O controle das nações indígenas sobre a natureza era indício do estágio de evolução. Recorrente nas memórias da expedição, a ideia de ‘evolução’ é certamente tributária da “História da América” (Ibid., loc. cit.).

Alexandre Rodrigues, sobre os “vestidos e ornatos” dos indígenas, cita Robertson; “parece (diz o inglês Robertson), que a mesma natureza se descuidou de ensinar aos desta parte da América quanto lhes era indecente o aparecerem nus” (FERREIRA, 2007, p. 351), e segue, fazendo referência a obra de Robertson mencionada acima, ao falar sobre os “bailes dos nativos”: “esta é a paixão favorita dos selvagens desta parte de globo. Assim escreveu na sua *história da América* o citado Inglês e eu o tenho observado” (Ibid., p. 355). Na parte sobre “suas armas” Alexandre Rodrigues realiza a análise da guerra utilizando cinco aspectos destacados a partir de William Robertson, que são: “I - os motivos para ela; II - a ferocidade com que as fazem; III - A perpetuidade em que a conservam; IV - o modo de a fazerem; V - a conduta com os prisioneiros” (Ibid., p. 363) e conclui sua análise da guerra citando novamente o já citado escocês : “duas coisas (reflete o mesmo inglês) excitam o pasmo de quem as ouve ou as vê” (Ibid., p. 364).

Alexandre Rodrigues, ao retornar para Portugal, dedicou-se à administração pública, lhe restando pouco tempo para o trabalho desenvolvido nos anos em que esteve no Brasil. Torna-se vice-diretor do Real Gabinete de História Natural e do Jardim Botânico, e ainda administrador das Reais Quintas da Bemposta, Caxias e Queluz.

Ferreira encontra Portugal com sérios problemas. Não demorou em apresentar-se para Portugal “a necessidade imperiosa, de comprar, mediante pesada contribuição anual de alguns milhões de cruzados, uma espécie de paz do diretório

east of Asia, but almost none to the nations settled in the northern extremities of Europe” (ROBERTSON, 1996, v. 2, p. 48 apud RAMINELLI, 2014, p. 337

da primeira república Francesa” (GOELDI, 1895, p. 77), na sequência nada modificou em “Portugal e diminuindo também proporcionalmente toda e qualquer probabilidade de animação para as letras, as ciências e as artes” (Ibid., p. 78)

Em 1808, com a ameaça francesa a família real, vem para o Brasil e se recusa a vir com a esperança que Napoleão, que tinha um dito apreço pela ciência, viesse a publicar seu trabalho, mas isso não acontece, ao contrário chega Geoffrey Saint-Hilaire³⁰(1772-1844), com uma atividade vasta de pilhagem

munido de ordens formais do procônsul, de 3 e 12 de junho e 1 de agosto de 1808, apartou no Gabinete de Ajuda quanto lhe foi do agrado. Jamais naturalista algum lograra, em dias de mais ativa colheita, a juntar coleções tão preciosas, como lhe proporcionara a invasão de Portugal. Si, aliás, o reino fora conquistado na sua totalidade, que mal haveria na transferência de uma de suas repartições, para o "Jardim de Plantas" de Paris? O olhar sagaz do emissário do usurpador não tardou em descobrir tudo que lhe convinha e era o encanto de Ferreira. Separou sem detença (118) 76 exemplares de mamíferos; 387 aves; 32 répteis; 100 peixes; 508 insetos; 12 crustáceos; 468 conchas, 1583 exemplares ao todo. e mais 59 minerais; 10 fósseis como também, 1 herbário feito por Ferreira, com 1114 plantas (FILHO, 1939. P. 130).

Vandelli não conseguiu impedir o saque oficializado, ele era o diretor. Alexandre Rodrigues assistiu estupefato. Saint-Hilaire desenvolve parte do seu trabalho com os espólios Alexandrinos. Em 23 de abril de 1815, faleceu em Portugal Alexandre Rodrigues Ferreira, uns dizem tomado pela tristeza por ver seu trabalho pilhado e esquecido, outros como consequência da enfermidade adquirida quando de sua viagem.

1.4. HISTÓRIA NATURAL³¹

No século das luzes, inúmeras expedições percorreram o globo terrestre. Os homens de ciência descobriram lugares, povos, plantas e animais. A historiografia

³⁰ *Étienne Geoffrey Saint-Hilaire* foi um naturalista e zoólogo francês. É considerado o fundador da teratologia, ramo da medicina que estuda as malformações congênitas.

³¹ História natural é um termo genérico para o que é hoje geralmente visto como um conjunto variado de disciplinas científicas distintas. A maior parte das definições incluem o estudo das coisas vivas (ex.: Biologia que inclui Botânica e Zoologia) que deram desdobramento a outras áreas do conhecimento

contribui para compreensão de como se deu o desenvolvimento da história natural e as transformações sofridas pelos conceitos no decorrer do seu desenvolvimento.

O que existia do século XVI até meados do século XVII eram histórias dos seres. “Belon³² escrevera uma *História da natureza das aves*; Duret³³, uma *História admirável das plantas*; Aldrovandi³⁴, uma *História das serpentes e dos dragões*. Em 1657, Jonston³⁵ publica uma *História natural dos quadrúpedes*” (FOUCAULT, 1999, p. 176). Falar sobre história de plantas e animais é falar de suas estruturas física e orgânica. O historiador tinha uma grande missão que era compilar documentos, descrever tudo quanto fosse possível. A história é uma grande unidade descritiva do mundo. Contudo,

de um modo geral, a historiografia ocidental identifica, desde pelo menos as últimas décadas de 1400, a História Natural como um corpo de conhecimentos escritos, sistematizados, no que se refere ao registro dos fatos da natureza. A esse período se atribuem as primeiras impressões e reedições dos escritos zoológicos de Aristóteles (384 - 322 a.C.) (cf. DONADO, 1990), do *De plantis* de seu discípulo Teofrasto (c. 381 - 276 a.C.), da *Materia medica de Dioscorides* (c. 40-80) e particularmente da obra de Plínio³⁶, o Velho (23-79 d.C.) que determinou fortemente a tradição dos humanistas do Renascimento. Os trinta e sete livros da "História Natural" de Plínio seguiam uma história cronológica, que representava o ideal do conhecimento enciclopédico da totalidade das conquistas do Império Romano. Escrita por autoridades em cosmologia, astronomia, geografia, farmacologia, botânica, zoologia, mineralogia, a "História Natural" de Plínio esteve disponível na Europa durante toda a Idade Média (LOPES, 2005, p. 460).

A história natural voltava-se para a descrição e classificação desses fenômenos e dos objetos naturais de todos os tipos. Analisava aspecto da parte externa e visível dos seres vivos, “[...] é uma taxinomia: observação e descrição dos seres vivos que

³² Pierre Belon (1517 - 1564) estudou botânica e executou dissecações de embriões de golfinhos e fez comparações entre esqueletos de pássaros e humanos, em Oxford, iniciando a moderna embriologia e anatomia comparativa e hoje é reconhecido pela ciência moderna como o fundador da anatomia.

³³ Claude Duret (1570 -1611) era um naturalista francês.

³⁴ Ulisse Aldrovandi ou Aldrovandus (1522-1605) foi um naturalista italiano, fundador do jardim botânico da Bolonha, um dos primeiros da Europa.

³⁵ John Jonston (1603 - 1675) era um estudioso e médico polonês, naturalista.

³⁶ “Plínio, o Velho (23 - 79) foi um historiador, naturalista e oficial romano. Foi chamado de “o apóstolo da ciência romana” [...] De todas as suas obras, a única que sobreviveu foi um tratado denominado “História Natural”, publicada dois anos antes de sua morte, *Naturalis Historia* é dedicada a Tito, filho e sucessor de Vespasiano. A obra é uma imensa compilação composta de 37 volumes, que contém algumas passagens originais sobre o destino do homem na natureza e oferece um excelente panorama da geografia, zoologia e botânica na Antiguidade”. FRAZÃO, Dilva. Plínio, o Velho: Historiador romano. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/plinio_o_velho/>. Acesso em: 14 de jul. de 2020.

privilegia a visibilidade" (MACHADO, 2001, p. 86). Para Foucault (1999, p. 142) a história natural

[...] no espaço aberto na representação por uma análise que se antecipa à possibilidade de nomear; é a possibilidade de ver o que poderá dizer, mas que não se poderia dizer em seguida, nem ver a distância, se as coisas as palavras, distintas uma das outras, não se comunicassem, desde de o início, numa representação.

A história natural na Europa cria espaços onde coleções são reunidas para nomeação por via da semelhança, a observação de características físicas dos objetos e dos seres. Deste modo, um exame pormenorizado desenvolvido empiricamente, a chamada extensão de objetos e de seres.

O que um botânico usa para estudar uma planta também se estende a outros sistemas vivos; “os seres vivos devem ser descritos segundo a grandeza e o número, frente ao cálculo ou medida” (HACH, 2014, p. 70). A história natural se formula, como falamos antes em nosso trabalho, sob a influência da epistemologia da física, presente na ciência do século XVIII, revelando a mescla dos padrões da física – da filosofia natural – para a História natural.

A história natural é um tipo de olhar e deve discernir os seres naturais o que é relevante para a descrição que pretende realizar: deve da conta de suas propriedades essenciais. Assim, acreditamos ser possível encontrar com relação a História natural a mesma restrição feita, na época clássica por Galileu e Descartes por exemplo, com respeito a natureza do objeto estudado pela física: a distinção entre qualidades primárias e secundárias dos corpos. É qualidade primária toda aquela sem a qual não pode pensar o corpo, enquanto que as qualidades secundárias dependem fundamentalmente da interação dos órgãos dos sentidos com o objeto físico. (MACHADO, 1981, p. 126)

O que se apresenta no século XVIII é uma história dos seres, do natural. A compreensão que se tem da natureza neste tempo é resultado de um processo em pleno andamento, por um lado a mudança que retira a renascença e impressão epistêmica e instala um novo modelo que carrega, em seu interior, os mecanismos e dispositivos da revolução científica perpetrada na modernidade.

Com isso, temos a influência tão presente nas ciências, que nascem nesta efervescência do espaço europeu, o progresso da dessacralização do espaço natural; o véu que cobria a natureza antes era obra do criador e não devia ser explorada, é retirado. A natureza passa a ser um grande organismo a ser estudado.

Neste andamento, percebe-se que a divisão entre mundo natural e mundo humano, carrega um estigma, pois o modo de interpretação é puramente descritivo, estudo de semelhanças e dessemelhanças. São estes conjuntos de atividades que traçam uma visão do homem, em se tratando das Américas com seu estereótipo de “Novo Mundo” paradisíaco, que nem sempre aparece, invisibilizado pelo meio e interpretação. Utilizando um termo da ecologia, este Ser vive um “mimetismo³⁷” imposto, ele se torna invisível em meio ao verde das grandes florestas, sendo semelhante aos demais seres.

Um fato que chama a atenção é que neste espaço de tempo, lugar dos esforços de conquista de domínios, a história natural se define muito mais como um conjunto de conhecimentos, que não necessariamente irá descrever o diferente no desejo de entender, na busca por ciência do que não é conhecido, mas a prioridade é fornecer informações, verificar as potencialidades econômicas. Na América portuguesa

a Secretaria de Estado da Marinha e Negócios Ultramarinos exigia dos demarcadores o avanço da história natural, sobretudo depois de criado o Museu de História Natural que reuniria coleções de plantas, animais e minerais dos mais distantes rincões das conquistas. Se a geografia permitia a delimitação das fronteiras, a história natural reunia notícias de plantas, lavouras e comunidades indígenas, responsáveis pela efetiva ocupação dos limites e fomento do comércio colonial (RAMINELLI, 2008, p. 11)

Ela em muitos contextos é uma história das riquezas da nova terra, das regiões por onde o olhar dos detentores do conhecimento, antes de Alexandre Rodrigues Ferreira, possuíam. Antes de Ferreira, os viajantes possuíam as mais variadas formações e atividades, “O único filósofo a exercer somente o ofício de naturalista era Alexandre Rodrigues Ferreira” (RAMINELLI, 2008, p. 12). Ferreira, ao receber a missão deferida a ele, “dava-se início a uma espécie de inventário das possibilidades econômicas, comerciais e colonizadoras daquela parte do império português” (BRANDÃO, 2008, p. 45), bem como o início da atividade que vinha suprir a curiosidade científica que impregnava a Europa do século XVIII a respeito das colônias, a América.

Contudo, “em poucas ocasiões, Alexandre Rodrigues Ferreira observou a natureza e as comunidades indígenas como um naturalista setecentista, mas antes como um leal funcionário da coroa lusitana” (RAMINELLI, 1997, p. 7), como veremos

³⁷ Adaptação na qual um organismo possui características que o confundem com um indivíduo de outra espécie. Esta é maneira como parece ser visto o nativo nesta terra.

mais à frente sua visão dos Muros para quem Ferreira dá especial atenção. Segundo Raminelli (1997) as personalidades Alexander von Humboldt, Étienne Geoffroy e Auguste de Saint-Hilaire oitocentistas impressionaram-se com o material recolhido na Amazônia e não com a capacidade de produção e sistematização do conhecimento por Ferreira.

Quando Ferreira retorna a Portugal, encontra o material enviado por ele deteriorado e com sérios problemas de identificação. Ainda dentro da perspectiva da história natural como instrumento para conhecimento de territórios e inventário de riquezas locais, a viagem de Alexandre Rodrigues e seus escritos, possuem acentuada preocupação com a descrição da natureza, pois existia também o interesse econômico no que se tinha na região por onde se fez sua viagem.

Uma característica presente na história natural é a ideia do contínuo. “Toda a natureza forma uma grande trama onde os seres se assemelham gradualmente, onde os indivíduos vizinhos são infinitamente semelhantes entre si” (FOUCAULT, 1999, p. 202). O que em Alexandre Rodrigues aparece quando são feitos os desenhos dos indígenas sempre com um mesmo padrão facial, que veremos com mais detalhe no próximo capítulo.

No século XVIII, a continuidade é uma premissa imposta pela história natural,

isto é, por todo esforço para instaurar na natureza uma ordem e nela descobrir categorias gerais, que sejam elas reais e prescritas por distinções manifestas, quer cômoda e simplesmente demarcadas por nossa imaginação. Só o contínuo pode garantir que a natureza se repita e que a estrutura por consequência, possa tornar-se caráter. Mas essa exigência logo se desdobra. Pois, se fosse dado à experiência, no seu movimento ininterrupto, percorrer exatamente passo por passo, o contínuo dos indivíduos, das variedades, das espécies, dos gêneros, das classes, não haveria necessidade de constituir uma ciência [...]. A história natural tornar-se-ia inútil, ou melhor, já estaria feita pela linguagem cotidiana (FOUCAULT, 1999, p. 203 - 204).

Percebe-se que a história natural sobrevive precisamente por ter conseguido alcançar tudo aquilo que era pretendido no interior de sua epistemologia; a natureza, a vastidão dos seres, das geografias. Entretanto, é evidente que a natureza carrega a infidelidade aos sistemas taxonômicos e deterministas. À vista disso, a história natural buscou por combinação e generalização, o que fugia a maneira que os processos vitais da natureza aconteciam e acontecem.

Na América se via que as regras da história natural determinista não eram seguidas, segundo Adanson (apud FOUCAULT, 1999, p. 204), a natureza é uma

mistura confusa de “seres que o ocaso parece ter aproximado: aqui, o ouro está mesclado com outro metal, com uma pedra, uma terra [...] parece ser umas das leis da natureza”. Na tentativa de estabelecer padrões unificados, esquece-se que a natureza não obedece aos sistemas unificados, espaço das descrições e medições quadráticas³⁸ ao estilo de Procusto³⁹, como realidades altamente determinadas.

1.4.1 A concepção mecanicista

“Característica do mecanicismo é a admissão de que todo movimento se efetua segundo uma rigorosa lei causal”. (MORA, 2004, tomo III, k-p). Todo o século das luzes respira os ares de inovações trazidas pelo pensamento cartesiano nascido no final do século XVI, e o mecanicismo é fruto deste pensamento onde participaram, com exceção dos remanescentes da escolástica, muitos pensadores. Os pensadores partidários ao mecanicismo e do reducionismo exigiam que todos os fenômenos vivos fossem estudados até os elementos componentes de nível mais inferior, para mostrar que não restava resíduo algum após tudo ter sido explicado em termos de física e química (MAYR, 2005).

O mecanicismo, em seus aspectos mais gerais, pode ser definido como um modelo explicativo das mais diferentes manifestações do mundo natural a partir de cinco eixos básicos, que segundo Battisti (2010, p. 29) são:

- 1) a uniformização e a redução das entidades e dos processos existentes na natureza, de modo que todo fenômeno possa ser explicado por meio de elementos simples, tais como a matéria e o movimento, e de seus diferentes arranjos e combinações;
- 2) a utilização de modelos explicativos, inspirados na concepção e no funcionamento das máquinas, de sorte que os fenômenos naturais possam ser entendidos como mecanismos semelhantes aos inventados pelo homem e cujo conhecimento implique a possibilidade de sua decomposição e reconstrução e, portanto, de sua reprodução e imitação;
- 3) a introdução da matemática como instrumento de análise e de explicação científica, de maneira que o conhecimento de um fenômeno só estará completo se puder ser traduzido, em algum sentido, quantitativa ou geometricamente;

³⁸A medida quadrada, estagnada.

³⁹Um personagem da mitologia grega que faz parte da história de Teseu. Procusto convidava os viajantes para ficar em sua casa. Lhes oferecia sua cama e se não coubesse ele cortava os membros para dar na medida da cama. Contudo, ninguém ficava na medida, porque ele tinha duas camas com tamanhos diferentes. Moral do mito é; que intolerância com o diferente nos faz impor medidas e de padrões que estabelecemos.

4) a substituição da distinção entre coisas naturais e coisas artificiais pela distinção entre mundo humano e mundo natural, entre o mundo da liberdade e da consciência, por um lado, e o mundo do determinismo material, por outro, de modo que não se poderá mais transpor propriedades entre eles nem avaliar uma partir do outro;

5) a clara distinção entre causa final e causa eficiente ou operativa, com a conseqüente negação da possibilidade de conhecer, caso existam, as causas finais da natureza.⁴⁰

A ideia de uniformização contida no primeiro eixo de estruturas pretende explicar todos os fenômenos de maneira simples, ou seja, um modelo que deve ser aplicado a tudo. Com isso, temos uma grande mudança na perspectiva ontológica. Essa mudança acontece, porque partindo da ideia de uniformidade, desenvolve-se uma “ontologia reducionista”, tudo se torna semelhança e o diferente acaba sendo unificado a um conjunto de similaridades. O mecanicismo e sua ideia de mundo e natureza não aceita o “descontínuo” e essa ideia de “contínuo” dos fenômenos da natureza está presente dentro da História natural. Surge uma ontologia reducionista, tudo é compreendido a partir de único molde, ou seja, “para que o mais simples caráter possa aparecer, é preciso que ao menos um elemento da estrutura primeira considerada se repita em outra” (FOUCAULT, 1999, p. 201).

Outra característica aparece no segundo eixo onde a interpretação é formulada a partir da concepção do funcionamento das máquinas, a realidade dos fenômenos naturais é entendida como mecanismos. Desta interpretação da natureza é de onde vem o termo mecanicismo. É como se a natureza funcionasse como uma máquina e seus processos fossem como as engrenagens que trabalham em um único ritmo, sem serem inalteradas. Nesta disposição a realidade natural é investigada a partir de uma concepção quantificada e mecânica. “Do ponto de vista epistemológico, isso significa que, para conhecer a natureza, é possível – e por vezes necessário – explicá-la a partir das engenhocas criadas pelo homem” (BATTISTI, 2010, p. 30)

A visão matemática, presente no terceiro eixo, é aplicada a fenômenos naturais e à ciência. Os fenômenos, diante dos estudos feitos pela ciência, devem passar pelo crivo das ciências puras: matemática, geometria, ou seja, a dúvida deve ser extirpada utilizando métodos matemáticos.

A matematização da natureza foi, antes de tudo, a introdução de uma racionalidade matemática. E isso significa: uma oposição à racionalidade ligada à sensibilidade e ao mundo da qualidade; uma racionalidade que

⁴⁰ Os destaques no corpo da citação são notas do autor da dissertação.

pensa com a clareza presente na matemática e com o processo demonstrativo dessa ciência; uma racionalidade que reduz os elementos explicativos a elementos com propriedades quantificáveis e geometrizáveis, mas sem operar necessariamente de modo efetivo quantitativa e geometricamente sobre eles (BATTISTI, 2010, p. 31).

No quarto eixo, a vontade de mundo e liberdade se constitui um grande rompimento de concepção com a visão de mundo antropomorfista⁴¹, melhor dizendo, “toda a ciência moderna foi-se formando através da libertação progressiva do antropomorfismo e do esforço de não considerar as operações da natureza segundo a sua semelhança com as do homem, mas *juxta própria principia* (a fonte adequada)” (ABBAGNANO, 2007, p. 68). Para o olhar que vê o mundo entre duas linhas: mundo humano e mundo natural, a natureza se torna unicamente a natureza que está submissa ao homem, pois é ele quem a estuda e a manipula.

A ideia de natureza como uma realidade viva e regida por forças desconhecidas não é mais aceita, a natureza é objeto nas mãos do homem que é superior a toda realidade natural. Neste sentido, a natureza passa a ser pensada como uma máquina que o homem chegará a conhecer e dominar. Questões éticas e religiosas também fazem parte deste contexto, pois as mudanças adentram os mais variados campos da vida do homem.

Na viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira existe uma ordem que conduz as atividades científicas onde a natureza em suas muitas formas é ‘investigada por dentro, nas linhas de sua composição’. Podemos observar pelo procedimento das atividades de conhecimento da natureza amazônica, a utilização de elementos científicos que carregam os traços do mecanicismo e da atividade taxinômica. Ferreira, na *participação geral do Rio Negro; participação sétima* da viagem Filosófica, afirma que lhe “falta o sossego de espírito, que é tão preciso, a quem tem de ordenar e compor entre si uma multidão de ideias” (FERREIRA, 2007, p. 329) e segue afirmando “que a história filosófica e política de todo e qualquer estabelecimento um

⁴¹ Indica-se com este nome a tendência a interpretar todo tipo ou espécie de realidade em termos de comportamento humano ou por semelhança ou analogia com esse comportamento. "Crenças antropomórficas" ou "antropomorfismos" são chamadas, em geral, as interpretações de Deus em termos de conduta humana. Uma crítica desse antropomorfismo já foi feita por Xenófanes de Colofonte. "Os homens", disse ele, "crêem que os deuses tiveram nascimento e que têm voz e corpo semelhantes aos deles" (Fr. 14, Diels); por isso, os etíopes fazem os seus deuses de nariz chato e negros; os trácios dizem que têm olhos azuis e cabelos vermelhos; até os bois, os cavalos, os leões, se pudessem, imaginariam os seus deuses à sua semelhança (Fr. 16, 15). Mas o antropomorfismo não pertence só ao domínio das crenças religiosas. (ABBAGNANO, 2007, p. 68).

grande número de observações dependentes de muitos conhecimentos, ou sejam simples ou combinados” (Ibid., loc. cit.).

Diante do vasto índice elaborado por Alexandre Rodrigues, destacamos as observações sobre a água do Rio Negro: “Il observações sobre a cor das suas águas para se deduzir a razão delas; a) Naturais; b) Econômicas; c) médicas; Químicas” (Ibid., p. 331). Sobre estas observações da água da do Rio Negro, Ferreira (2007, p. 333) afirma que “pelas observações ótico-físicas se vem no claro conhecimento daquela cor preta, que se deve procurar razões, donde se tiram das causas dadas opacidade dos corpos”, e “[...] que é finalmente um rio que arrasta consigo infinitas partículas de substancias térreas, salinas, sulfúreas e metálicas, sejam das serras donde ele desce, ou das margens, por onde passa” (Ibid., p. 334). Além de conter, conforme Ferreira (2007), “muita areia de ferro”, “vitriolo martial”⁴², “ocra de ferro”, argila (fina de óxido de ferro), “ferro mineralizado” e as características químicas com alguns experimentos como ao lançamento de ácido vitriólico (denominação substituída por sulfúrico) na água e por fim provar que a cor do rio depende do ferro. Esta é uma das muitas descrições que vão aparecendo ao longo dos escritos do Naturalista que retratam os procedimentos da atividade científica mecanicista; se fôssemos verificar todos os procedimentos que ele realiza, teríamos que realizar outra pesquisa de tão vasto campo de análise.

Temos neste contexto a ideia de um mundo dividido em componentes. Fazendo com que se transforme o complexo em partes simples e, destas partes, se tenha uma compreensão do objeto. É a ideia de uma engrenagem, ou seja, o homem, as plantas e os animais também passam a ser vistos como máquinas.

Não só o universo físico, mas também as plantas e os animais e o próprio corpo humano são máquinas. Para explicar a vida dos corpos orgânicos não há necessidade de admitir uma alma vegetativa ou sensitiva, mas apenas as próprias forças mecânicas que atuam no resto do universo (ABBAGNANO, 1970, p 82).

⁴²O Médico do rei *Joseph Rodrigues de Abreu*, na *Historiologia Médica, Fundada e Estabelecida*, provável que Alexandre Rodrigues tinha conhecimento de tais informações, discorre sobre *vitriolo martial*, algo que teria um efeito laxante se ingerido, “que se recomenda nas obstruções das entranhas” (RODRIGUES DE ABREU, J. **Historiologia Médica, Fundada e Estabelecida nos Princípios de George Ernesto Stahl, famigeradíssimo Escritor do presente Século, e ajustado ao Uso Prático deste País**. Tomos II, Lisboa, na oficina de Antônio de Sousa da Silva, 1739, p. 364.”

Esta forma de conceber a vida como resultado de uma grande força mecânica presente no universo é muito bem aceita na grande movimentação científica do século XVIII. Toda a mentalidade científica, ou melhor, a própria ciência se torna o encontro de “provas e evidências”. Ao descrever o homem e suas funções corporais, ele o descreve de forma puramente mecanicista e materialista. No pensamento cartesiano, o corpo é composto somente de matéria, desprovido de alma assim como os outros seres vivos, que para o pensador, moviam-se pelo calor proporcionado pelo coração; o “dualismo de substâncias”, “psíquico” e “corpo”. Em Descartes tem grande força por esta concepção de corpo puramente mecânica que chega aos estudos Naturais do setecentos.

Os acontecimentos da vida em si passam a ser vistos como um relógio, ou seja, devidamente programado, o contínuo dos seres, dos acontecimentos. Seus movimentos são explicados pelas suas engrenagens e contrapesos, “tudo que há no corpo é extensão, o mundo é constituído do mesmo tipo de coisa, tudo deve ser explicável em termos de tamanho, figura e movimento” (DESCARTES apud COTTINGHAM, 2009, p. 369)

Esta frase, que lemos ao término do parágrafo anterior, nos mostra que tudo deve ser explicável. O ato de explicar tornou-se um dos primeiros objetivos da ciência. Então ficou claro que a grande busca do século das luzes é a libertação partindo de bases racionais. Tanto que os intelectuais que fizeram parte desse movimento, sobretudo na Europa, sendo eles racionalistas e empiristas, passaram a olhar as outras civilizações com um grande teor de superioridade. As classes de intelectuais construíram visões de mundo, sobretudo sobre o novo mundo, que serviram de lupa para toda uma mentalidade de mundo superior se desenvolver, e é partindo do centro deste processo que começam a pensar as interpretações dos grupos mais distantes do centro.

Surge a união de várias ciências com uma única visão, um único método, respondendo temporariamente com características isoladas e estabelecidas. A presença da concepção cartesiana sobre a matéria para quem “a substância corpórea tem, um único caráter fundamental, isto é, a extensão”, “uma coisa é matéria se e somente se tiver extensão; a extensão é sinônimo de dimensionalidade (COTTINGHAM, 1986, p. 116-122). Podemos afirmar então que, a redução da corporeidade a extensão é uma forma rigorosa do mecanismo.

Pensemos então nas consequências do mecanicismo. Acontece uma movimentação de sentidos, um deslocamento. O natural passa a ser visto não mais como o impenetrável e impossível de ser compreendido, consequência da dessacralização da Natureza. Neste conjunto, nada mais é verdadeiro se não possuir uma explicação racional, as experiências científicas ganham um grande impulso, pois surgem novas estruturas de interpretação.

O grande objetivo é conhecer o mundo e dominá-lo para que seja conhecido e mostrado a partir das bases que já existem, através de semelhanças e comparações. São compiladas uma série de noções as quais juntas vão enquadrar dentro de um paradigma único e externo tudo que é investigado. Conhecer o mundo é o grande desejo dos físicos, dos matemáticos e dos geômetras e naturalistas.

Os naturalistas, com destaque para Alexandre Rodrigues em sua Viagem filosófica, realizaram a aplicação da ciência que tem em sua constituição, procedimentos que são partes do mecanicismo, para observar e conhecer o vasto território lusitano na América.

Na história natural, no corpo de disciplinas que a forma, também está presente o mecanismo, por isso o domínio exercido se apresenta na prática de tornar todo o desconhecido objeto dos grandes museus de história natural. Por essa razão, o fascínio pelos objetos, não fica somente no alcance dos observáveis (o que olhos podem ver), mas precisa ser tocado, examinado, destrinchado para que sua estrutura e mecanismo sejam conhecidos. Alexandre Rodrigues Ferreira coletou o máximo, seguindo assaz estes procedimentos, mas todo o esforço serviu para gerar um arquivo abandonado que só muito depois passou a receber importância.

A antropologia no tempo de Ferreira era limitada, não existia ainda a antropologia como conhecimento sistematizado que temos hoje, ela recusa a fazer do homem objeto de estudos, e quando o fazia o estudava em sua dimensão natural “antropologia biológica” (BRANDÃO, 2008, p. 69). Era uma história natural da natureza física do homem e do seu processo evolutivo no espaço e no tempo. Se por um lado “essa concepção vinha satisfazer o significado literal da palavra, por outro restringia o seu campo de estudos às características humanas físicas” (MARCONI; PRESOTTO, 1985, p. 22).

Por isso nas descrições do Alexandre Rodrigues, os nativos são descritos muitos mais pelos seus hábitos, a descrição maciça, como vemos fazê-la quando fala das máscaras e camiseta que fazem os gentios jurupixunas: “são duas máscaras

inteiras, que na imaginação dos gentios que as fizeram, representa uma delas a figura de uma peixe, e a outra um mero capricho do seu entusiasmo” (FERREIRA, 2008, p. 191); ele descreve todo o processo de confecção, mas não aprofunda a respeito do caráter simbólico e cultural desta ação. Um dos motivos é este que nos referimos no início deste parágrafo ao mencionar a antropologia.

Esta forma de ver o mundo o transformou em um grande laboratório, em razão da ideia de que tudo pode ser explicado, medido e instrumentalizado. A ciência se torna puramente experimental, e de muitas formas se reforça a segunda lei da física de Descartes, a da imutabilidade: afirmando que todas as coisas estão destinadas a se mover em linha reta, ou seja, sem sofrer alterações em um movimento retilíneo. Então, partindo desta ideia, quando se começa a estudar os fenômenos da natureza, e o próprio homem neste mundo, se vai afirmar esta imutabilidade, pois se acredita que tudo é programado sem nenhuma variação, tudo é determinado.

O mecanicismo, com suas características, marcou uma grande transformação no pensamento moderno, por possuir um caráter totalmente novo que mais tarde se fixará nas ciências através da prática de mensurar os objetos ao estudá-los. O mecanicismo foi uma espécie de mentalidade e forma de ver a realidade que foi compartilhado por boa parte dos pensadores e fez parte da formação de muitos cientistas do século XVIII.

1.4.2 A mensuração: razão, medida

Pela mensuração temos a continuação do ideal reducionista mecanicista quantitativo. Pelas bases matemáticas se estabelece a forma quase que única de se interpretar toda e qualquer forma de elementos que pretendiam ser estudados. Ao mostrarem o que se estudava, era sempre por uma determinação ou representação simbólica. Tudo então é medido para que se encaixe em um modelo exclusivo.

Modelos que foram definidos com bases diferentes, ao serem interpretados, fosse o que fosse, deveriam obedecer às características gerais. Esperava-se garantir, dentro do caráter experimental, uma total segurança das condições de que tudo é criado, não a particularidade, mas múltiplas verdades de si mesmo, a não afirmação de particular identificador, garantia assim que se instalasse o modelo já pensado.

Toda prática é uma estratégia única, no desejo de dividir para que cada parte se encaixe como peças nomeadas uma após a outra.

A razão muitas vezes define-se como um ato da condição humana, mas também como um processo que se desdobra ao longo do tempo. Ela rompe com tudo que não pode ser comprovado. Compreender é o grande desejo do homem e continua sendo, não há nada mais que comporte a grande curiosidade do ser humano. Podemos pensar sobre isso, primeiro nos questionando a respeito da ação realizada para compreensão, sendo que para compreender se estabelece um modelo único. Segundo Cassirer (1992), no século XVIII a razão é vista de modo diferente que aquela que se apresenta em séculos anteriores. Ela deixou de ser um conjunto de “ideias inatas”, ou seja, aquelas ideias anteriores à experiência empírica. A razão é o poder primitivo que nos leva a descobrir e a consolidar a verdade. A humanidade é intimada a comparecer diante do tribunal da razão.

A razão se tornou um instrumento de dominação e opressão, sendo que ela parecia tornar-se propriedade de alguns povos, pois os que não faziam parte destes povos “civilizados” não a possuíam e isso se tornou manifesto a partir da visão eurocêntrica, onde quem estava fora do seu mundo ocidental não a possuía.

Os europeus, ao chegarem à América, se deparam com formas e estilos de vida totalmente adversos das suas e por muito tempo o contato que se tinha era com os índios habitantes do litoral e desconheciam as populações indígenas da Amazônia. Nos séculos seguintes se desenvolvem iniciativas que posicionam os nativos dentro de sistemas de exploração e dominação graças a política desenvolvida na época.

No século XVIII acontece a proibição da escravidão do índio devido aos novos objetivos avançados e modernizantes da legislação pombalina, que além de apresentar uma série de iniciativas, acreditava que o índio possuía de fato razão e que poderiam viver em sociedade civil e com uma série de medidas poderiam se torna vassalos; porém, não é bem assim.

Para Beozzo (1983), são questionáveis os “aspectos ditos avançados e modernizantes da legislação pombalina”, para ele o Diretório é um instrumento que regulamenta a aculturação forçada dos indígenas e que acelera o processo de *depopulação* entre as sociedades da Amazônia. O Diretório é considerado por alguns como a abolição do cativeiro indígena por determinar o pagamento da mão de obra, mas apresenta aspectos questionáveis, uma vez que mantém práticas como o “descimento” e a “repartição dos índios”. Quanto ao

caráter de incorporação do Diretório, obrigando ao uso da língua portuguesa, instituindo o casamento entre colonos e indígenas, regulando o pagamento de serviços e incentivando a moradia de brancos nos aldeamentos, não foram ações isoladas. Porém, significa muito mais, pois, como programa, estava inserido no contexto de formação das instituições civis a serviço do Estado, numa época de expansão da mentalidade iluminista. Se observarmos, a legislação pombalina reúne significados que vão desde a estratégia geopolítica de assegurar o domínio territorial num período de definição de limites entre Portugal e Espanha, até o programa de civilização dos índios, que, ao pretender submetê-los como mão-de-obra livre e súditos, objetiva a ocupação populacional da Amazônia sob as regras da administração civil do Estado (RAMOS, 2004, p. 247 - 248).

Outra ideia que se apresenta é o etnocentrismo. Racionalmente, afirmou-se dentro do ideal de muitos, no intuito de garantir que as suas bases “superiores”⁴³ fossem abonadas para que sempre fossem vistos como superiores. Ao olharmos a razão no sentido etimológico, veremos que ela significa *cálculo, conta, medida* (mensurar), *regra*. Em todo o contexto do século do iluminismo, destaca-se a visão da geometria que garante o caráter matemático comprobatório.

As longas cadeias de razões, tão simples e fáceis, de que os geômetras costumam servi-se para atingir as demonstrações mais difíceis, deram-me a ocasião de imaginar que todas as coisas que podem cair sobre o conhecimento humano, sucedem-se da mesma forma e que, bastando somente que nos abstenhamos de receber por verdadeiro o que não o é, e que observemos sempre a ordem precisa para deduzir as coisas umas das outras [...] (KUJAWSKI, 1969, p. 75).

Os geômetras queriam explicar o mundo pelos cálculos, fórmulas e pela mensuração e a consequência disso é a fragmentação total do mundo. Fez que todo ele fosse calculado, passando a ser uma “*regra*” e tudo mais deveria ser visto da mesma forma. Estabelece-se uma técnica⁴⁴, e essa mesma técnica passa então a ser o instrumento de manipulação do próprio homem. O homem deste período se apresenta de forma fria e cética diante da realidade que se lhe apresenta, com isso aproximando-se cada vez mais das máquinas.

A faculdade de julgar do homem é como também se define a razão, mas que nos contextos eurocêntricos se encaixaram perfeitamente, pois o julgamento que é

⁴³ Julgavam-se superiores em muitos aspectos, pois se afirmava uma civilização superior às demais e os seus próprios membros se achavam superiores no físico, na cultura, na razão e na própria forma de viver.

⁴⁴ A concepção grega da técnica é ligada a ideia do domínio da natureza. Um conhecimento prático, aplicado, visando apenas um objetivo específico. Na sociedade contemporânea, a técnica aplica-se cada vez mais ao homem (objetivação, manipulação e exploração do homem)

feito, sempre parte em direção do outro. O ato de julgar se propõe a classificar. O julgamento sempre parte com bases no que já se conhece, desta forma não há espaço para a subjetividade do outro, do diferente.

O homem moderno se identifica com toda a proposta racional oferecida pela ciência, ou seja, o projeto de Descartes e Leibniz, que por meio da ciência poder-se-ia se chegar às respostas de todas as interrogações que existiam na cabeça do homem, que porventura se tornava cada vez mais insatisfeito com o conhecimento que tinha nas mãos. No campo dos estudos científicos, o que vigora é a prática das experiências que são cada uma mais diversa que a outra, e com isso a ciência é o instrumento no qual todas as grandes potências apostam.

Partindo do desejo de Descartes de juntar as ciências é, que são edificados os grandes acervos⁴⁵ científicos, as coleções. Boa parte do que é encontrado dentro destes espaços são objetos extraídos do Novo Mundo e de outras partes do globo. Muitos objetos eram estudados e outros acumulados, esquecidos, como é foi o caso do acervo da Viagem Filosófica do naturalista Luso-brasileiro Alexandre Rodrigues Ferreira, que ficou em caixas de arquivo não visitados por muito tempo, importantes peças se deterioraram. A Viagem Filosófica também “produziu centenas de estampas dedicadas aos três reinos da natureza” (RAMINELLI, 2008, p. 215). Vanzolini, na realização de uma crítica as estampas, afirma que

a execução das estampas era de valor mediano. Os peixes foram muito bem representados, mas os mamíferos estão mal desenhados e identificados. Os desenhos de aves são exemplares obviamente taxidermados⁴⁶, dobrados e comprimidos. Não fazem boa ilustração. De modo geral, as pranchas permitem identificação das espécies e estão de acordo com a qualidade das produções europeias da época. A flora é a parte mais representativa do acervo (VANZOLINI 1996, p. 200 apud RAMINELLI, 2001, p. 971).

Contudo, não podemos negar a beleza e a qualidade do trabalho dos riscadores. Um trabalho árduo em situação adversa e de uma realidade diferente dos espaços onde se costumavam desenvolver este tipo atividade.

As coleções estavam nos grandes centros europeus. A enumeração e a classificação é, para o momento, a forma de obter conhecimento do que o mundo

⁴⁵ Estes acervos podem ser de plantas, animais, objetos de cultura material: utensílios de guerras, de dança, de rituais. Objetos diversos frutos da produção de culturas não europeias.

⁴⁶Que passou pelo processo de taxidermia, pela técnica de preservação de animais mortos que os enche de palha, para conservar suas características físicas. RIBEIRO, Débora. Taxidermizado. São Paulo, 2018. Disponível em: < <https://www.dicio.com.br/taxidermizado/>>. Acesso em: 27 ago. 2020.

européu ainda tinha muito para conhecer. Ferreira tinha que enviar para Portugal uma grande quantidade de material para que fosse também levado aos museus, e de fato ele assim o faz. Também se prendia uma história natural das colônias a partir do que foi coletado na viagem de Ferreira somado às outras viagens.

Para tal, esses objetos precisavam ser nomeados, e assim é feito; com plantas, animais como é o caso da divisão entre o grupo Mammalia: *Primates*; macaca, diurno, macacos, etc. Aves: *picae*, papagaios, arara, paraua, etc. Amphibia⁴⁷: terrestres e aquáticas, *reptilia*, iurará, tartaruga, etc. Pisces⁴⁸: *lacustres*; muçu, puraquê; *Fluviantes*: pirarucu, dourado, etc. Insectas⁴⁹: *himenóptera*: taxiuá, formigas; *Áptera*: ussá, caranguejos; Vermes: *testacei*; ita, Uruá (FERREIRA, 2007, p. 419-424).

Além da taxonomia, podemos verificar o processo de mensuração, trata-se de equacionar estas informações, além de proporcionar uma lista de elementos que é de uso indígena, como Alexandre Rodrigues mesmo afirma que “vão somente indicados pelos seus nomes animais, que fazem o objeto das caças e das pescarias dos índios; não se trata de especificar a todos quantos há” (Ibid., p. 419); sem dúvidas, por possuírem potencial de consumo, eles necessitam da quantificação na finalidade de torná-los úteis na metrópole, como já utilizavam largamente na colônia a tartaruga, que Ferreira chama de “a vaca cotidiana das mesas portuguesas” (FERREIRA, 2007, p. 407), revelando quão intenso era o consumo de tartaruga.

O ato de classificar e mensurar, nas Américas, sempre foi uma prática muito comum como afirma Lisboa (1997) a diversidade étnica dos seus habitantes prestava para ampliar o conhecimento acerca dos “povos” extra-europeus e as raças humanas “[...] procurava pôr as espécies humana numa ordem taxonômica (LISBOA, 1997, p. 139), bem como tudo que poderia ser utilizado para o crescimento e enriquecimento da metrópole, que tivesse potencial econômico.

Na busca pelo diferente, na curiosidade que se tinha, realiza-se um processo de “classificação em função do que a natureza, a realidade e os indígenas não são”. Mesmo reconhecendo a esperteza do indígena em alguns aspectos, quando afirma que: “um preto para uma diligência no mato é menos ágil que um gentio, assim também para o serviço das canoas e em tudo que se relacione ao pescar, nadar,

⁴⁷ Anfíbios

⁴⁸ Peixe

⁴⁹ Insetos

remar pelos rios, ele não tem a sua esperteza” (FERREIRA, 1972, p. 83). Na continuação, também realiza uma “classificação pela ausência” quando afirma que:

Os gentios, alimentados ou não, são inimigos do trabalho porque não podem fazê-lo quando lhes falta alimento e mesmo abastados, não querem. Pelo contrário, quanto mais bem alimentados e folgados tanto mais cedo se fazem. (...) A debilidade é o caráter de seus corpos e a frieza é o de suas almas. Eis aqui uma consequência não de uma nem de duas causas somente, como julgados muitos, atribuindo uns, à temperatura do clima quente e úmido e outros, à pouca substância e muita simplicidade dos alimentos. Elas procedem de muitas causas:

a) de não estarem, desde que nasceram, acostumados a trabalhar, visto que o hábito ao trabalho faz dos fracos, robustos. É o que se vê nos tapuias domesticados que excedem em força e robustez os selvagens. São, no entanto, por natureza, tão fracos como estes.

b) E mesmo que quisessem trabalhar, os meios que facilitam o trabalho são ausentes:

1º não há instrumentos,

2º ignoram a arte da fundição e o uso dos metais útil,

3º não se serve da ajuda de animais para os diferentes usos da vida; sabemos que o boi e o cavalo servem ao europeu, o elefante ao Ásia, o camelo ao árabe, a rena ao lapônio e o cão ao kans katka.

c) A natureza tudo lhes oferece sem cobrar fadigas e trabalhos em troca do sustento e do regalo.

d) É tão limitada a esfera dos seus desejos e necessidades que na menor atividade praticada, ficam ampliada, sem precisarem de se fadigarem para alcançar os meios necessários aos à satisfação.

e) A liberdade de relação dos dois sexos, onde quando e como lhe apetecem. Todos eles são homens de natureza tal que por não trabalharem, são capazes de passar pelos maiores trabalhos (FERREIRA, 1972, p. 83-84).

A classificação pela ausência mostra sempre o contraste entre o “civilizado” europeu e o indígena. Essas culturas e povos não eram europeus, com isso são classificados em função do coeficiente negativo em relação tal paradigma. “Esquece-se simplesmente que nem o homem, nem a vida, nem a natureza são domínios que se oferecem espontânea e passivamente à curiosidade do saber” (FOUCAULT, 1999, p. 99).

Nos grandes centros científicos existia o fascínio do exótico para o deleite das cabeças pensantes. A mensuração, na época, era um método que garantia que os princípios da racionalidade prevalecesse, quando Ferreira (2007, p. 367) afirma que “a simplicidade [...] da indústria dos povos, que em nenhuma outra coisa se exercitam [...] seus utensílios são poucos, e esses mesmos grosseiros”, destaca através desta fala um atraso da técnica (ofício de mudar o meio, moldar objetos, manusear

ferramentas), sem evolução na produção do seus artefatos, um olhar sobre o gentio a partir do progresso da técnica no mundo Europeu, além de afirmar que “[...] como se fossem umas crianças, qualquer bagatela basta para os distrair”(Ibid., loc. cit.), ou seja, mensura a maturidade e a racionalidade do indígena partindo destes pressupostos.

Diante disso, o natural precisava ser transformado em um conjunto de somas e medidas. O que não é conhecido precisa ser evidente e para que se torne evidente devia possuir características que são de domínio de quem classifica conforme padrões, ou seja, categorias como “infância da sociedade” (FERREIRA, 2007, p. 363), “indolência natural” (Ibid., p. 367), e “debilidade” (Id., 1972, p. 83), fazem parte do processo de formação de uma visão de mundo com bases nas ideologias do momento e dos interesses que este pensamento representa ou pelo qual foi formado; “é o empírico sob sua mais rude forma”(FOUCAULT, 1999, p. 93). Porque se trata de uma abordagem superficial, uma imaginação da semelhança. Estabelece-se um paradigma que é externo àquela realidade ou àquele fenômeno, e busca-se uma aproximação da realidade em relação ao fenômeno, a depender do quanto essa realidade se aproxima e se distancia; ela é colocada em um grau dentro dessa hierarquia.

Com base nestes processos, constroem-se os grandes inventários de história natural. O que se tinha depois da metade do século XVII e durante o século do iluminismo era a história natural e o que vem em seguida conforme Michel Foucault (1999), é a biologia no século XIX com Cuvier⁵⁰.

1.4.3 Buffon: base para análise do homem Americano por Alexandre Rodrigues

⁵⁰ Georges Cuvier (1769-1832) é um dos nomes mais importantes da história do pensamento biológico. Durante a primeira metade do século XIX, seus trabalhos e ideias foram referência obrigatória em todas as áreas da história natural. Sua teoria catastrofista, a comprovação do fenômeno da extinção e suas reconstruções paleontológicas, além de permitir, em sua época, melhor compreensão da história natural dos seres ‘desaparecidos’ (extintos) e viventes, preparou terreno para uma revolução epistemológica, a revolução darwiniana, que se instalaria em todas as áreas das ciências biológicas. Ao empreender seu programa de pesquisa, Cuvier realizou contribuições fundamentais em três áreas-chave da história natural: a anatomia comparada, a taxonomia e a paleontologia. De acordo com tal programa, essas três áreas se integravam e complementavam em único objetivo cognitivo: compreender a organização dos seres vivos e extintos recorrendo a um método de classificação natural. Segundo Cuvier, esse método deveria estar fundamentado na análise das diferentes formas com que esses seres integravam e coordenavam suas diferentes funções. (FARIA, 2010, p. 1031)

Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), nasceu em Montbard, na França e teve sua fama de naturalista ampliada a partir da divulgação de sua *Histoire Naturelle* (1749), obra que influenciou cientistas como Lamarck (1744-1829) e Darwin (1809-1882), famosos por suas teorias evolucionistas. O pensamento de Buffon exerceu grande influência nos pensadores naturalistas e com ele surge a tese “debilidade” e “imaturidade das Américas” em meados do século XVIII. Buffon era admirador de John Locke (1632-1704) e Leibniz (1646 - 1716) que o incentivava para os estudos da filosofia e da matemática.

Habitando em Paris, Buffon tomou a decisão de ingressar na Academia. A academia, nesta época, era subdividida em classes ou categorias com áreas distintas, a saber: geometria, astronomia, mecânica, anatomia, química e botânica. No ano de 1733, Buffon ganha reconhecimento e começa a disponibilizar seu conhecimento a colecionadores, aos estudos de plantas e animais.

A proposta inicial da *História natural* de Buffon era realizar a classificação natural dentro da proposta da continuidade e afinidades existentes entre os seres, as espécies. Buffon critica Lineu (1707-1778) porque ele realizava estudos por meio da diferença dos seres, realizando uma taxinomia dos diferentes, tanto que ele elabora um importante sistema de taxonomia. Buffon chamava Lineu e seus seguidores de *nomenclatures*, com isso queria dizer que avaliar a diferença das plantas, unicamente, pela “diferença de suas folhas ou de suas flores, é como se quisesse conhecer a diferença dos animais pela diferença de suas peles ou pela diferença das partes da geração” (BUFFON, 1749, p. 16).

Uma das maiores descobertas de Buffon, das que maior orgulho despertava nele, “é que as espécies animais do velho mundo e as da América meridional são diferentes. Diferentes e em muitos casos inferiores, ou mais débeis, as do Novo Mundo” (GERBI 1996, p. 19) e Buffon continua seu processo da busca pela diferença.

Na descrição feita dos animais do Novo Mundo, a comparação entre elefante e a anta, ele a apresenta como um animal longinquamente parecido com o elefante, mas muito menor que tem a dimensão de um novilho, um bezerrinho, um paquiderme de bolso. Suas afirmações chegam a ser irônicas. A “semelhança” é algo que com o desenvolvimento e à medida que o conhecimento da teoria avança, torna-se a maneira como a América passa a ser apresentada na Europa. Uma categoria que se torna amplamente aceita é a de “inferioridade”, pois este olhar vai das plantas aos homens que habitam este continente.

Alexandre, inspirado por Buffon, vai na linha da comparação entre os vegetais e animais americanos com os da Europa, afirmando que “também que o princípio da vida animal, excetuando a dos insetos, não têm uma tão grande força e atividade como a da vegetal, na América Meridional” (FERRERIA, 1972, p. 70) e continua dizendo que

qualquer destas províncias onde se lance à vista, o calor do sol, a umidade do clima e a fertilidade do terreno cooperam para uma abundância vegetal. A maior parte das terras estão reduzidas a matas impenetráveis cobertas de arvoredos grossos e altos. O que se vê é um país selvagem e sombrio, uma terra bruta e abandonada a si mesma; toda a sua superfície está coberta de infinitas plantas de todas as famílias. Era de se esperar que aqui, semelhante às matas do antigo continente, fossem estas também habitadas por grandes e ferozes animais como elefantes, rinocerontes, tigres e leões. Na verdade, não é assim. [...] O contrário se dá com os répteis e serpentes na classe dos anfíbios e com a dos vermes e insetos. Parece que a natureza despende toda a atividade da vida na produção destas classes (Ibid., p. 70-71).

Para Ferreira assim como para Buffon, os mamíferos e os indígenas da América eram inferiores, Ferreira reproduz o modelo de Buffon. Para o francês Buffon, quase sempre falando da América do Sul, “a natureza viva é, portanto, bem menos ativa, bem menos variada, e podemos até dizer bem menos forte” (GERBI, 1996, p. 20). Para o naturalista o ambiente da América é hostil ao crescimento dos animais. Em suas observações a respeito dos quadrúpedes, ele afirma a respeito do homem que na América estão

em pequeno número, era esparso, errante: onde, longe de usar este território como um mestre a seu domínio, ele não possuía qualquer império; onde, não temos já mais submetido nem os animais e nem os elementos, não tendo domado os mares e nem direcionado os rios, nem trabalhado a terra, ele era, em si, somente um animal de primeira classe e existência para a natureza como um ser sem consequências, uma espécie de autômato impotente, incapaz de reformá-la ou auxiliá-la: ela o tinha tratado menos como mãe que como madrastra, recusando-lhe o sentimento do amor e vivo desejo de multiplicar-se; pois, ainda que o selvagem do Novo mundo possuía a mesma estatura que o homem de nosso mundo, isso não é suficiente para que ele constitua uma exceção ao fato geral do apequenamento da natureza viva em todo este continente. O selvagem é débil e pequeno nos órgãos da reprodução; não tem pelos nem barba, sem qualquer ardor por sua fêmea: embora mais ligeiro que o europeu, pois possui o hábito de correr, e muito menos forte de corpo; é igualmente bem menos sensível e, no entanto, mais crédulo e covarde; não demonstra qualquer vivacidade, qualquer atividade de d'alma (BUFFON, 1826, p. 443 apud GERBI, 1996, p. 21).

A primeira ordem observada é o arranjo social e político que é comparada ao do mundo europeu, referindo-se à organização dos impérios e monarquias europeias, tendo em vista que essa organização e utilização de animais domesticados para o

cultivo da terra é um sinal do revolvimento do homem. Já que este homem, o selvagem, um Ser sem consequência não domina a Natureza, os rios, os animais, ele é então um animal de primeira classe, totalmente submisso à natureza e a suas leis. Neste ponto é que entra a visão iluminista, que é separar o homem da natureza; a natureza deve estar submissa ao homem e ver uma sociedade de Seres existindo desta maneira diferente da Europa é sinal de atraso, de debilidade, inferioridade. Com isso, se destaca a inferioridade do Homem americano frente ao europeu. As características físicas, racionais e emocionais são destacadas de maneira a construir diferenças, diferenças que irão provocar interpretações equivocadas da cultura, da sociedade dos povos americanos. Logo com essas afirmações, não se vai acreditar que exista Civilização, pois neste período a ideia de cultura ainda está em formação. Na França, a ideia de civilização é aceita como sinônimo de avanço humano; é composta de elementos que servem para comparar com outras, para assim afirmar se tal civilização é ou não “civilização nos moldes da Europa”, e se possui tais características.

O homem encontra-se pior que os animais, pois ele pela “frigidez” tornou-se frágil. Em suas descrições Buffon segue realizando a apresentação prolixa destas terras onde ele conclui; “neste estado de abandono, tudo se enlanguesce, tudo sufoca: o ar e terra [...] por existirem pouco homens na América e por levarem em sua maioria uma vida de animais, deixando a natureza em bruto e negligenciando a terra” (BUFFON, 1826, p. 452 apud GERBI, 1996, p. 23). Para ele, “Humanamente, a América é um continente ainda intocado, do qual o homem ainda não tomou posse, insalubre para gente civilizada e animais superiores” (GERBI, 1996, p. 27). O que para pensadores quão Buffon colaborou, substancialmente, para o estabelecimento e difusão da teoria da degenerescência como modelo explicativo para a diversidade da natureza do Novo Mundo. A teoria da degenerescência desqualifica a natureza, os animais e o Homem do novo mundo.

Não obstante, a contribuição de Buffon para a história natural foi importantíssima, porque contribuiu para sua sistematização. A noção Buffoniana de espécie dá sua contribuição direta à biologia moderna e deu base para os estudos desenvolvidos pela história natural junto com Lineu, que oferece seu sistema taxonômico à biologia moderna e também serviu no setecentos da História natural. Buffon e Lineu dominam o século XVIII com suas teorias e ideias.

Buffon desenvolve um grandioso trabalho enciclopédico que ele chamou *Histoire Naturelle* (História Natural), na qual ele planejava que tivesse tudo que era conhecido na sua época sobre o mundo natural. Buffon desenhava um modelo para que os naturalistas pudessem desenvolver o trabalho da história natural a descrição da natureza, ele conseguiu publicar 36 dos 50 volumes de sua obra ainda em vida. Ele, um dos precursores das teorias evolucionistas, lançou a semente das novas teorias sobre a origem dos seres vivos. Buffon é o primeiro que admite a transformação das espécies, mesmo que seja para pior. Buffon destaca a ideia de inferiorização dos seres da América em relação aos da Europa, como já mencionamos anteriormente.

Existia também para Ferreira esta concepção da inferioridade dos seres que “desde o seu princípio animais pequenos em comparação com os do mundo antigo” (FERREIRA, 1972, p. 73 apud. LEAL FERREIRA, 2017, p. 8), “o que ele também vai explicar por razões relacionadas à natureza local (e ao clima em particular)” (Ibid., loc. cit.)

Na obra de Alexandre Rodrigues, percebemos a presença do pensamento de Buffon pela maneira como algumas descrições são desenvolvidas. Conforme Mayr (1998, p. 210 apud RAMINELLI, 2001, p. 972) “para Buffon, não se podia definir uma espécie sem descrevê-la detalhadamente: era mais importante traçar imagens vivas dos diversos tipos de animais do que apenas identificá-los”.

Mesmo baseando-se na taxonomia lineana, é em Buffon que Ferreira se apoia para analisar o “homem americano”, a quem normalmente se refere por “tapuias”. Semelhantemente a Buffon, o naturalista nascido na Bahia considera que o “caráter de distinção” do homem “consiste no conhecimento de si mesmo”, mas que os naturalistas não concordam entre si sobre o que seria esse “conhecimento de si mesmo”: seria o “conhecimento fisiológico”, o “dietético”, o “patológico”, o “político”, o “moral” ou o “teológico”? (LEAL FERREIRA, 2017, p. 9).

Ele passa a refletir sobre os tapuia a “constituição moral” (pela influência da moral cristã) que neste contexto, pela forma de sua organização, era afrontosa moralmente, uma vez que “em uma mesma palhoça, que se sabe não existir nenhuma repartição, vivem irmãmente, o pai, a mãe, os filhos, as filhas e noras”, e “tudo aquilo que que entre os povos civilizados só se faz com grande recato, em ordem de respeito e decência, eles, sem alguma malícia, praticam um ao lado do outro” (FERREIRA, 1983, p. 97). Vale ressaltar que Alexandre Rodrigues não chegou a conviver em uma

aldeia. O naturalista também faz uma divagação sobre a variação da cor do índio, em um determinismo ambiental geográfico, ele inclui na descrição sobre o clima, “pela sua cor e fisionomia; pelas suas vozes, e outros visíveis feitos da influência do clima [...] a cor em quase todos é macilenta” (FERREIRA, 2007, p. 401)

Ferreira gera uma grande quantidade de dados, resultado da descrição. As descrições eram usadas na época para difundir conhecimento. No caso do naturalista luso-brasileiro, as descrições deveriam informar a metrópole de tudo que havia por estas terras.

A visão de Alexandre Rodrigues foi formada em um espaço onde o pensamento de intelectuais do iluminismo, entre eles Buffon, estavam presentes. Por esta razão, “a descrição visual é, portanto, particularmente estática, dedicada sobretudo a pormenorizar os índios” (RAMINELLI, 2001, p. 975), segundo “aspectos externos e imediatos. Conforme os pressupostos buffonianos, a descrição “histórica está ausente de quase todas as estampas”” (Ibid., loc. cit.).

1.4.4 A taxonomia Lineana e as “observações sobre a classe dos mamíferos” na viagem filosófica

Desde o início, usando o método de Lineu de nomeação: nós *Homo sapiens* no pouco tempo que estamos presentes na história da terra como seres de consciência capazes de desenvolver sistemas de ideias e construir formas de aprender sobre o mundo que está a sua volta, desde essa tomada de consciência o mundo passou a ser classificado passando por um processo de taxonomização.

Antes de Lineu (1707-1778), outros realizaram a taxonomia. No oriente a cerca de 3000 anos a.C. na China, registros de farmacopeia foram escritos por Shennong, imperador chinês. Ele queria divulgar conhecimento sobre agricultura, medicina e conhecer as plantas e sua importância terapêutica. Assim como, na China, também no Egito, eles valorizavam as espécies e tinham uma taxonomia básica.

No ocidente registros históricos mostram Aristóteles (Grécia, 384 - 322 a.C.), com seu grande projeto, sendo o primeiro a começar a classificar todas as coisas vivas. Alguns termos que ele deu para a classificação dos animais; como os *invertebrados* e *vertebrados* ainda são comumente usados. Mais tarde, seu discípulo Teofrasto (Grécia, 370 - 285 a.C.) realiza um trabalho de classificação das plantas.

Esse trabalho é continuado por Plínio, o velho (Roma, 23-79 d.C.). Ele escreveu 160 volumes do trabalho intitulado *Naturalis historia*, onde descreve muitas plantas e dá a elas nome latino. Só mais tarde, 1500 anos depois, já no século XVI, começam a surgir novas formas deste tipo de trabalho, por consequência do avanço técnico dos instrumentos de investigação na Itália, Inglaterra e França.

Carl von Linné é responsável pelo sistema de nomenclatura que até hoje é usado para organizar os seres vivos. As obras *Systema Naturae* (primeira edição 1735) e *Speciei Plantarum* (publicado em 1753), estes trabalhos revolucionaram a taxonomia moderna. Ele ofereceu uma solução elegante para uma literatura taxonômica caótica e desorganizada. A maneira como o método foi usado no século XVIII é essencialmente utilizado ainda hoje na taxonomia moderna dentro da classificação biológica.

Neste período histórico que os estados europeus estão explorando seus domínios, muitas informações e dados de coleta chegam vindos de diversos pontos da terra. A classificação desses objetos era complexa porque não existia um sistema estruturado; em muitos casos, se classificava uma mesma espécie com nomes diferentes, não existiam dados, sistema onde se poderia recorrer. Por esse motivo o trabalho de Lineu torna-se tão importante para a taxonomia da época. Em muitos casos eram dados nomes grandes e difíceis a uma espécie. Seu sistema “binominal” foi a solução para resolver o problema da nomeação; um gênero e espécie. As formas de nomenclatura são válidas somente após Lineu. Ele se torna um dos fundadores da base da nova história natural.

Contudo, Lineu desenvolve seu pensamento ainda centrado no Fixismo. Acredita-se em espécies permanentes, espécies imutáveis e independentes umas das outras, ainda influência dos antigos e do pensamento teológico⁵¹.

o princípio fixista de Lineu foi contestado no século XVIII não tanto pela descoberta da *Peloria*⁵², que mudou somente suas modalidades de aplicação, mas por um certo número de afirmações "evolucionistas" que se pode encontrar em Buffon, Diderot, Bordeu, Maillet e muitos outros (FOUCAULT, 2008, p. 171).

⁵¹ Com base no criacionismo para quem os que foi criado e estaria em estado fixo desde o princípio. A crença de um mundo constante.

⁵² Uma anormalidade vegetal por alteração de forma.

A descoberta não deixa de ser uma continuação do fixismo, pois não se fala em evolução, mas em anomalia. As duas afirmações, "fixista" e a "evolucionista", têm seu lugar comum em uma certa descrição das espécies e dos gêneros" (FOUCAULT, 2008, p. 171). Este é o procedimento reinante em todo o século XVIII, na história natural sistemática e na história natural metódica, "uma descreve a totalidade da planta[...] suas partes mais importantes; a outra, [...] elementos escolhidos arbitrariamente por sua comodidade taxonômica" (Ibid., loc. cit.).

A primeira característica – a descrição da totalidade de um objeto ou seres não sencientes – deseja abarcar toda a realidade do que se estuda. Este é um ponto marcante para a história natural, pois esta é a tentativa de abarcar toda a realidade em um único esforço descritivo de bases cartesianas. Partindo deste esforço descritivo também são construídos discursos e categorias para garantir aquilo que é perpetrado dentro do conjunto discursivo da ciência da época; a formação de vocabulários definidos em círculos que no fundo disseminam ideias circulantes neste mesmo espaço, muitas somente reformuladas, mas que mantêm a essência.

A teoria da história natural não é dissociável à teoria da linguagem e isso não se trata de transferência de método "[...]. Mas sim de uma posição fundamental dos saber que ordena o conhecimento dos seres segundo a possibilidade de representá-lo num sistema de nomes (FOUCAULT, 1999, p. 218). É de onde vem a nomeação do real, que arma o olhar cotidiano com elementos teóricos, fruto deste processo de nomeação, tornando-se uma espécie de enciclopédia onde se tem acesso a discursos tidos como verdadeiro, ou seja, não precisa estar na verdade, mas o discurso deve estar no verdadeiro que é validado pelo círculo científico que segue o modelo e os padrões da teoria da ciência em que está contido os moldes teóricos e metodológicos ao qual faz parte.

Algumas críticas feitas no intuito de superar a história natural metódica afirma que "a descrição, na própria história natural, [...] não permite mais, pelo menos a título de formação discursiva autônoma, uma história natural que seja uma ciência taxionômica dos seres a partir de seus caracteres visíveis" (FOUCAULT, 1999, p. 175).

Incluso neste procedimento de taxonomização da natureza o homem do mundo exterior, o não europeu, também é estudado como parte da natureza a ser desvelada, essa é a questão nevrálgica, pois homem não é visto como constituição separada dos

padrões da natureza e de sua investigação e ele acaba se tornando um aspecto do mundo natural.

Para destacar a influência de Lineu e o conhecimento dos pensamentos de Lineu por Alexandre Rodrigues, vale destacar a epígrafe extraída da obra de Lineu “*Philosophia Botanica*” que aparece referida duas vezes na Viagem Filosófica; uma delas a que introduz a participação na parte I; e a outra é o que introduz a primeira participação na parte II⁵³. Lineu afirma no texto destacado por Ferreira, que se deve “escrever as impressões e as coisas úteis referente à Geografia, à Física, à Litologia, à economia, à Política, aos costumes e tradições antigas”⁵⁴ e a finalidade é conhecer “com maior exatidão a natureza, adaptando ao sistema universal e à vida do homem, o conhecimento das plantas (Reino Vegetal), dos animais (Reino animal) e dos minerais (Reino Mineral)”⁵⁵.

Em suas bases, o sistema de Lineu permanece “até hoje, e teve no Dr. Alexandre Rodrigues Ferreira um seguidor, pioneiro e, em certos casos, um aperfeiçoador” (BRANDÃO, 2008, p. 25), tanto que o naturalista destaca o fato de que

O antigo nome de quadrúpedes como a maioria dos naturalistas distinguem esta classe, foi substituída por Linnaeus para mamíferos; porque são as mamíferos um caráter universalmente constante quer sejam terrestres como o boi, a ovelha, o porco e a cabra, quer sejam aquáticos como a lontra, a anta e a capivara ou aéreos como o morcego e o lamur (FERREIRA, 1972, p. 68 apud. LEAL FERREIRA, 2017, p. 6-7).

Partindo desta classe definida por Lineu Ferreira chama uma de suas memórias de “os mamais”. Em “algumas instruções de autoria controvertida. Nelas, Vandelli, ou Ferreira destacaram a importância da descrição das espécies, seguindo os ensinamentos de Lineu. “Os produtos descobertos, fossem eles musgos, fósseis, aves [...] deveriam ser recolhidos” (RAMINELLI, 1997, p. 6).

Ao comandar a Viagem Filosófica, Alexandre Rodrigues Ferreira criou uma taxonomia muito original, baseada na capacidade técnica dos tapuias. Suas reflexões foram registradas nas memórias, desenhos, remessas e na intrigante coleção de produtos industriais. O controle sobre a natureza era indício crucial para o naturalista, capaz de avaliar a “civilidade” dos grupos. No entanto, suas investidas não se resumiam a perceber como as plantas se

⁵³ Cf. FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem Filosófica ao Rio Negro. Manaus: EDUA, editora INPA, 2007, p. 29 (nota de rodapé sobre a epígrafe; tradução da epígrafe de Giancarlo Stefani e colaboração de Mateus Coimbra de Oliveira)

⁵⁴ Ibid., loc. cit.

⁵⁵ Ibid., loc. cit.

transformavam em artefatos entre os índios da América. Ao analisar a lista de produtos industriais, evidencia-se a preocupação de Ferreira com a evolução técnica das raças (RAMINELLI, 2008, p. 13).

As descrições feitas por meio dos desenhos realizados dos nativos na Viagem Filosófica de Ferreira; os riscadores Joaquim José Freire e José Joaquim Codina

demonstraram dificuldade em representar o corpo humano. Não estavam treinados a compor músculos, membros e troncos, mãos e pés de forma harmônica, traçar fisionomias diversificadas e expressar sentimentos. Essas formas anatômicas, presentes desde a Renascença nas gravuras europeias, não foram empregadas para representar os índios da Amazônia. Os artistas não recorreram a esses clichês para compor os corpos. Essa característica repete-se nos riscos iluminados de Carlos Julião, que, como Freire, não recorreu às formas clássicas para compor corpos (RAMINELLI., 2001, p. 971).

Enfim, na viagem de Alexandre R. F. “e seus riscadores recorreram às memórias e aos desenhos para classificar e hierarquizar os povos amazônicos. Para tanto, empregaram a taxonomia, descrição e representação visual” (RAMINELLI., 2014, p. 324). Conforme Raminelli (2001, p. 975), na viagem filosófica os índios foram classificados em “monstruosos por artifício” e “monstruosos por natureza”. Os primeiros constituíam os grupos que nasciam perfeitos e deformavam-se segundo os costumes hábitos considerados bizarros; está o povo Cambeba ou omágua, pois “toda essa populosa nação tem as cabeças chatas, não por natureza, mas sim por artifício; porque logo que nascem, as apertam entre duas tábuas (FERREIRA, 2008, p. 200).

E entre os “monstruosos por natureza”, “estão os Catauxi ou Purupuru, com mãos e pés malhados de branco; os Cauanaze, uma espécie de pigmeu; e os Ugina, caudados” (RAMINELLI, 2001, p. 976). Como podemos ver a processo de classificação é intenso, contudo, o número de registro das populações indígenas é inferior ao número de desenhos botânicos, resultado da concepção da época, que no contexto científico da História Natural tinha maior interesse na botânica, por isso podemos ver na diferença entre os desenhos botânicos e os desenhos de animais e homens. Ferreira descreve os mamíferos do Brasil conforme o sistema de Lineu.

As “Observações gerais e particulares sobre a classe dos mamíferos observados nos territórios dos três rios, das Amazonas, Negro e da Madeira: com descrições circunstanciadas que quase todos eles deram os antigos e modernos naturalistas, e principalmente dos tapuios”, pelo menos finalizada no final da excursão (em Vila Bela, capital da Capitania de Mato Grosso, em 28 de fevereiro de 1790), correspondem a uma análise feita por Alexandre Rodrigues Ferreira em cima da listagem de 65 espécies de “mamaes” que

conheceu ou das quais obteve conhecimento da existência durante a expedição (LEAL FERREIRA, 2017, p. 6).

Esta análise realizada por Alexandre Rodrigues segue a ordem de classe estabelecida por Lineu quanto a localização dos mamíferos que é a “primeira das seis classes em que se divide o Reino Animal, no Sistema de Linnaeus” (FERREIRA, 1972, p. 67 apud. LEAL FERREIRA, 2017, p. 6).

“A opção pelo termo “mamífero” revela a adoção da terminologia empregada por Lineu a partir da edição do Sistema Natural de 1758 (a primeira edição data de 1735), quando o termo passou a substituir o consagrado “quadrúpede” (LEAL FERREIRA, 2007, p. 6). Ferreira a organiza “indicados pelos seus nomes animais, que fazem o objeto das caçadas e das pescarias dos índios” (Ibid., p. 419), no primeiro grupo está a família Mammalia (mamífero).

Tabela 1 – Mammalia

Primata		
Macaca		Diurno
	Guariba Coatá. 3 Cuxiú. 4 Itapuá..... 5 Caiarara 6 Paranacu 2. 7 Maricauaçú..... 8 Guaiapeça	Pexuna Guarijuba
		Macacos
		De prego
		Barrigudo
	Saguim	Tinga Pexuna
Noturnos		
	Hiá Jupará	
<i>Bruta</i>		
Juaraná	Ordinário Dito de manteida	Peixe-Boi
Aí	Guaçú Mirim Tatá	Preguiça
Tamanduá	Guaçu de bandeira na cauda Ordinário sem ela Tamaduai	
Tatu	Guaçu Tinga Peba Bola Tatuí	
<i>Ferae</i>		
Jaguarité	Susuarana	Onça
Quati	Mundé Mirim	
Irara	Papa-mel	
Mucura	Guaçu	

Xixica		
<i>Glires</i>		
Quando	ouriço	
Uariru	Terrestre Aquático	Ratos
	Cutia	Piranga Pexuna Acutuiaia
Paca		
	Sauiá	Guaçu Mirim Santina
Acutipuru		Rato de Palmeira
		Pirã-guaçu Pirã – mirim Pexuna
Pecoras		
Suapu [suaçu]		Veado
		Apara Tinga Anhangá Caapora
N.B – Que a cabra (suapumé), a ovelha e o boi(tapira) São <i>mammaes</i> exóticos, assim como o são o porco doméstico, o valo, o cão, etc.		
<i>Bulloe</i>		
Taiacu	Uaia	porco
	Caapora	de queixada branca Sem ela
	Caititu	
Tira caauara ou Tapireté		Anta
	cariacu só diferente em ser menor	
Capivara	Capivara	

Fonte: FERREIRA (2007, p. 419)

“A lista dos mamíferos, das aves, dos peixes ainda daria muito que observar, especialmente para quem sabe, que o autor viajava com o «Systema Naturae» de Lineo na mão (como ele dá diversas vezes a entender)” (GOELDI, 1895, p. 66). Alexandre Rodrigues Ferreira também cita Lineu para classificar outros aspectos da viagem: como a geografia da região, a botânica e o solo. Ele escreve o seguinte sobre a argila: “das elevações as que são escalvadas para a parte do rio, tomam o nome de barreiras; constam do chamado tijuco, que é a argila vitreolácea de Lineu” (FERREIRA, 2007, p. 33); sobre pedreiras ele escreve; “diversas pedreiras de que recolhi as amostras, que remeto para o real gabinete são de uma espécie de saxo sabuloso, micáceo, quartozo [quartzoso] no sistema de Lineu (Ibid., p. 68).

Na parte das memórias de cunho antropológico em seu relato – sobre as cuias que fazem as índias de Monte Alegre e Santarém – ele descreve algumas

características da cuieira. “Anota os aspectos econômicos, ergológico, funcionais, sociais e técnicos ligados à fabricação e uso das cuias” (BRANDÃO, 2008, p. 82), e novamente cita o sistema referindo-se a cuia: “é árvore esta, já há muitos conhecida pelos naturalistas, e se acha no sistema de Lineu com o nome de *Crescentia cujete*” (FERREIRA, 2008, p. 185) e cita mais à frente o uso de das folhas de *mamona*, que segundo ele “no sistema de Lineu...*Ricinus*” (Ibid., p. 188)

1.5 A VIAGEM FILOSÓFICA

Hoje quem entra em contato com esta denominação – viagem filosófica – deve realizar a pergunta: o que é uma viagem filosófica? Mas é importante ressaltar os autores

que veem como finalidade das viagens a ampliação de uma certa área de conhecimento tida como científica ou, ainda, formação de conhecimentos dentro de um certo domínio do saber. Em alguns casos encontra-se enfatizada ora a importância especial das observações astronômicas e geodésica (La Condamine e, em certa medida, Castelnau), ora particularmente certos ramos das ciências naturais (como é o caso de Spix e Martius, preocupados em particular com a Zoologia e a botânica; de Spruce, com a botânica; de Spruce, com a botânica; de Wallace, Bastes, Agassiz e Orton, interessados em diferentes ramos da zoologia). Ao lado desta preocupação específica com certos setores do conhecimento científico, existem outros viajantes que definem suas finalidades de uma maneira mais ampla, associando-as a certos domínios do saber. É o caso, por exemplo, de Alexandre Rodrigues Ferreira, que caracteriza suas viagens como “filosóficas” vinculando-as ao domínio da filosofia da Natureza (OLIVEIRA, 2018, p. 103).

A pergunta realizada no início deste tópico deseja tornar o mais claro possível as dúvidas que existem em torno da denominação Viagem Filosófica. Um primeiro aspecto é – entender porque estas viagens eram classificadas desta maneira, o que estas viagens pretendiam no século XVIII como parte da política do Estado português e o que foi a Viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira.

Muitos realizam tal indagação, pois a princípio não se sabe ao certo se é uma reflexão sobre os períodos da filosofia ou do próprio conhecimento filosófico. Quando essa denominação se apresenta diante de certos campos do conhecimento, entre eles a filosofia, antropologia, história se busca logo compreender do que se tratavam estas

viagens, pois é fato que elas são parte de uma época e de um movimento intelectual, científico, mas também político e econômico, com ênfase na viagem de Ferreira.

A história das ciências no ocidente entres os séculos XVIII e XIX é marcada pelas expedições científicas. Estas viagens eram

realizadas por diversos países europeus, com a finalidade de reconhecimento territorial, humano, zoológico, botânico e mineral. Os objetos coletados durante as viagens e enviados aos museus de história natural eram sistematizados e classificados de acordo com os métodos vigentes, como os de Linneu e Buffon. A constituição da história natural em uma ciência comparativa e classificatória requeria a quebra de barreiras geográficas existentes no campo, o que levou os naturalistas da época ao planejamento de viagens científicas de modo a coletar material e propiciar que os museus se tornassem os principais abrigos de espécies naturais de todo o mundo (PATACA; PINHEIRO, 2005, p. 58-59).

Segundo Oliveira (2018), existiam três categorias de expedições: a primeira delas era uma expedição científica, pois contava com a presença de especialistas de diferentes áreas da ciência; a segunda tem como característica principal a “articulação entre as viagens e o abastecimento do mercado de bens simbólicos em termos de coleções de história natural e de livros de viagens” (OLIVEIRA, 2018, p. 30); e a terceira categoria de viagem é “configurada por levantamentos das características geográficas e dos recursos econômicos da região amazônica” (Ibid., p. 32).

Consideramos então que ao olharmos para estas três formas de viagem, veremos que a Viagem de Alexandre Rodrigues se enquadra em muitos aspectos destes três tipos que mencionamos, com isso entendemos a viagem de Ferreira como "generalista", por seu amplo campo de atuação.

Antes da viagem de Ferreira outras viagens ficaram conhecidas, uma delas foi a viagem de Charles Marie de La Condamine, astrólogo e filósofo, amigo de Diderot e Voltaire, ao vice reino do Peru, iniciada em 1735. O objetivo principal era a verificação das hipóteses de Newton sobre o achatamento da terra nas zonas polares. Esta viagem compreendia um grande território. Em maio de 1743, tendo terminado o trabalho, ele parte de Iquitos no Peru seguindo pelo rio Orinoco e pelas cabeceiras do Amazonas até desembocar no oceano atlântico, foi o primeiro ou um dos primeiros naturalistas na região. Em 1744 ele retorna a França onde será recebido como o primeiro cientista a fazer tal viagem. Neste espaço ele articula uma série de palestras a respeito de sua viagem, a respeito de tudo que viu.

A obra *Viagem Na América Meridional Descendo O Rio Das Amazonas*, possui uma vastidão narrações sobre diversos aspectos vistos por Condamine. Em seus escritos sobre o homem americano, La Condamine (2000, p. 60) afirma que a insensibilidade é o fundamental. Fica a decidir se a devemos honrar com o nome de apatia, ou se lhe devemos dar o apodo de estupidez [...] passam a vida sem pensar, e envelhecem sem sair da infância, cujos defeitos todos são conservados.

La Condamine ainda afirma que todas as línguas da América meridional que ele teve alguma noção são muito pobres (LA CONDAMINE, 2000, p. 60), a forma como ele apresenta os povos americanos, sobretudo, dos lugares por onde ele passou é de modo negativo.

O que La Condamine produz na viagem é uma grande narração e descrição do que ele viu. Suas narrativas não passam a camada do superficial da observação e do que ele escuta de índios e de um negro fugido que o acompanha. As apresentações de La Comdamine chegam a nomes importantes, como D"elamberte, Buffon, ambos de discípulos de Lineu. La Condamine influenciou gerações futuras de viajantes, onde as terras do Brasil se tornaram uma rota de curiosidades científicas e curiosidades no geral. Os viajantes passaram a vir para o Brasil já com uma ideia formada, tendo como fonte as classificações desenvolvidas na época e também pela influência da nova história natural.

Nos escritos da viagem filosófica aparece referência a viagem de La Condamine quando se menciona os rios da região citando Fritz⁵⁶, citado por La Condamine. Ferreira menciona também Condamine, que é “[...] citado por Mr. de La Condamine [...]” (FERREIRA, 2007, p. 87) em outros trechos dos seus escritos. Com isso, percebemos que a viagem filosófica possui dados de muitas outras viagens, informações prévias oferecidas a partir do “conhecimento que lhe é dado possuir pelo

⁵⁶ Samuel Fernandes Fritz nasceu no dia 09 de abril de 1654, na vila de Trutnov, na Boêmia, que na época fazia parte da Áustria (hoje República Tcheca). Samuel Fritz elaborou o grande trabalho cartográfico, aliás, foi o primeiro mapa do Rio Amazonas e da própria Amazônia. O documento cartográfico de Fritz não pode ser definido apenas como um mapa, pois é um registro histórico dos indígenas na Amazônia, uma vez que, foi ilustrado de forma zelosa, com uma minuciosa legenda, na qual identifica as nações que habitavam a calha dos rios no momento inicial do impacto da colonização ou ocupação(GÓES, Archipo. **Padre Samuel Fritz – Uma Saga no Solimões**. Cultura Coariense, @2020. Disponível em: <<https://www.coari.net/padre-samuel-fritz-uma-saga-no-solimoes/>>. Acesso em: 15 do dez de 2020. Em seu diário está presente relatos a respeito de povos indígenas da região, como os Omagua ou Cambebas, Fritz informou o que que as testas achatadas era formato dado na infância. (MEGGERS, Betty. **Amazônia – A Ilusão de um Paraíso**. Tradução de Maria Yedda Linhares, Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987, p. 177)

que tá dito em livros, artigos, jornais, palestras ou cartas, sobre cada região” (OLIVEIRA, 2018, p. 101). Na obra de Alexandre Rodrigues aparecem também nome como: ouvidor e intendente-geral Francisco Xavier ribeiro de Sampaio⁵⁷, Lineu, Buffon, William Robertson⁵⁸.

Em Portugal na primeira metade do século XVIII, no reinado de Dom João V, se tem um período de grande riqueza graças ao ouro e diamante vindos da colônia do Brasil. O terremoto de 1755 põe fim ao antigo Portugal, contudo, “ainda foi possível a Pombal reconstruir a capital do reino, graças às riquezas do Brasil” (BRANDÃO, 2008, p. 44), que gradualmente ia caindo a quantidade de remessas enviadas.

Com o decaimento da produção do ouro e diamante vindos do Brasil, a situação econômica ficou crítica que na “época em que Alexandre Rodrigues Ferreira foi convidado para realizar as pesquisas no extremo norte do Brasil, o ex-ministro dificilmente poderia [...] soerguer Lisboa” (Ibid., loc. cit.)

Em consequência do tratado de 1750, que fixara fronteira entre as possessões da América portuguesa, na América do Sul, entre Portugal e Espanha, era urgente efetua-se as demarcações, para o estabelecimento exato daqueles limites. Essa era uma questão de Matemática, de Astronomia, de Geografia. E quem, se não os cientistas versados nas novas ciências seriam capazes da empreitada? E eles estavam em Lisboa, no grupo dos antigos “estrangeiros” e mestres ligados ao “iluminismo”, na Universidade de Coimbra, como Alexandre Rodrigues Ferreira (BRANDÃO, 2008, p. 44-45).

Portugal passa a despachar diversas expedições para as suas colônias na América e África.

Impunha-se, dessa forma, mandar turma de técnicos e sábios ao Brasil, para estudar as bases físicas da natureza brasileira, fazer observações astronômicas, levantamentos cartográficos, descritivos, geográficos, que abrangessem as condições econômicas e humanas, não só nas regiões fronteiriças com as possessões espanholas, mas também [...] a Amazônia, o Norte. Com a iniciativa deferida ao jovem “filósofo” e pesquisador brasileiro,

⁵⁷ Eis o título do escrito: Diário da viagem que em visita, e correição das povoações da capitania de S. Jose do Rio Negro fez o ouvidor, e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, no ano de 1774 e 1775, exornado com algumas notícias geográficas, e hidrográficas da dita capitania, com outras concernentes a história civil, política, e natural dela, aos usos, e costumes, e diversidade de nações de índios seus habitantes, e a sua população, agricultura, e comércio : vindica-se ocasionalmente o direito dos seus verdadeiros limites pela parte do Peru, nova Granada, e Guyana, e trata-se a questão da existência das Amazonas americanas, e do famoso lago dourado. (SAMPAIO, 1825, - contra capa)

⁵⁸ Historiador que viu a História como etapas no avanço da “barbárie” para a “civilização” tem grande espaço nos escritos de Ferreira, pois ao longo do seu texto ele é mencionado algumas vezes. A obra de deste historiador intitulada *História da América* fez parte da formação do pensamento de Ferreira em muitos aspetos.

dava-se início a uma espécie de inventário das possibilidades econômicas, comerciais e colonizadoras daquela parte do império português (BRANDÃO[^], 2008, p. 45).

“Estas foram denominadas Viagens Filosóficas, designação concernente ao seu principal objeto” (PATACA; PINHEIRO, 2005, p. 58-59), seus estudos no campo da física, da química e história natural, etc. Estas viagens dependiam

da existência de naturalistas e filósofos da natureza indivíduos com uma formação humanística geral e que se interessam principalmente em estudar fenômenos da natureza sistemático e mediante comparações e a construção de tipos, classes, gêneros e espécies. É através desse universo mental que toda a realidade com que eles entram em contato é observada (OLIVEIRA, 2018, p. 99).

Dentre os gregos antigos no período clássico com Aristóteles e outros pensadores deste período, como na Idade Média na Escolástica e até a época de Alexandre Rodrigues Ferreira, filosofia (especulação dedutiva) e Ciência (pesquisa indutiva), como formas de conhecimento (saber), entender e explicar o universo (o homem) era uma coisa só. Por isso essa denominação era amplamente utilizada. As viagens filosóficas empreendidas por Portugal, teve sua grande viagem nas duas últimas décadas do século XVIII, como parte de um tardio projeto iluminista desenvolvido por Portugal

No mesmo ano de 1783 foram enviadas mais três Viagens Filosóficas para a África. O naturalista Manoel Galvão da Silva partiu em uma expedição para a Bahia, Goa e Moçambique, juntamente com o jardineiro José da Costa e o riscador Antônio Gomes. O naturalista Joaquim José da Silva partiu para Angola com os desenhistas Ângelo Donati e José Antônio. Finalmente, o naturalista João da Silva Feijó partiu para as ilhas de Cabo Verde como naturalista e secretário de Estado.

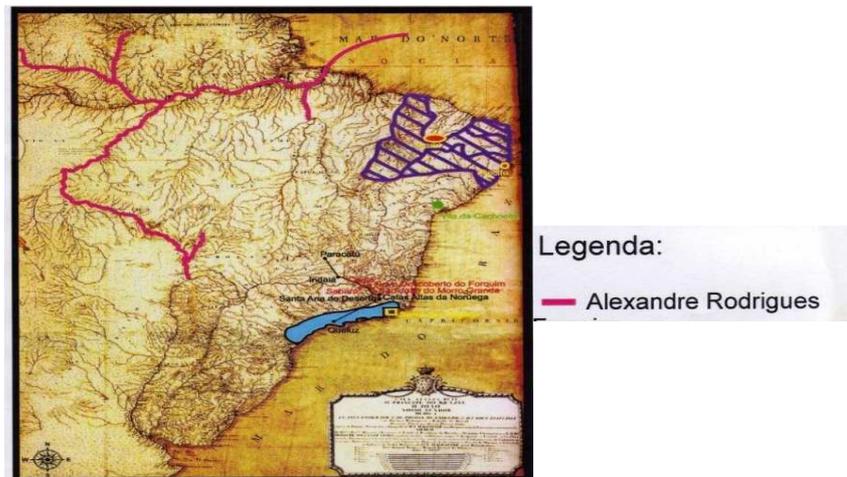
No movimento dessas viagens, a América portuguesa também se articulou a outras colônias portuguesas da África e da Ásia. Os viajantes que partiram rumo a Goa ou a Moçambique, como Manoel Galvão da Silva, realizaram exames de História Natural na Bahia durante sua travessia oceânica. A vocação atlântica das cidades como Rio de Janeiro e Salvador foi explorada no conjunto das Viagens Filosóficas. As relações entre colônias distintas transformavam o referencial de análise dos viajantes e a experiência prática e cultural que eles iriam adquirir (PATACA, 2011, p. 133).

A viagem ao Brasil foi realizada pelo baiano naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira tendo início em 1783 e finalizando em 1792. Fizeram parte da viagem os

riscadores José Joaquim Freire⁵⁹, Joaquim José Codina⁶⁰ e o Botânico Agostinho Joaquim do Cabo.

Durante todos os anos que durou a viagem foi percorrido um grande e vasto percurso em torno de 40 mil quilômetros. Além das ilustrações e dos trabalhos de Ferreira – relatórios, diários de viagem, mapas de população, memórias sobre espécies nativas – inclui correspondência do titular e documentos de terceiros rendeu 1.180 estampas e 191 documentos textuais (BALIANA; FERNANDES, 2018, s/p.), fruto de um trabalho intenso da equipe da Viagem Filosófica ao Brasil. A razão de tantos dados coletados foram os muitos objetivos e o longo percurso que a viagem teve que cobrir. A região era pouco conhecida, se almeja conhecê-la amplamente e com o máximo de informações possíveis, era uma forma de ter o domínio do espaço. Alexandre Rodrigues Ferreira era o único naturalista na viagem para realizar este trabalho.

Figura 1 - Rota completa da Viagem Filosófica



Fonte: PATACA (2014, p. 63)

⁵⁹ José Joaquim Freire (Portugal 1760 - s.l. 1847). Pintor aquarelista, desenhista, riscador, cartógrafo. Segundo-tenente cartógrafo da Marinha Real Portuguesa, é aluno de João de Figueiredo. Durante os anos de 1783 a 1792, integra a expedição *Viagem filosófica*, comandada por Alexandre Rodrigues Ferreira, enviada ao Pará, Amazonas e Mato Grosso pelo Real Gabinete de História Natural do Museu de Ajuda de Lisboa, sob o reinado de dona Maria I. Realiza croquis e desenhos aquarelados que documentam as atividades artesanais da população nativa, espécimes da fauna e da flora, vistas de cidades e vilas, construções, embarcações. FREIRE, 2020, s/p)

⁶⁰ Joaquim José Codina (Portugal séc. XVIII - s.l. 1790). Desenhista, pintor, copista e aquarelista. Entre 1783 a 1790, participa como desenhista da expedição do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira enviada ao Pará, Amazonas e Mato Grosso, pelo Real Gabinete de História Natural do Museu da Ajuda de Lisboa, sob o reinado de Maria I. Realiza desenhos aquarelados e croquis, sobre as mais diversas atividades *artesanais*; e sobre *embarcações, construções arquitetônicas, utensílios*. (JOAQUIM, 2020. s/p)

Em 1783 veio de Lisboa a Belém do Pará; 1784 foi de Belém a Barcelos; 1785 - 86 a expedição no Rio Negro, Barcelos ao Rio Negro; 1786 expedição no Rio Branco; 1788-89 a caminho de vila bela (Barcelos, Novo Aripuanã e Porto velho = vila bela); 1790-91 expedição ao Mato Grosso (Porto velho, Príncipe da Beira e Cuiabá); 1792 regresso a Belém (Porto velho, Novo Aripuanã e Belém)

Com a reforma da universidade de Coimbra, em seu estatuto, determinava que na universidade deveria haver um espaço para serem mantidos os exemplares dos três reinos naturais: animal, vegetal e mineral. Além dos acervos já existentes vindos do Brasil e de outros lugares do mundo, as remessas de Alexandre Rodrigues Ferreira contribuíram diretamente com o crescimento do acervo do museu.

A Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira formula-se como projeto, no âmbito dominante do interesse e da política oficial em relação à Amazonas. A natureza do trabalho de Rodrigues Ferreira é, pois, condicionada pela multiplicidade dos temas de interesse político e administrativo sobre que deve informar e, eventualmente, propor soluções (NETO, s/d, p. 18).

Alexandre Rodrigues Ferreira foi um fiel vassalo da coroa portuguesa, nascido no Brasil. Nas correspondências de Ferreira há sinais de uma função que ele também exerceu, a de inspetor colonial; “[...] sabe V. Ex^a que quase estão findos os 3 anos, que um só Naturalista pode trabalhar em tão diferentes repartições, e sabe, que ainda há muito que trabalhar na capitania do Pará” (LIMA, 1953, p. 40 apud Neto, s/d, p. 18). O papel de inspetor exercido pelo viajante surte efeito na forma como se dá a viagem, pois eram tantos os trabalhos que lhe restavam pouco tempo para se dedicar aos aspectos científicos da viagem.

Em alguns momentos seu olhar se lança pela superfície de questões que necessitavam maior aprofundamento. Exemplo, é a Participação geral do Rio Negro sobre os rios e as nações que habitam os rios; sobre a descrição dos povos indígenas, comparado a gama de conteúdo da viagem, recebe poucos parágrafos de comentários, todos descritivos. Já o número de informações sobre a política, a economia, a geografia, a botânica e princípios da limnologia⁶¹ são mais detalhados com e com maior aprofundamento. A viagem também tinha o apoio legal, tanto que

⁶¹ Estudos das águas independente de sua origem, as extensões de água doce. Verificando as dimensões e concentração de Sais, em relação aos fluxos de matéria e energia e as suas comunidades bióticas.

muitas cartas são enviadas comunicando que por onde Ferreira passasse a ele deveria ser dado apoio de todos os tipos.

Existia uma política de integração que estava sendo colocada em prática por parte de Portugal. O Norte tinha uma vastidão por conhecer. O homem desta região precisa ser transformado em vassalo do monarca português.

A maneira como este processo aconteceu, de muitas maneiras desconsidera o fato da diferença existente na região, isto é, a Amazônia não era a realidade homogênea que se pensava, não era um espaço onde um único povo e costumes existiam. Enfim, os dados apresentados pela Viagem, no que se refere as pessoas, são apresentados por uma lista numérica: número de “homens brancos”, “índios”, “negros”, “mulheres brancas, índias e negras”. Talvez, quem sabe, não houvesse tempo para mencionar nomes, pois o objetivo de inventariar diante de tanta demanda precisava ser direto.

CAPÍTULO II. MEMÓRIAS ANTROPOLÓGICAS: A CARACTERIZAÇÃO DA FIGURA DO ÍNDIO REALIZADA POR ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA

2.1 O SELVAGEM E O DOMESTICADO

A compreensão que envolve estas duas categorias está relacionada com a concepção que se tinha dos povos indígenas na América e particularmente na Amazônia, como são destacados por Alexandre Rodrigues Ferreira.

Nos escritos de Ferreira, sobretudo, as memórias antropológicas, que compreendem a Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, destacam aspectos dos povos indígenas que necessitam de profunda análise, isso em razão de que olhar sobre os povos da Amazônia carrega elementos de muitas outras interpretações que se condessam nestas observações de Ferreira. A viagem ao Rio Negro é a parte da viagem que mais gerou informações de todos os tipos e gêneros. Nestes textos não é raro observar o naturalista luso-brasileira referir-se a alguns grupos indígenas com as categorias “selvagens” e “domesticados”.

O selvagem torna-se uma espécie de atualização da categoria – bárbaro – que para os gregos seria uma nomeação demarcatória demo-étnica (demos = δῆμος;

lugar, região, povo) de outros grupos étnicos (diferenciados por suas especificidades socioculturais, refletida principalmente na língua, religião e maneiras de agir), algo pensado para demarcar e classifica os povos. Em outros termos bárbaros é uma categoria nascida “para denominar os povos vizinhos e destacar a superioridade da civilização grega” (RAMINELLI, 1996, p. 53).

O termo bárbaro no período clássico do mundo grego, segundo Raminelli (1996), nos séculos VII e VI recorria-se ao vocabulário para nomear os estrangeiros e depois passou a ser utilizado para destacar a superioridade dos gregos antes outros povos. O conceito sofreu mudanças ao longo dos tempos.

O barbarismo atravessou o Atlântico e encontrou solo fértil nas narrativas de viagens. Bárbaros eram os índios de corpos nus, bárbaros eram os canibais na faina de esquartejar corpos e devorar a carne do inimigo. Bárbaros eram os guerreiros e seus embates eternos, seres sem Lei, sem Rei, sem Fé (RAMINELLI, 1996, p. 54).

Adentrando o mundo das novas terras o velho mundo se utiliza da antiga categoria para, assim como os gregos, desenvolver um conjunto de ideias que são parte do processo de dominação pela superioridade, quero dizer que a figura do selvagem representava linhas de pensamentos e ideologias: científica, racial, étnica onde o homem do novo mundo era como um animal. Que vivia “desprovido de racionalidade, convivendo sem nenhuma regra social, sem história e sem futuro, vivendo como feras do mato” (LEITE; LEITE, 2010, p. 238).

Já a outra representação, que o colocava como domesticado, o indígena era um ser ingênuo, “servidor, desprovido de ambição e de apego às riquezas ou coisas materiais, movido apenas pelos impulsos fisiológicos, vivendo de forma tranquila e harmoniosa com os visitantes do Velho Mundo” (Ibid., loc. cit.). Estas abordagens destacam o olhar macrocômico (realidade em redução) da Europa para boa parte do mundo e para esta terra.

Este pensamento nos remete também a ideia do “bom selvagem”⁶² presente no pensamento filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), que influenciou “toda uma corrente literária com várias ramificações” (SAMPAIO, 2011, p. 277). Como nos revela o trabalho de Afonso Arino de Melo Franco em seu livro: *O índio brasileiro e a*

⁶² Rousseau estabelece três estágios que os homens se encontravam; estágio da *amoralidade* depois para o estágio da *moralidade*; que é da *compaixão* e da *empatia* e por último ele atinge seu terceiro estágio que segundo ele é o que alcançou os índios da América.

revolução francesa: as origens brasileiras da bondade natural, onde ele destaca que há “as influências do “bom selvagem” ideada por Rousseau sobre os próprios escritores brasileiros do período pré-romântico” (BITTENCOURT, 2011, p. 144), que segundo Franco as “matérias-primas, com que fabricavam as doutrinas futuras, daqui saíam para a Europa e de lá regressavam transformadas, para o nosso gasto, sob a forma de artigos importados” (FRANCO, 2000, p. 310 apud BITTENCOURT, 2011, p. 144). Destaca ainda o historiador Capistrano de Abreu em seu livro: *Capítulos de História colonial (1500-1800)*, que “o índio catequizado, reduzido e vestido, e o índio selvagem ainda livre e nu, mesmo quando pertencentes à mesma tribo, deviam sentir-se profundamente separados” (ABREU, 2000, p. 144 apud BITTENCOURT, 2011, p. 146). O que nos leva também a pensar no fato que – selvagem e domesticado – caracterizaram-se também como categorias geradoras de separação entre grupos étnicos.

Partido desta abordagem do selvagem e do domesticado, surge uma relação de dualidade,

especificada pelo “eu” europeu e o “outro” não-europeu, sendo este último considerado atrasado e incapaz de “desenvolver-se” enquanto permanecer atrelado a um modo de vida “primitivo”. O papel do europeu seria o de colonizar como forma de levar o desenvolvimento às demais porções continentais. Logicamente, os colonizadores encaravam de forma diferentes a reação dos nativos a esse “projeto”: alguns defendiam que era um esforço difícil, porém necessário e que traria benefícios aos colonizados; enquanto outros acreditavam que os colonizados nunca deixariam de ser “selvagens”, permanecendo em um estado de atraso que justificaria sua dominação (DE OLIVEIRA; DOSSIN, 2013, p. 3).

Na política colonial tinham seus objetivos atrelados a estas ideias, pois determinavam a relação com os nativos, ou seja, além do teor moral e cultural presente,

é visível a existência de tratamento diferenciado para as diversas situações em que se encontravam os índios nas suas relações com o mundo colonial. A manutenção de distinções, como a que separa *selvagens* de *mansos*, também estava presente na determinação da direção das próprias ações coloniais com relação às populações indígenas; a mansidão era sinônimo de aliança e amizade, enquanto a selvageria era igual a inimizade. Assim, aos amigos, paz e liberdade; aos inimigos, guerra e escravidão (SAMPAIO, 2011, 208).

Os não aliados à coroa portuguesa, eram tidos como “selvagens”, com isso autorizando muitas vezes as ações de repressão contra esses povos, pois os

selvagens também eram aqueles indígenas que dificultavam a expansão dos portugueses (como veremos o caso dos muras no avançar deste capítulo). “Índios aldeados e índios considerados selvagens compunham a diversidade das populações indígenas presentes na América portuguesa” (ALMEIDA, 2009, p. 88).

Antes da viagem de Alexandre Rodrigues, no diário da viagem pelo Amazonas e Rio Negro, do ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no ano de 1774 e 1775, encontramos diversas referências a nomeação dos povos da Amazônia como selvagens.

Nos escritos do Ouvidor Sampaio há uma vasta descrição do que ver ao longo de sua viagem. Primeira referência que realiza o ouvidor é quando cita o rio Maué, que segundo Sampaio é “aonde habitam ferocíssimas nações de índios selvagens” (DE SAMPAIO, 1825, p. 13) e em seguida “os que tivessem algum conhecimento dos costumes dos selvagens da América” (Ibid., p. 30) em outra parte citando a história natural Buffon, ele afirma que “não é preciso, diz Mr. Buffon, ir procurar mais longe a causa da vida dispersa dos selvagens, e da indiferença para formarem a sociedade civil” (Ibid., p. 81).

Na Viagem filosófica são feitas constantes referências a Sampaio. As citações feitas por ele sobre alguns povos, sobretudo, o Mura, influenciaram a visão de Alexandre Rodrigues Ferreira, porquê Ferreira quando olha para os muras também se utiliza de relatos a respeito, como aparece na parte da memória antropológica onde Alexandre Rodrigues cita parte do Diário⁶³ da Viagem de Sampaio, provavelmente do manuscrito destaca o seguinte fragmento; “conjecturo (escreveu ele) que, se não se dá pronto e eficaz remédio, para profligar e destruir esta Nação, que, por sua natureza, conserva cruel e irreconciliável inimizade” (DE SAMPAIO, 1825, p. 75 apud FERREIRA, 2008, p. 212). Sampaio, em grande maioria, apresenta os muras como rebeldes e violentos, dando a entender que o povo mura é um empecilho para o desenvolvimento dos bens da coroa e dos projetos de conquista do espaço geográfico.

O selvagem e o domesticado mencionado por Alexandre Rodrigues Ferreira, possui em alguns momentos variantes, pois o “selvagem” está dividido em três Grupos: o selvagem como o altamente perigoso e violento (aquele que realiza a guerra contra os outros índios e contra as vilas e os descimentos) como é o caso dos Muras,

⁶³ Diário de viagem em visita e Correição da Povoações da Capitania de São José do Rio Negro

o selvagem como aqueles que vivem dentro de uma escala do primitivo, de costumes e hábitos(aquele que não vive na vila e nem está dentro dos descimentos), e o selvagem que é o posposto do “domesticado” (o que não se tem contato com o homem branco).

Em algumas situações e cenas desta realidade, Ferreira não as viu, ele se utiliza das narrativas existentes sobre a região. Existem trechos longos pertencentes a outras narrativas. Verifica-se que em certos aspectos, Ferreira as utiliza de maneira que não se sabe ao certo onde começa a citação e seu próprio texto. Estes são elementos que tornam o texto confuso muitas vezes, contudo, podemos dizer que tal fato pode ser por não ter em mãos as obras citadas e referenciá-las a partir de suas próprias memórias bibliográficas, com isso, percebe-se que a visão de Ferreira é formada com a participação de outros conjuntos de ideias vindas desde Portugal, como mencionamos antes a parte da tradução literal feita por Alexandre Rodrigues da obra *A História da América* do historiador escocês William Robertson. Ferreira menciona também na memória sobre Warekena que sobre estes indígenas disseram a ele “graduados em letras e em virtudes [...] ou eclesiástico ou político [...] o que testemunhado de vista e de ouvido” (FERREIRA, 2008, p. 224), além de referências ao já mencionado historiador escocês.

Estas características podem ser percebidas ao longo da leitura da Viagem Filosófica. Os escritos da viagem são extensos, mas podemos perceber que estes termos são usados, no corpo do texto, segundo uma necessidade narrativa ou a necessidade de dar ênfase a determinada narrativa, ou descrição.

Tais categorias também fazem parte da formação e do contexto cultural, ideológico a que pertence Alexandre Rodrigues Ferreira, sua formação científica é europeia e iluminista. A maneira de ver o mundo e interpretá-lo é baseada nos modelos estabelecidos pela ciência da época. Sua relação com a colônia estando aqui era de um representante de Portugal, com obrigações de naturalista enviado pela coroa portuguesa para fins políticos⁶⁴e filosóficos⁶⁵. Os conjuntos de categorias são importantes para os escritos do naturalista luso-brasileiro, pois são parte da representação de uma realidade distante para aqueles para quem ele escreve. O

⁶⁴Organização, ordem das vilas, governos locais, demarcações de território – algo mais acentuado na região amazônica, pela extensão do território e podemos dizer também por questões demarcatórias.

⁶⁵Descrição de cada coisa e para que serviam. Se terminado objeto era matéria prima de subproduto ele envia para Portugal o objeto e produto, pois se tinha o interesse prático nas coisas, pois existia também o interesse econômico.

“selvagem” e o “domesticado”, no mundo da Europa setecentista, são categorias conhecidas, pois são utilizadas para se referir aos povos que estavam distantes, no caso de Portugal, os que estavam em suas colônias e sob o regime de descimento ou fora dele.

Relacionando homem e natureza, Ferreira fala sobre a dietética na participação sobre o Rio Negro, ele faz o uso do termo “doméstico” para tratar de hábitos alimentares, que para ele quanto “menos domésticos são, tantos mais preferem à carne ao peixe as frutas das árvores e dos arbustos domésticos e silvestres” (FERREIRA, 2007, p. 417), neste sentido podemos dizer que o modo como ele usa o termo “doméstico” quer destacar que quando são selvagens, como referência que não tem hábitos “civilizados” na alimentação. Quando selvagens, seus gostos alimentares diferem, com isso, podemos assim dizer que o termo “doméstico” é utilizado para o ser indígena, para espécies de plantas cultivadas e para os animais.

Alexandre Rodrigues Ferreira via que não era fácil aplicar o que se queria por causa do comportamento dos índios, ele afirma que:

É para sentir que viva tanta gente embrenhada no mato, sem servir nem a si nem a ninguém. Liberdade não os convida porque absolutos e livres em todo o sentido são eles no mato; costumes também não, porque muito mais apertados são os nossos do que os seus; quanto ao sustento e vestido, corre por conta da Natureza. Quanto a mim, são (os índios) *galos do campo*, que por mais que se lhes deite milho com dificuldade se habituam às capoeiras (FERREIRA apud FILHO, 1939, p. 201).

Para Carvalho Junior (2000, p. 95) a imagem do “galo do campo” é sinalizadora do “contraponto entre índios domésticos e índios selvagens. A capoeira aqui representa o espaço da civilização, quem sabe no caso, o espaço das vilas; mas esses “galos” eram de “campo”, selvagens, não se habituavam a civilização, a “capoeira”.

Nas memórias sobre os gentios Jurupixunas “que habitam o rio dos Párcos e assim mesmo, os outros da margem ocidental do Rio Japurá” (FERREIRA, 2008, p. 241), Ferreira afirma que eles se “distinguem dos outros em serem mascarados” (Ibid., loc. cit.), que os Jurupixunas são chamados pelos “índios domesticados lhes dão na língua geral o nome” (Ibid., loc. cit.). Neste sentido aqui apresentado, a categoria “domesticado” referindo-se aos índios vindos de suas aldeias e que estão nos descimentos, nas vilas, e que vivem segundo ordem estabelecidas, ao contrário disso também temos o “selvagem” dos de uma grupos que mencionamos anteriormente. Na continuação da narração sobre o gentio, Jurupixuna ele diz que “são índios humildes

e sujeitos aos brancos que os domesticam” (FERREIRA, 2008, p. 242), neste trecho, domesticar corresponde a subjugação a superioridade ontológica que se arroga o europeu sobre os valores políticos, culturais e religiosos do ser indígena.

2.2 NOTA CRÍTICA SOBRE A DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA DE ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA

A forma como o ser indígena é mencionado na Viagem Filosófica, nos convida a refletir sobre as observações feitas por Ferreira a respeito do ser indígena. Para nós é de grande importância poder analisar a maneira como eles são descritos, por via da ontologia do europeu.

Os relatos sobre os povos em certos espaços narrativos do século XVIII, incluindo os relatos de Alexandre Rodrigues Ferreira, apresentam informações que nos revelam características de um olhar carregado, em muitos casos, de preconceitos, pré-noções e certa desvalorização da cultura dos nativos e a diminuição em uma perspectiva ontológica. Elementos nestas narrativas revelam para nós a mentalidade de uma época em que o ser indígena ainda é nomeado com inúmeros adjetivos; selvagem, domesticado, indolente e de outras tantas formas, mas algumas vezes também são alvo de elogio ou modelo para crítica a sociedade europeia, adjetivados positivamente, pois os portugueses necessitavam dos Indígenas para efetivar a colonização.

A crítica realizada sobre o trabalho de Ferreira destacada no ensaio crítico *Ensaio sobre o Dr. Alexandre Rodrigues Ferreira* do Dr. Emilio A. Goeldi, após reconhecer o valor e a extensão das coleções a respeito da etnografia, ele assevera que não poderia fazer os mesmos elogios, louvores

Quanto à etnografia não poderei fazer os mesmos encômios. Não que A. R. Ferreira tivesse deixado de ocupar-se dele, pelo contrário. Mas a leitura daquilo que ele escreveu sobre este ramo de ciências sempre me deixa a impressão que ele não aprofundou os seus estudos sobre os indígenas tanto como a atualidade desejaria. Em apoio do que aqui deixo dito, menciono que nem o lado linguístico, nem o terreno tão interessante dos costumes íntimos, mereceram nas diversas memórias do autor a extensão necessária, segundo as nossas vistas modernas (GOELDI, 1895, p. 88).

Goeldi destaca que alguns pontos que para o trabalho etnográfico são de grande importância para maior aprofundamento, pois revelam elementos constituintes do povo; costumes, hábitos, linguagem, crenças e valores. E segue:

Não vejo um vocabulário, nem em parte alguma qualquer tentativa de um agrupamento dos aborígenes, de filiação, baseada em semelhanças e diferenças linguísticas e étnicas. Fica problemático para mim, se ele pretendia reservar-se para mais tarde externar a sua opinião a este respeito em obra que não chegou a ser escrita, ou se ele simplesmente desconheceu as regras fundamentais e leis que regem a ciência etnográfica e por conseguinte deixou de prestar a estas cousas a devida atenção. Não direi que as memórias de A. R. Ferreira sobre as diversas tribos de índios encontrados por ele na Amazônia sejam destituídas de valor; digo, porém, que elas não têm a importância que poderiam ter (Ibid., loc. cit.).

Mesmo exigindo demais do Alexandre Rodrigues, pois a antropologia só vai surgir no século XIX, o ensaio de Goeldi sobre Alexandre tem grande importância, pois foi fruto de uma vasta pesquisa sobre o mesmo. Goeldi tinha uma sólida formação acadêmica; zoólogo, etnólogo e arqueólogo de fama internacional, ele coloca no contexto da ciência internacional o nome de Alexandre Rodrigues Ferreira e também torna conhecida no Brasil a obra de Ferreira.

A obra de Ferreira tem grande valor e representa um passo importante no processo de conhecimento da Amazônia e do Brasil, em razão das variadas informações que o mesmo organiza ao longo dos anos de sua viagem. Contudo, “o valor da informação etnológica existente em texto de Alexandre Rodrigues Ferreira é desigual, às vezes deficiente. Exemplo característico é a relação geral dos grupos indígenas, contemporâneos ou instintos do rio Negro” (BRANDÃO, 2008, p. 158), e sobre a localização dos grupos indígenas no *título XVI* – “Gentios que habitam neles pela ordem dos rios [...]” (FERREIRA, 2007, 346), “que reduz a um alista de nomes tribais, desacompanhado de quaisquer outros dados de interesse etnológico” (BRANDÃO, loc. cit.), disposto ao longo dos Rios que deságuam no Rio Negro, *título XV* (FERREIRA, op. cit., p. 344), na participação sétima: *participação geral do Rio Negro* (Ibid., p. 27).

Nos relatos de Ferreira, os nomes dos índios ficam como uma citação e posteriormente se dificultou localizar os vestígios destes povos. Na segunda metade século XIX, conforme Goeldi (1895, p. 56), três quartas partes desapareceram e hoje “o viajante na Amazônia em vão indaga dos vestígios deixados por eles, como muito

bem escreveu Martius⁶⁶ uns 80 anos mais tarde na sua obra sobre a etnografia da América”. No período da estada de Ferreira na Amazônia, existiam muitos povos indígenas, teria sido uma grande oportunidade

de aprofundar mais as pesquisas sobre etnografia e antropologia amazônicas, ainda como contemporâneo de tantas tribos das quais não se sabe absolutamente nada e das quais nunca mais há de se saber coisa alguma – quem não lastimará tamanha lacuna e quem não se sentirá entristecido pela estrídula complicação de deveres imposta ao nosso viajante,[...] verificar o estado dos palmos de linho dos altares, o número das campainhas existentes, a importância da dívida dos colonos com a fazenda real e a categoria civil e militar das que em cada embarcação entravam nos portos de Barcellos e do Pará? (GOELDI, 1895, p. 56).

Segundo Goeldi, Ferreira “não travou relações com outras tribos senão com os Yurupixúnas, os Mauhés, os Curutús, os Uerequénas, os Muras, os Cambébas, os Catauixís e os Miranhas” (Ibid., loc. cit.).

Goeldi faz críticas a Ferreira por sua atividade, como representante do processo colonial pelas atividades que tinha que desenvolver, contudo vale destacar que Goeldi também faz parte de processo, “pois como mostram muitos historiadores (MACLEOD, 2000; BETHELL, 1996), o conceito também se aplica à apropriação simbólica de territórios por meio da ciência” (MENEZES FERREIRA, 2009, p. 72), ou seja, “na América Latina, a arqueologia, portanto, também liderou a anexação simbólica de territórios e a representação cultural dos indígenas [...] nesse viés que as pesquisas arqueológicas de Goeldi se atrelaram a políticas coloniais (Ibid., loc. cit.).

A crítica de Goeldi se faz olhando para o aspecto, que as atividades de inspetor e funcionário da coroa, pesaram enormemente sobre a dimensão científica da Viagem Filosófica. Ao analisarmos os relatos sobre os povos indígenas, percebemos que

⁶⁶ “O botânico alemão Carl Friedrich Philipp von Martius foi um desses estrangeiros que buscaram o entendimento do povo nativo por meio da compreensão, entre outros fatores, de suas línguas. Na companhia do zoólogo Johann Baptist von Spix, Martius passou três anos, de 1817 a 1820, viajando pelo país. Além das anotações e dos desenhos sobre a flora e a paisagem brasileira - que resultaram em publicações como *Flora Brasiliensis* e *Viagem pelo Brasil* -, ele coletou informações sobre os povos indígenas e registrou vocábulos das diversas tribos e etnias. O material foi compilado nos *Glossários de Diversas Línguas e Dialectos, que Fallao os Índios no Imperio do Brazil* (1863) e na *Contribuição para a etnografia e linguística da América, especialmente do Brasil* (1867). Martius foi um dos primeiros estudiosos a pesquisar os dialetos nativos, e seus trabalhos nesse campo trazem informações importantes, como o único registro existente da língua Akroá Mirim. O alemão passou mais de 40 anos analisando as línguas indígenas, identificando a origem comum das palavras e organizando os povos em função dos grupos linguísticos e do espaço geográfico que ocupavam. Além disso, criou quadros comparativos de expressões em tupi e seus sinônimos em outros dialetos” (Equipe Brasileira Iconográfica. **Carl Friedrich Philipp von Martius e as línguas indígenas**. 19 abr de 2018. Disponível em: < <https://www.brasilianaiconografica.art.br/artigos/20187/carl-friedrich-philipp-von-martius-e-as-linguas-indigenas>>. Acesso em: 4 de Jan de 2021.

questões mais abstratas e profundas são pouco desenvolvidas por Ferreira, revelando seu olhar puramente prático de filósofo natural.

Conforme descrito por FERREIRA (2007, p. 349) as vestimentas e ornamentos, as festas e os bailes, os instrumentos usados para a guerra e instrumentos utilizados para as festas, as armas e objetos utilizados na cozinha, tudo isso se apresentava como um amplo campo de observação, que ele não faria mais que discorrer ligeiramente. Os povos nativos para Ferreira são “os povos que vivem na infância da sociedade” (Ibid., p. 363) e aqueles que, pela influência do clima, “a cor em quase todos é macilenta, as vozes débeis e desentoadas” (FERREIRA, 2007, p. 401), e são também “todos eles ociosos, e negligentes” (FERREIRA., loc. cit.).

2.2.1 Os Muras

Os Muras possuem inúmeras referências na obra do Naturalista luso-brasileiro e de outros escritores; missionários, governantes, etc. Um dos principais motivos da frequência com que se menciona o povo Mura é a relação deste povo com a coroa portuguesa, com a política de Portugal dentro na colônia e com o processo de dominação, controle sobre Amazônia e dos povos da região. Os muras oferecem aos portugueses anos de resistência.

as ações desferidas pelos Muras, quando atingidos pelo projeto de colonização dos Confins Ocidentais, foram bastante significativas, pois influenciaram na toponímia dessa região. Provocaram mudanças nos locais dos estabelecimentos missionários, quando esses indígenas se expandiam territorialmente; e forçaram a criação de novas povoações para seus próprios estabelecimentos, por força da chamada “Voluntária redução dos Muras”, ou seja, os Muras mexeram no projeto de colonização portuguesa dos Confins Ocidentais (SANTOS, 2012, p. 254).

As fontes históricas dos séculos XVIII e XIX assinalam a presença dos Mura em dilatadas e diferentes regiões da Amazônia. “A abrangência de sua ocupação territorial e a densidade populacional do grupo foram abordados em 1948, pioneiramente por Nimuendajú” (AMORIM, 2014, p. 35). Segundo Caldas (2010, p. 177 apud AMORIM, 2014, p. 35)

Considerado por Curt Nimuendaju como ponto inicial de dispersão dos Mura, o rio Madeira serve como local de referência para detectar aqueles índios, de

onde saíam para se transformarem, de acordo com muitos relatos do século XVIII, nos famosos 'gentios de corso'. Segundo a 'Lettre datée du Belém du Pará, 30 octobre 19272', os Mura, em meados do século XVIII, se estendem a oeste até a fronteira com o Peru (70° long. O.), a leste até Oriximiná, no rio Trombetas (56° long. L.), ao sul, do rio Madeira até o rio Jamari (8°30' lat. S.) e ao norte, no rio Negro (1° lat. N.). A partir de então, o 'padrão Mura de ocupação foi [...] classificado como nômade, e tal ideia perdurou por todos os depoimentos dos séculos XVIII e XIX'18, garantindo para esses índios a condição de 'tribo errante'.

Muitas narrações sobre o povo Mura, nasceram a partir da imagem que foi construída ao longo da história. O jesuíta João Daniel afirma que a nações Muras

não só assaltam as mais nações, mas ainda nas mesmas missões tem dado vários assaltos, e morto a muitos índios mansos, de que não puderam livrar, por serem repentinas, e inesperadas as investidas: e para as evitarem lhes é necessário fazerem cercas de pau-a-pique, e estar sempre alerta; e tem essa contínua guerra, não porque coma gente, ou carne humana, mas por ódio enranhável aos brancos, a que estes mesmos deram muita causa" (DANIEL, 1976, p. 264-265).

Antes da "domesticação", o que segundo Ferreira acontece entre os anos de 1784, 1785, 1786, os Muras eram os "selvagens" perigosos ou mesmo vistos como praga, como vemos neste trecho: as "terras serem estéreis para maniva, e ao mesmo tempo infestadas de formiga, e do gentio Mura" (FERREIRA, 2007, p. 69), e na sequência de seus escritos Ferreira segue falando das investidas dos Muras contra a vila e povoações que provocou "sobredita diminuição" (Ibid., p. 254) do número de moradores.

A referência aos Muras de maneira a ressaltar aspectos negativos continua, segundo Ferreira, as hostilidades e crueldades do Mura principalmente na capitania do Rio Negro, "têm também sido, pelo espaço de tempo de todos os sobreditos governos" e são mencionados como "obstáculo contra o maior progresso da lavoura" (FERREIRA, 2007, p. 280), e as povoações "todos os anos eram perseguidas pelo gentio mura" (Ibid., p. 291)

As narrações feitas por Ferreira destacam em um primeiro momento, fatos e situações que envolvem os Muras. Contudo, se formos analisar os relatos desde o início da Viagem Filosófica, podemos perceber que os textos são de fontes que Ferreira vinha tendo acesso ao longo de sua viagem. Uma de suas referências sobre os Muras, como já trouxemos em nosso trabalho, é o ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio e seu diário de viagem. Na participação quarta da viagem filosófica ao Rio Negro: *de Carvoeiro a Moura* no extrato com título: "*A agricultura e a guerra aos*

Muras e aos Mundurucus” (FERREIRA, 2007, p. 292), Ferreira fielmente transcreve parte do diário de Sampaio, texto anterior à viagem do naturalista luso-brasileiro.

O primeiro contato de Alexandre Rodrigues com os Muras aconteceu por meio dos escritos a respeito, o que nos faz entender que a visão do Naturalista parte muito mais de relatos sobre, que impressões próprias de Ferreira, o que não lhe impediu de elaborar um projeto de guerra contra os Muras.

Sobre os povos indígenas, certos detalhes e textos inteiros não são de Ferreira, mas cópias de outros escritos, mais uma vez ressalto, que o ser humano, o indígena não é o centro das narrativas e nem das preocupações de Ferreira. Torna-se cada vez mais claro quando se realiza a pesquisa com maior minúcia de seus textos. Ferreira em alguns momentos dá demonstrações de seu posicionamento contra as violações do Diretório Pombalino⁶⁷ a favor da liberdade dos índios (BRANDÃO, 2008, p. 72) “o que não quer dizer que o cientista desaprove todas as intervenções da vida dos grupos indígenas autônomos ou a guerra contra as nações consideradas irreduzíveis e sistematicamente hostis à colonização” (Ibid., loc. cit.). A respeito dos Muras, Alexandre Rodrigues chegou a formular um “projeto de guerra”, em razão de que

nem desça do sertão, nem no sertão deixe de exercitar latrocínios, infestar os caminhos, saltar e impedir o comércio e assassinar os navegantes; procedimentos são estes tão pérfidos e sediciosos, que desafiam a justiça, que Sua Majestade deve cativa e justa guerra os que inquietam o sossego dos seus vassallos, e arruinam as suas povoações (FERREIRA, 2007, p. 294).

Ele defende também que deve haver cativo, segundo um artigo de lei de 17 de outubro de 1753 (sic), o que Alexandre Rodrigues se engana, pois a lei é 17 de novembro de 1653, “que diz, que é justo, e por ser tal manda, que haja cativo, que proceder de guerra justa” (FERREIRA., loc. cit.). Segundo Ferreira a guerra é justa porque

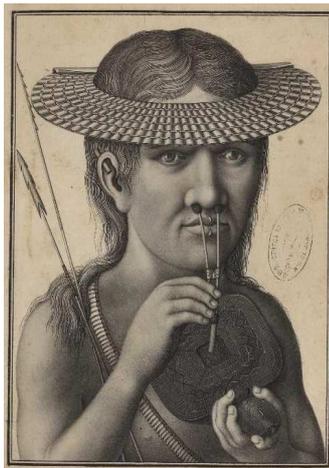
⁶⁷ “A lei de 06 de julho de 1755 passou a ser conhecida como “Lei das Liberdades”, e sua aplicação foi regulada pelo ato de 03 de maio de 1757, que inicialmente, destinava-se às povoações dos índios do Pará e Maranhão. Estava posto o “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto sua Majestade não mandar o contrário” (ALMEIDA, 1997), conhecido como “Diretório dos Índios” ou, ainda, “Diretório Pombalino”(OLIVEIRA, Valéria Maria Santana; DE MESQUITA, Ilka Miglio. O projeto assimilacionista português: o diretório pombalino sob um olhar decolonial. *Roteiro*, v. 44, n. 1, p. 4, 2019.)

há de constar que o gentio se lança com os inimigos da coroa e da ajuda contra os seus vassallos; que exercita latrocínio por mar e por terra, infestando os caminhos, salteando ou impedindo o comércio e o trato dos homens para as suas fazendas lavouras: cujas circunstâncias ao presente estão mais que verificadas (FERREIRA, 2007, p. 294).

Com isso, Ferreira afirma que pertence aos generais o direito de castigar “com o cativo os gentios incursos” (Ibid., p. 295). Este fragmento foi escrito no ano de 1784 em uma carta escrita a Martinho de Sousa de Albuquerque⁶⁸ por volta do mês de março. O que também deve chamar a atenção na afirmação de Alexandre Rodrigues é que ele sugere a escravidão proibida em 1755 (Lei de liberdade do Índios). O fato é que o Diretório estava sendo criticado pelas autoridades da época. O Fragmento de 1784, portanto, poucos meses da chegada de Alexandre Rodrigues, o que nos mostra que ele utilizava fontes existentes para desenvolver seu posicionamento sobre os Muras.

A parte sobre o povo Mura na memória antropológica foi escrita em 1787 fazendo alusão a um encontro com alguns Muras na vila de Barcelos em 1786, cujo líder era o Mura Teodósio da Gaia (não é mencionado o nome indígena em razão da política e Portugal referente aos nomes indígenas). O desenho feito por Joaquim José Codina foi de um Mura deste Grupo, mas não é mencionado seu nome, nos mostra que a “identidade” não era importante, mas o dado, o objeto. Eis o rosto sem nome:

Figura 2: Índio mura inalando Paricá



Fonte: [MURA]. [S. l.: s.n.], [17--].⁶⁹

⁶⁸ Governador e capitão geral do Estado.

⁶⁹ BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Coleção:** Alexandre Rodrigues Ferreira. Disponível em: <http://obdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1255454/mss1255454_13.jpg>. Acesso em: 25 fev. 2021.

Na composição da imagem, todos os índios possuem o mesmo semblante, as cores são as mesmas. Nas estampas não há variação de nariz, boca e orelha. Em 30 de agosto de 1787, ano que é feito a descrição e desenho do Mura, já estava acontecendo a redução deste povo. Sobre os Muras, Ferreira ainda os apresenta desta maneira:

o desejo de se vingarem é tão cego e abrutado como o dos animais ferozes. Mordem as pedras com que se lhes atira, como fazem os cães e as retorquem contra o mesmo que as atirou. Arrancam de seus corpos as flechas que os atravessam [...] contam as cabeças dos mortos que guardam para seus troféus, arrancam-lhes os dentes. Rompem dos cadáveres e fazem outras barbaridades, onde se pode inferir a ferocidade das suas guerras. Eles não as fazem as mais das vezes para conquistarem, mas sim para destruírem [...] matar e queimar tudo é sua maior glória militar (FERREIRA, 2008, p. 215).

Mesmo com o processo de “voluntária redução” (o que para os Muras foi mais uma estratégia de defesa) na visão de Ferreira, eles praticam barbaridades. A dominação do povo Mura era almejada pelos administradores da colônia. Algo que chama atenção é a irregularidade do texto de Ferreira, pois ele mistura gêneros de escritas, comentários, autores diversos, documentos oficiais. Isso torna a leitura do diário tortuosa, difícil pela falta de concatenação de informações. Foram muitas informações reunidas e não organizadas. O que mostra a necessidade de apresentar uma imagem com bastante informação, que destacasse as ações, mas principalmente desse ao Mura o ar de exótico, terrível e valente.

2.2.2 Cambeba (Omágua)

Outro povo que é mencionado nos textos de Ferreira é o Cambeba (omágua). Nas memórias sobre antropologia, que, na verdade, são descrições para dar conteúdo e contexto às tábuas; o desenho feito do indígena Cambeba.

A princípio ele menciona o retorno de Pedro Teixeira, que vindo de Quito pelos anos de 1639, para a cidade do Pará os achou situados (os Cambebas) nas ilhas e na parte superior do rio Amazonas (FERREIRA, 2008, p. 199). Segundo o naturalista,

citando o livro X dos anais de História do Maranhão, a província⁷⁰ dos Cambebas (Omáguas) era de grande vastidão, uma vez que compreendia “duzentas léguas de longitude” (FERREIRA., loc. cit.)

É interessante a comparação que Ferreira faz para destacar a tão mencionada racionalidade, pois para ele o fato dos Cambebas se cobrirem com um pano curto de algodão da cintura para baixo, mostrava “bem mais racionalidade, do que todos os outros” (FERREIRA, 2008, p. 200), pois para Alexandre Rodrigues o elemento moral aparece com muita frequência atrelada a nudez dos índios, ou seja, a nudez era sinal de vergonha, atraso. Mas com certeza o cenário estabelecido pela moral religiosa exercia forte influência nesta forma de ver os povos nativos.

Os Cambebas em Ferreira estão entre os “monstruosos por artifício”. Essa forma de classificar chama atenção para o fato da negação dos costumes culturais, por sua interpretação como monstruosidade. Todos os povos que realizavam alterações anatômicas – cabeça (como faziam os Cambebas), orelhas, lábios – algo que para os povos nativos tinham seu significado; uma forma de representar suas identidades culturais e reafirmar quem eles eram. Contudo, na visão da época e de Ferreira tornavam-se monstruosos por ação própria, por achatarem seus crânios. Essa prática já não existe mais e mesmo na segunda metade do século XVIII, época da viagem filosófica, já não era tão comum. O motivo era que quando o indígena vinha para vila tinha que mudar seus hábitos e antigos costumes, que em muitas situações eram tidos como bárbaros e rústicos. Tal processo fazia parte da política oficial expressa por meio do Diretório dos Índios. Existiam três preocupações que permeavam a política indigenista: a primeira era “o estabelecimento das populações indígenas em unidades populacionais fixas, de forma a proteger o território colonial, através da ocupação efetiva” (COELHO, 2007, p. 33), a segunda:

a incorporação ao modelo de civilização europeu, pautado no trabalho – especialmente o agrícola – percebido não mais, somente, como instrumento de exploração de riquezas, mas como mecanismo de desenvolvimento de valores ocidentais, especialmente a ideia da poupança e do enriquecimento (Ibid., loc. cit.).

⁷⁰ Essa categoria não deve ser interpretada ao pé da letra, pois ela é uma forma de referência a organização social e territorial europeia. Na Amazônia não havia este tipo de organização, mas para terem usado esta categoria sem dúvida viram algo que lhes pareceu uma organização e usaram o termo para gerar semelhança.

E por último, a “introdução e o fortalecimento da autoridade metropolitana, através do ensino da língua portuguesa” (Ibid., loc. cit.). Com isso, podemos dizer que o modo de vida dos povos indígenas é impossível de permanecer inalterado. Mesmo que no período nativos tenham exercido algumas funções importantes, grande maioria acaba por viver outra realidade.

Continuando o relato sobre o povo Cambeba, nas descrições, por exemplo; ele afirma que “eles insultam todas as vidas dos estrangeiros sempre que podem” (FERREIRA, 2008, p. 200),

e nas maiores festas, as dos seus mesmo naturais, que respeitam [...], fazendo delito de uma tal virtude; e despedaçados a feridas uns e outros cadáveres, depois lhes cortarem as cabeças (que penduram nas paredes das casas de sua habitação) os lança ao rio como escreve o padre Cunha. A que se deve acrescentar a certa notícia, de que arrancam das mesmas caveiras todos os dentes com uma fleuma verdadeiramente abominável; e furando-os, formam deles grandes gargantilhas que lhes servem de adorno. Agora se são estes os menos bárbaros, o que serão os outros! (Ibid., loc. cit.)

No antepenúltimo parágrafo desta narração feita por Ferreira, ele nos responde à querela, ele não viu o que ele descreve, citando Acuña; “não tenho eu visto o original” (FERREIRA, 2008, p. 203), ou seja, ele coletou de relatos e somente depois foi apresentado, segundo ele ao “índio Dionísio da Cruz (ómagua), único desta nação, que acha ainda com a testa chata” (Ibid., p. 204) e de quem ele afirma que poderia obter mais informações “sobre exata relação dos ritos e mais cerimônias que usam os Cambebas” (FERREIRA, loc. cit.). Contudo, Ferreira termina por não aprofundar muito questões como essas.

É árdua a leitura dos diários de Alexandre Rodrigues, ele constrói uma imagem do índio que em muitos casos não é uma boa imagem, são os “selvagens nos hábitos”, “indolentes para o trabalho”⁷¹, “sem racionalidade” o que direta ou indiretamente, intencionalmente ou não, e não só em Ferreira, contribuíram para a estigmatização do índio ao longo dos anos, seja ela de modo externo (aquele olhar que vem de fora para dentro, que classifica) ou interno (estigma de um elevado complexo de inferioridade introjetado nos mais profundos níveis da consciência). Existia o desejo de interferir na cultura e na organização social dos povos nativos. Para Ferreira o índio pode ser melhorado, ser civilizado e fiel servidor da coroa.

⁷¹ A questão do trabalho é interessante, pois o naturalista não compreendia o estilo, o ritmo de vida dos nativos. Este regime de trabalho estabelecido pelos portugueses no diretório dos índios, ia contra o modo próprio de vida dos povos indígenas.

As descrições cabulosas das práticas e hábitos do indígena poderia não vir de fontes seguras, mas acabavam sendo reunidas de modo a gerar um grande emaranhado de informações. Na sequência de suas descrições, ele cita abundantemente, como em quase todo seu trabalho, o Diário do Ouvidor Sampaio, o que está na metade de toda a memória antropológica sobre “o gentio Cambeba [...]” (FERREIRA, 2008, p. 199), os trechos podem ser verificados na memória sobre o Cambeba, na Viagem filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá – Memórias I antropológica – a partir da página 202. No Diário do ouvidor Sampaio, nas seguintes localizações: SAMPAIO, 1825, CCXXX, p. 72. Quando o capitão mor [...]; CCXXXI, p. 72. São os Cambebas comparados aqueles povos chamados macrocéfalos [...]; CCXXXII, p. 72. Entre as nações de índios se pode dizer [...]; CCXXXIII, p. 73. Dos Cambebas aprendera as mais nações [...]; CCXXXIV, p. 73. Os Cambebas são guerreiros [...]; CCXXXV, p. 74. Há dúvida se os Cambebas eram antropófagos [...]; CCXXXVI, p. 74. Entre vários costumes dos Cambebas [...].

A tábua, cujo desenho representa um indígena, foi realizada a partir do Cambeba *Dionísio da Cruz*, desenhado por José Joaquim Freire. A respeito dos desenhos, alguns são descritos somente pelo grupo étnico, e lhes falta o nome, pois os desenhos não foram feitos de objetos, mas de pessoas, que só são apresentados em relatos e na frieza das cores e dos desenhos, padronizados pela técnica do desenhista.

Figura 3: Índio Cambeba - Dionísio da Cruz



Fonte: [CAMBEBA]. [S.l.: s.n.], [17--].⁷²

⁷² BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Coleção:** Alexandre Rodrigues Ferreira. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1255454/mss1255454_14.jpg>. Acesso em: 25 fev. 2021

Como é relatado, o Cambeba Dionísio da Cruz era um dos últimos que possuíam a cabeça chata, com ele restaria dezoito ou vinte, e sem a cabeça chata não passaria de cem (FERREIRA, 2008, p. 206). Já neste período, o povo Cambeba passa por transformações de seus costumes o que no século XIX se transforma em decadência populacional, perda de território e com isso foram se misturando as vilas e missões.

A presença portuguesa surtiu grande efeito no modo como os povos viviam. As consequências foram as grandes transformações que sofreram não só os Cambebas, mas todas as nações indígenas que participaram desse evento que marcou toda a trajetória e organização desta região.

2.3 O OUTRO NO OLHAR DO VIAJANTE⁷³

As observações das sociedades indígenas da América, como nos afirma Renan Freitas Pinto, e de outras regiões, foram usadas para explicar o sistema em que o homem é parte da história natural utilizada por Buffon e Alexandre Rodrigues. É a partir da ideia de que o homem é parte da história natural que ele descreve e define os índios da região amazônica.

No diário da Viagem há um detalhamento das características dos animais onde os autóctones também estão incluídos através de um processo descritivo, uma forma de entender e interpretar o outro. Faz-se de tudo aquilo que é visto uma longa análise com o intuito de se chegar ao conjunto de informações que são adquiridas sobretudo dos animais, das plantas e dos nativos, com estudos anatômicos que parecem destacar, ou melhor, comprovar a inferioridade dos seres vivos da Amazônia.

Segundo Carvalho Junior (2000) em sua *Miscelânea Histórica para servir de Explicação ao Prospecto da Cidade do Pará*, de 19 de setembro 1784, “Ferreira traça o perfil inicial [...] destaque aos atributos físicos e psicológicos[...] fazendo parte de seu ideário pouco positivo para estes índios” (CARVALHO JUNIOR, 2000, p. 94).

⁷³ A versão deste texto faz parte de um texto maior. Cf. RIBEIRO, Luciano Sá; ROCHA, Rafael Ale. A alteridade à margem do pensamento do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira. **Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos**, 2020, 1.1: 65-78. Disponível em: <<https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/somanlu/article/view/7746>>. Acesso em: 9 de agosto de 2020.

São pela maior parte morenos e cloróticos⁷⁴ os paroaras (assim se diz pela língua da terra dos naturais do Pará), pouco barbados, de maus dentes, e piores vozes, luxuriosos, desconfiados e indolentes, e como já está dito, mais supersticiosos, que devotos [...] a preguiça e a crápula são seus vícios hereditários" (FERREIRA apud FILHO, 1939, p. 43).

Alexandre Rodrigues observa que mesmo com todas os elementos negativos em essência, eles eram importantes para efetivação os ideais portugueses e em alguns momentos ele é levado a refletir, como quando ele escreve sobre os Guaikurus que “costumavam escravizar prisioneiros, que, todavia, tratavam com benignidade, provocando judiciosas reflexões de Ferreira” (FILHO, 1939, p. 128). Ferreira (2008, p. 236) diz o seguinte sobre eles:

sabe-se, pelos que deles transpira pela sua conduta com os escravos, que este são humanamente tratados por seus senhores. Nós os chamamos *bárbaros*, porém eles nesta parte não desonram tanto a Humanidade, como as mais polidas as nações da Europa, que sem embargo de terem a razão exercida pela Filosofia e iluminada pela Revelação, em se estabelecendo na América, parece que de proposito cogitam os meios de fazer mais pesado o jugo da escravidão dos Negros. Porém o certo é que menos interessados os senhores, tanto mais humanos são e mais indulgentes com os escravos [...] interesse a avareza. os Guaikurus não a têm; e conseqüentemente não tratam de enriquecer-se à proporção do trabalho alheio. Tratam-nos indulgentemente, comem com eles.

Ou seja, por mais que em muitos momentos se tenha buscado destacar elementos negativos do Indígena, como faz Ferreira em alguns trechos dos seus escritos, ele é, digamos obrigado a reconhecer elementos que se mostram como qualidade do nativo pelo que se apresenta. Por um lado, ele conhece, sem dúvidas, tocado pelos anos de estadia na região, pois a descrição é de 5 de maio de 1791 já envia de retornar para Portugal, a qualidade do índio, por uma mudança talvez de seu olhar. E por outro lado a fala de Ferreira nos mostra qualidades do indígena, que em outros contextos e outras narrativas é apresentado de maneira negacionista, mostrando que este outro (indígena) possui hábitos, costumes e elementos admiráveis culturalmente até ao europeu.

Alexandre Rodrigues, ao referir-se a uma aldeia atacada por outros três grupos indígenas: os Manas, Xapuenas e Martiuenas, ele se refere aos que foram acatados

⁷⁴ Anêmico, descorado.

como os domesticados⁷⁵. Esta categoria utilizada por ele mostra que em sua concepção, os nativos viviam em estado bruto e selvagem, que precisavam ser modelados e só começavam a possuir valores quando conviviam com o branco.

O olhar do viajante também se volta para a dimensão religiosa, que segundo ele criam uma espécie de maniqueísmo “que havia dos deuses um chamado Mauari, autor de todo o bem, outro por nome “Sarauá”, autor de todo o mal” (FERREIRA, s/d, p 615).

É certo que alguns, que entre os diversos princípios da religião, que alguns deles professam, um deles é o de sustentarem, que há deuses autores dos males, que afligem a espécie humana. A estes representam os gentios debaixo de formas as mais horrendas; e todo o culto que lhes dão, o dirigem ao fim de aplacarem a cólera destas terríveis divindades. Creem como os antropomorphitas, que os seus deuses têm forma humana; porém com uma natureza superior à do homem; e sobre as qualidades e operações destes deuses, imaginam fabulas as mais absurdas e incoerentes que se pode imaginar (FERREIRA, s/d, p. 619).

O pensamento interpretativo que envolve o nativo diante desta prática é a ideia de infantilismo, pois tais práticas religiosas e cotidianas são vistas como incomuns e anormais. Suas formas de crenças não são compreendidas pelo naturalista, pois não se pensava que em todas as culturas se tem representações das divindades, mas o que parece é que a única forma de representação da divindade é a monoteísta ou o modelo Iluminista. Muitos traços das crenças existentes entre os povos foram nulificados por força da dominação e imposição de uma nova forma de expressão cultural religiosa: ritos, símbolos, imagens e a própria ideia de evolução racional. Todorov fala em seu livro *A conquista da América: a questão do outro*, o que foi feito pelos espanhóis no México no século XVI; a substituição dos símbolos dos templos, imagens de santos católicos colocados nos lugares de adoração dos nativos, sacerdotes nativos substituídos por sacerdotes cristãos, rituais nativos substituídos por rituais cristãos.

Os índios foram concebidos como trabalhadores agrícolas e denunciados pela inércia, preguiça e resistência ao “mundo civilizado”. Os ritos e mitos indígenas não despertaram a curiosidade do naturalista. As memórias sobre os índios da Amazônia destacam as vestimentas, armas de guerra, utensílios de barro, confecção de canoas e moradias, sem se preocuparem com as canções, cerimônias e histórias narradas pelas diversas etnias da região.

⁷⁵ (...) tornar doméstico; adaptar (animal ou planta) à vida em associação com seres humanos. Amansar ou adestrar (animal selvagem); domar. (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Verbetes domesticado*. Mini Aurélio: dicionário da linha portuguesa. 8. ed. Curitiba: Positivo, 2010, p. 264).

Quando comparadas às descrições quinhentistas, as memórias de Ferreira são simplórias, destituídas de profundidade, contendo análises apenas superficiais sobre o cotidiano e comportamento dos índios da Amazônia. O naturalista não recorreu ao tempo, quase dez anos, em que conviveu junto às diversas comunidades para escrever as memórias dedicadas aos índios (RAMINELLI, 1997, p. 9).

A Viagem Filosófica formula-se como um projeto, no âmbito do interesse e da política oficial em relação ao Amazonas. Pela própria intenção da viagem, o empenho maior estava em construir conhecimento sobre as áreas de interesse. Os costumes estão fora da linha de observação do naturalista, pois até mesmo as intenções da viagem não permitiam, os hábitos e costumes não foram estudados, foram vistos somente por uma análise periférica realizada pelo naturalista. Devemos então pensar nas muitas formas de expressões dos grupos vivos dentro da Amazônia e seus costumes, sobretudo, os costumes da guerra que Alexandre Rodrigues define como ímpio o comportamento de quase todos os gentios pela ocasião da guerra

Quando paramos para observar, ao longo da história da humanidade, veremos as inúmeras batalhas que se fizeram no seio das grandes civilizações. Ao falar das batalhas e das guerras que faziam aos nativos, não podemos nos esquecer do significado destas práticas, uma vez que não guerreavam só pelo simples prazer de guerrear.

Para muitas nações nativas a guerra era fundamental. Ela dava sentido à vida em sociedade e não acontecia só por questões políticas ou econômicas, mas ainda pela reprodução de valores sociais. É importante lembrar que a guerra fazia parte da preparação do guerreiro. Não havendo guerra, não havia como formar guerreiros ou como testar sua bravura, que faz parte dos valores que compõem a autoestima da sociedade (BENTES, 2007, p. 32)

Faziam guerra por muitos motivos; para conquista de terras mais férteis e regiões de floresta onde a caça era mais abundante, para espantar os maus espíritos, para lembrar pessoas da família morta, para vingar. “A guerra era decidida pelo conselho tribal” (Ibid., p. 33) e a prática da antropofagia é descrita pelo viajante da seguinte forma:

Estas barbaridades, que eles cometem, durante o furor da guerra, são a que os Uerequena praticam de sangue-frio com os prisioneiros, que aplica para o seu sustento, longo tempo logo depois de concluída a guerra. Viram em outro tempo os cabos das nossas tropas, que eles tinham currais de gentios prisioneiros, assim como nós temos de gado para os açougues. Deles se

conta mesmo que de muitas outras nações da América, que praticam extraordinário costume (FERREIRA, s/d, p 620).

Alguns fatos eram desconhecidos pelo viajante a respeito da prática de guerra e do pós-guerra. Muitas das informações que tinham ainda tinham sua origem nas primeiras descrições. No caso de Alexandre Rodrigues, diante algumas situações seu conhecimento a respeito ainda era com bases em narrativas antigas, ou mesmo de narrativas generalistas. Outras tribos, como era o caso de alguns troncos do Tupi, tinham hábitos antropofágicos e podiam comer seus prisioneiros de guerras em rituais religiosos.

A violência que acompanhava os atos de “conversão” (os “descimentos”, as “tropas de resgate”, as “guerras justas”) só pode ser minimizada e esquecida porque segue – narrativamente – os relatos sobre a antropofagia, os prisioneiros destinados à morte, os ataques e mortes de colonos [...]. Para ser esquecido o genocídio como uma simples e merecida reação a atos de uma maldade desmedida e inexplicável que legitima a hipótese de uma natureza má daquelas populações autóctones, que assim precisariam ser vencidas e subjugadas (OLIVEIRA, 2016, p. 19).

A prática da antropofagia era rara entre os nativos, mas para justificar as ações, ela fora divulgada de modo a entender que este era um ato praticado por todos desta terra. Durante muito tempo as viagens relataram situações em que as margens dos rios mais pareciam com açougues; no texto de Alexandre Rodrigues, mais uma vez esta ideia aparece. Ideia que se reproduz ao longo da história que uma vez nestas terras teriam grandes chances de ser devorados pelos seus moradores, mas, na verdade, a prática da antropofagia não acontecia pelo simples prazer em comer carne humana como se fazia entender.

Em Alexandre Ferreira, se repetem os preconceitos, que já haviam sido praticados por outros O naturalista faz um relato visual e às vezes com preconceito. Por exemplo, quando ele fala do povo Uerequena e do povo Mura, faz um relato visual. Isto no ano de 1787, vejamos:

O Uerequena, como deixo escrito na memória de 29 de agosto, rasga, e distende as extremidades das orelhas. O Mura, como também escreve na memória de 30 do mesmo mês, e outros muito gentios furam ambos os lábios, e trazem introduzidos nos furos ou os batoques [...] (FERREIRA, s/d, p. 622).

Estas informações que são passadas pelo viajante a respeito dos nativos só vinham a reforçar uma visão preconceituosa, pois estas práticas são vistas como

hábitos estranhos, que nascem não só em torno da Amazônia, mas da América do Sul, ou seja, selvagens por suas práticas e hábitos. Fala-se também da nudez na qual eles se encontravam e de uma indolência que os convida a poupar-se a todo e qualquer tipo de trabalho. Nascem assim, estereótipos: o preguiçoso, indolente, pouca capacidade racional.

Dentro dos relatos, os nativos parecem perder-se na grandiosidade da floresta, o que afirma o nativo como parte da natureza dentro de uma visão do naturalista.

2.4 A CLASSIFICAÇÃO COMO NEGAÇÃO DO SER DO OUTRO

“O canal irradiador das notícias do Novo Mundo foi a Espanha” (GONDIM, 1994, p. 60), e mais tarde outras fontes vão surgindo. Em muito notícias ao longo dos séculos sobre o Novo Mundo “enquanto conceito político, a América nascia, portanto, como uma anti-história, como vigor da natureza” (GERBI, 1996, p. 194) e a “tese da degeneração e impotência [...] era inassimilável” (Ibid., loc. cit.), ou melhor, inaceitável.

Pensadores desenvolvem as diversas formas de pensamento com bases nos escritos e relatos que eram feitos da América, contudo algo, interessante surgir, e quem nos apresenta é Kant (1724 – 1804), em um primeiro momento sobre influência de De Pauw⁷⁶ (1739 – 1799), em suas investigações sobre “virtude” e “vício” dos “selvagens”. Sobre a América do Norte, Kant afirma que os selvagens são “sensibilíssimos em questão de honra, puros e honestos, altivos e apegados a liberdade como antigos espartanos” e “no restante da América, entretanto, os indígenas não têm um caráter bem definido” (GERBI, 1996, p. 250); com isso percebe-se a presença dos relatos classicizantes propagado pela Congregação de Jesus e são nítidas as discursivas sobre timbre rousseauiano.

⁷⁶ Cornelius Franciscus de Pauw ou Cornelis de Pauw era um filósofo, geógrafo e diplomata holandês na corte de Frederico, o Grande da Prússia. As afirmações de De Pauw sobre a América espanhola o tornaram alvo de críticas pelos exageros por eles cometidos. Alexander Von Humboldt (1789-1859), que se contrapôs ao cânone interpretativo estabelecido no século XVIII por Georges-Louis Leclerc, o conde de Buffon (1707-1788) e Cornelius Franciscus de Pauw (1739-1799). Por meio de inferências sobre a natureza, por eles considerada como “físico e espiritualmente impotente”, esses autores estabeleceram um complexo sistema interpretativo, que imputava ao continente americano uma “consequente impossibilidade de formar sociedades civilizadas”.

Em suas anotações de aula, Kant, no estilo depauneniano, descreve os americanos como lerdos que não absorvem qualquer cultura, pois falta para eles afeto e paixão, não se apaixonam e são preguiçosos (ibid., p. 251). Hegel (1770 – 1831), em sua “filosofia da história” (primeira edição de 1837), que a inferioridade deste indivíduo é inteiramente evidente. Ou seja, a América ainda está em formação, é “imatura”, e conseqüentemente essas ideias se aplicam a tudo que aqui existe, inclusive o homem – os selvagens como são categorizados. “Para Hegel, a Europa cristã moderna nada tem a aprender dos outros mundos, outras culturas. Tem um princípio em si mesma e é sua plena “realização” (DUSSEL, 1993, p. 21), pois segundo Hegel, “o espírito se realizou em por isso o fim dos dias chegou: a ideia do cristianismo alcançou sua plena realização” (HEGEL 1970, 413-414 apud DUSSEL, 1993, p. 21). Conforme Gerbi (1996) em Hegel e a ideia de Novo Mundo dizem respeito às suas qualidades físicas, políticas e também espirituais.

Para muitos escritores, ensaístas, narradores inventivos classificadores, nomeadores do o homem, o homem da América é um “animal”, mas não uma animal como define Aristóteles – animal político – mas um animal porque não possui “leis”, “normas”, “não possuem um Estado” e “nem aparato jurídico”, “desnudo”, “débeis de menor porte”. Este processo segue as normas da classificação que tem como condição primeira para sua prática a atribuição de categorias, divisões e nomeação dos seres, dos objetos. Na classificação (taxonomia) que é realizada dos povos da Amazônia está presente uma carga considerável de preconceitos, e com base nestas *prenoções*, eles são classificados como. “Essa ideia de que os animais, as plantas e os próprios homens da América eram menos vigorosos que os seus semelhantes da Europa, tinha uma aceitação generalizada” (FREITAS PINTO, 2006, p. 158).

Muitos teceram seus comentários e impressões a respeito dos povos da América. Muitos relatos e informações sobre a gente deste lugar são apresentados como animais desprovidos de razão, portanto, o “ego” europeu com sua razão instrumentalizada deve dominar “o outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeito, subsumido, alienado a se incorporar à totalidade dominadora como coisa, como instrumento” (DUSSEL, 1993, p. 44). Para reforçar ainda mais esta ideia, Montesquieu afirma que há “países em que o calor enerva o corpo e enfraquece tanto a coragem, [...] os homens efetuam um dever penoso por temor do castigo: a escravatura choca menos a razão...” (MONTESQUIEU apud GONDIM. 1994. p 75). E continua com Montaigne, afirmando que

“esses povos selvagens, não só ultrapassa as magníficas descrições [...] ninguém jamais concebeu uma simplicidade natural e veda a tal grau [...] é um país diria eu a Platão, onde não há comércio de qualquer natureza, nem literatura” (MONTAIGNE, 1972, p. 105).

Inversamente, Montaigne também era um crítico de sua sociedade e, por vezes, elogiava os indígenas. “Sabe muito bem que, na verdade, esses índios praticam a agricultura, fiam e tecem algodão, praticam escambo, possuem um sistema de parentesco extremamente complexo etc.” (LESTRINGANT, 2006, p. 518 - 519).

Esta forma de pensar e de ver os habitantes destas terras nos deve levar a pensar qual a razão deste tipo de pensamento; qual o motivo do posicionamento preconceituoso e agressivo? A justificativa vem quando estes argumentos e representações são usados para a exploração e negação do outro, do outro em si mesmo. No contexto do século XVII, com argumento de serem “inferiores” ou “não cultos”, os povos indígenas poderiam ser escravizados, manipulados como uma mercadoria e também vítimas da guerra provocada pelos invasores bem como da pilhagem e aprisionamento. Os indígenas eram subjugados como relata o jesuíta espanhol Cristóbal de Acuña (1597-1676), uma afirmação que também não está livre de interesses; uma crítica aos portugueses em um território em disputa (amizade dos índios definia as fronteiras). Fala também sobre uma incursão portuguesa onde ele afirma que: “Ordenaram-lhes os portugueses que entregassem todas as flechas envenenadas [...] e, vendo-os tão desarmados, os portugueses tomara grande quantidade deles e encerraram-nos em um curral forte com suficiente” [...] (ACUÑA, 1994, p. 185).

No século XVIII, a declaração da liberdade dos índios de 1755 provocou muitas mudanças, não só pela substituição do índio, antes chamados de “negros da terra”⁷⁷, pelos negros⁷⁸ vindos do continente africano, que vinham particularmente da costa, das ilhas de Cabo Verde e Angola. “A possibilidade de substituição da mão-de-obra indígena [...] configurava-se como alternativa para a definitiva consideração dos índios como vassalos do rei” (SAMPAIO, 2011, p. 55). A escravidão legalmente não existe

⁷⁷ Modo com os portugueses chamavam os escravos indígenas.

⁷⁸ “Somente a partir da segunda metade do século XVIII, é que se verifica um aumento importante do número de escravos negros introduzidos na Amazônia, já dentro do contexto das medidas pombalinas, através da mediação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão” (SANTOS, 2011, p. 81).

mais, mas não deixa de acontecer em alguns contextos mesmo estando proibida, acontecendo de modo ilegal e contra a lei de liberdade.

Os povos desta terra por muito tempo são retratados como dominados e que precisam ser dominados, a relação que existe é uma “*dialética incompleta*” (não fazemos referência à dialética dos antigos como a visão de Platão, mas a dialética Hegeliana com suas etapas: tese, antítese e conclusão) e também a “*dialética da colonização*”; na primeira, o único discurso válido apresentado como a tese é o do colonizador, do cronista, do naturalista, enfim, do curioso sobre o diferente que se não o entende passa a temê-lo e cria discursos fantasiosos mesmo estando distante da realidade dos povos da Amazônia; a segunda forma dialética e suas etapas tese, antítese e conclusão são validadas pelo grupo ao qual pertence o discurso; político, científico, econômico etc.

A ação eurocêntrica levou o outro a tornar-se invisível diante dos fatos e relatos históricos, mesmo que aparecendo sutilmente pelo interesse depositado, anulando-o no sentido de serem relegados à margem da história e seus acontecimentos, reprimidos ao máximo naquilo que os torna o que são, pois a voz desse outro é encoberta e calada.

Todas as vezes que se atribui para o outro uma característica que é fruto de uma nomeação que parte do externo para interno, acontece uma imposição de características, de formas, representações e imagens. Através da classificação, nomeação e pela “comparação” mediante modelos já existentes a aplicação a realidades diferentes por um processo de “correspondência” fixado por meio dos padrões da racionalidade lógica dominante eurocêntrica que se dispõe a abarcar a realidade que se apresenta, entretanto, não são capazes de gerar a compreensão necessária. As analogias ou semelhanças significaram a placidez da continuação do mundo familiar. “O novo é filtrado pelo antigo, assegurando a esta sua supremacia. A prática de comparar as novidades vistas pela primeira vez com algo pretensamente conhecido” (GONDIM, 1994 p. 38). As semelhanças são também mecanismos de negação do outro. Com isso queremos dizer que toda a ação comparativa não deixa de ser uma negação do outro, uma afirmação do eu. Um ponto que devemos salientar é quando se falava da forma física dos americanos em relação aos europeus, eles são apresentados como incapazes, preguiçosos e não possuíam nenhum vigor físico, isso porque o modelo ideal de civilidade e costumes é o europeu com seus hábitos e cultura. A não semelhanças com o homem do ocidente era motivo para ser

considerado inferior. Muitas observações construía-se com base nas informações e dados que chegavam aos gabinetes dos colecionadores.

É fato que existe um olhar de superioridade do Europeus para o nativo, existiram também os efeitos da influência dos elementos culturais indígenas nas práticas dos europeus, como aconteceu com Vieira, que segundo Bosi (1992), teve que adaptar muitos elementos do cristianismo à cultura indígena para conseguir realizar a catequese ou adentrar a cultura dos povos nativos. “O projeto de transpor para a fala do índio a mensagem católica demandava um esforço de penetrar no imaginário do outro” (BOSI, 1992, p. 64), “o Bispo é *Pai-guaçu*, quer dizer, pajé maior. Nossa Senhora às vezes aparece sob o nome de *Tupansy*, mãe de Tupã” (Ibid., loc. cit.) e “para a figura bíblico-cristã do anjo Anchieta cunha o vocábulo *karaibebê*, profeta voador” (BOSI, 1992, p. 65). O que dá vida a uma “nova representação do sagrado assim produzida [...] uma espécie de *mitologia paralela* que só a situação colonial tornara possível” (Ibid., loc. cit.).

Apesar disso, para Bosi (1992, p. 65), “a homologia com Tupã revela-se cabalmente inadequada” como também “problema similar cria a palavra que o poeta inventou para traduzir nos seus autos, como se disse acima, a noção de anjo. *Karaibebê*” (Ibid., loc. cit.), pois dava origem a interpretações diversas. Com isso, ao passo que avançaram perceberam que a real forma de dominar o povo tupi não era por meio da formalização de uma liturgia ou coisa do tipo, mas a partir da demonização de seus rituais, das divindades que se manifestassem nos tranSES, utilizando o horror que eles tinham dos espíritos malignos. “Infelizmente para os povos nativos, a religião dos descobridores vinha municiada de cavalos e soldados, arcabuzes e canhões” (Ibid., p. 72); desta forma, o encontro não se travou apenas entre duas concepções de nascimento de mundo, de divindades, “mas entre duas tecnologias portadoras de instrumentos tragicamente desiguais. O resultado foi o massacre puro e simples, ou a degradação com que o vencedor pode selar os cultos do vencido” (BOSI., 1992, 72).

Ao longo das viagens dos naturalistas e de muitos outros que passaram por essa região realizaram observações a respeito dos costumes, da vida dos povos pelos mais variados motivos. Os interesses econômicos e territoriais motivaram as missões de exploração dos novos territórios. Neste contexto que mencionamos, não só a terra é saqueada, mas os seus próprios moradores, que por séculos ocuparam este espaço, passam a serem tratados como invasores, ou seja, o invasor é o nativo e explorador é dono, o comum do lugar em uma total inversão de papéis. Aconteceu

uma limitação da plena vivência de sua cultura, dos direitos e costumes, onde o outro é uma “extensão” do conquistador.

2.4.1 O Ser que exige a Alteridade⁷⁹

Damos continuidade, mas agora se faz necessário olhar para o ser que exige a alteridade. *Emmanuel Lévinas* (1906-1995) constrói uma visão do outro, a visão que estabelece o indivíduo não como determinação de fatores externos, mas por determinação de seus próprios fatores. Este ser que exige a alteridade entra em conflito contra a totalidade, que mostra dentro do quadro das estruturas que fundamentam o etnocentrismo, pois segundo *Lévinas* o ser confunde as suas particularidades com a totalidade.

Em muitos momentos na história das Américas e da Amazônia esteve presente o totalitarismo do “colonizador”, do “pesquisador”, do “naturalista” e do “especialista”. Mesmo que na segunda metade do século XVIII, 90% da população da região fosse indígena, a forma como viviam era ditada por leis e decretos que interferiam diretamente em suas formas de vida. Contudo, “a política indigenista não é mera aplicação de um projeto a uma massa indiferenciada de habitantes da terra. É, como toda política, um processo vivo formado por uma interação entre vários atores” (PERRONE-MOISÉS, 2009, p. 129); entres eles “indígena, várias situações criadas por essa interação e um constante diálogo com valores culturais” (*Ibid.*, loc. cit.).

A categoria totalidade ou totalitarismo é uma manifestação ontológica, a totalidade aqui representa a vontade de uma minoria sobre a maioria. A totalidade é emblema da razão ocidental que de tudo se apropria, porque a totalidade do ser nem sempre é do ser amazônico neste contexto.

A conquista é o grande propósito de toda totalidade é uma busca por hegemonia e soberania levando o ser que de fato existe plenamente com todos os direitos, que se torne um anônimo sem nenhuma consciência de si mesmo. Há uma mutilação muito acentuada, que provoca muito visivelmente a deformação deste Ser fazendo o uso da força, seja ela direta como uma ação física ou ela velada através

⁷⁹ Versão deste texto foi publicada no artigo fruto desta pesquisa: RIBEIRO, Luciano Sá; ROCHA, Rafael Ale. A alteridade a margem do pensamento do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira. *Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos*, v. 1, n. 1, p. 65-78, 2020.

das ações, ideias e das vozes que prevalecem à frente dos discursos, existe uma totalidade da linguagem. Segundo Dussel, “o “eu conquisto” é práxis, mas práxis da opressão, da morte, do extermínio, da negação” (DUSSEL apud ZIMMERMAM, 1987, p. 148).

Percebemos que a “totalidade ontológica”⁸⁰ do colonizador, da ação colonizadora, sempre precisou ser mantida para garantir que jamais o sujeito viesse a construir, partindo de si mesmo, as condições para definir sua própria identidade enquanto sujeito. A alteridade é uma busca única e verdadeira pelo ser desaparecido, pelo ser inconsciente. É um desejo de começar observando o grito do oprimido sendo assim bem diferente da totalidade que não se admite a diversidade, mas “um só rei, uma só religião, um só império [...]” (ZIMMERMAM, 1987, p. 180).

Quando falamos da alteridade nos referimos ao outro, que exige ser visto como tal. Em toda a história da dominação do continente americano e da Amazônia, o sujeito tem sido visto única e exclusivamente a partir das muitas representações formuladas pelos muitos olhares que se voltam para a Amazônia.

Para Tzvetan Todorov (1983), apesar de existirem posteriormente cartas e fontes primárias elaboradas pelos povos na América, as fontes muitas vezes podem ter recebido influências externas em suas narrativas ou tenham sido mudadas por interesses do colonizador, do cronista. Sobre a interpretação dos índios é interessante ainda o que diz Todorov sobre Colombo no México do século XVI, isto é, Colombo invés de interessar-se pelo que a realidade ia apresentar como novo, ele se limita a interpretá-la com ideias preconcebidas (TODOROV, 1983, p. 258). Já

os índios do Brasil são, no século XVI, os do espaço atribuído a Portugal pelo Papa no Tratado de Tordesilhas, ele próprio incerto em seus limites, algo entre a boca do Tocantins a boca do Parnaíba ao norte até São Vicente ao sul, talvez um pouco além se incluirmos a zona contestada dos Carijós. Os índios do rio Amazonas, na época sobretudo um rio “espanhol”, não contribuem propriamente para a formação da imagem dos índios do Brasil. Essa imagem é, fundamentalmente, a dos grupos de língua Tupi e, ancilarmente, Guaraní. Como em contraponto, há a figura do Aimoré, Quetaca, Tapuia, ou seja, aqueles a quem os Tupi acusam de barbárie (CUNHA, 1990, p. 91).

⁸⁰ Totalidade ontológica oprime o outro, o reduz a uma mera exterioridade a um ente do próprio mundo. O autóctone não tem lugar, não tem vez porque dentro da estrutura não há espaço para a realidade que ele é

Em uma das primeiras imagens narrativas aparecem homens e mulheres nus de muita beleza, ora como gente “bestial” seres em estado de selvageria, ora aparecem dentro da imagem edênica, ou seja, dentro de um referencial semítico mitológico, ora como o “bom selvagem”, definição, imagem destacada por Rousseau, Las Casas, o francês *Montaigne* e antes dele os poetas também franceses Étienne *Jodelle*⁸¹ e *Pierre de Ronsard*⁸² também elogiavam o estado natural dos povos americanos.

Para muitos na Europa, os índios eram intelectual e moralmente inferiores aos europeus. Esta classificação, estas características são reforçadas no instituto de justificar os atos realizados contra este outro, este ser.

Levantamos os questionamentos a respeito do lugar do ser dentro do espaço que é comprimido pelas muitas formas de negação do sujeito, que se apresenta no contexto da América Latina e também na Amazônia. O novo mundo⁸³, muito antes de ser explorado, sofre sua primeira intervenção histórica que pode ser percebido pelo Tratado de Tordesilhas (1494), a América portuguesa e a espanhola.

Os europeus fazem uma divisão dos territórios desconhecidos. O ser que está dentro do novo mundo não é considerado no contexto deste tratado, pois as disputas de reis com outras nações por definição de territórios e as intervenções militares sobre o espaço e os povos amazônicos, teve como consequência a violência sofrida por meio da dominação e conquista, cujo os instrumentos eram as armas da coroa e da própria Igreja, mas em muitos casos os povos indígenas resistiam ao processo de conquista, como foi o caso dos Muras, já citado em nosso trabalho.

O ser luta por seu espaço, pois muitas vezes o “dasein” (o ser aí), como afirma *Lévinas*, pode estar tirando o lugar de alguém (no caso, o europeu). Podemos intuir que o ser amazônico, o seu lugar como o outro (*alter*) foi alterado na chegada de novas políticas e iniciativas de conquista no século XVIII; substituição da língua, troca de nomes, justificando seu ser sobre o ser que era totalmente outro, mas como um processo de resistência nem tudo que a política portuguesa elaborou, funcionou.

A língua portuguesa não vigorou como esperando na Amazônia colonial, nem os jesuítas usavam na catequese. Para Bessa Freire (2004, p. 46) no caso específico

⁸¹ Étienne *Jodelle* (1532-1573) escreveu uma Ode, onde exalta a figura o selvagem livre e nu em oposição ao civilizado hipócrita.

⁸² *Pierre de Ronsard* (1524-1585) fez o elogio da vida simples do indígena brasileiro.

⁸³ Novo mundo no sentido de ser jovem e imaturo, menos evoluído. O velho mundo que domina o ferro, domina as técnicas, é o civilizado. Neste sentido é que se definiu esta afirmação.

da Amazônia brasileira “a documentação histórica contém evidências, que apontam a Língua Geral Amazônica (LGA) como a língua em que brancos, índios, negros e todo tipo de mestiços desenvolveram a maioria das suas práticas sociais[...] sobretudo no período colonial”. Segundo Gomes (2011), com o Diretório Pombalino, a coroa portuguesa por meio de sua administração desejava controlar a população indígena e ampliar seu domínio e poder. Mas a língua só foi sendo substituída aos poucos, sobretudo, com a independência do Brasil, quando se desejou uma identidade nacional e silenciaram a língua indígena para implementar o português.

Contudo, a classificação do ser em sua subjetividade ou particularidade não pode ser classificada por uma nomeação externa, porque só o próprio ser pode se autodefinir, ao contrário do que foi estado de escravidão em que os autóctones eram tratados antes do Diretório, com a obrigação da assimilação de normas pensadas de fora para dentro. Neste sentido, na segunda metade do século XIX *Grünberg* (1872-1924) afirma:

A servidão frente aos brancos apenas os permite cultivar suas próprias plantações e a febre e as enfermidades da civilização acabam com eles. É triste a sorte desta pobre gente morena que está sucumbindo às duvidosas benesses da chamada “cultura moderna” (GRÜNBERG apud FREITAS PINTO, 2006, p 209).

O que era alimentado como informações sobre os indígenas era um conjunto de dados, que em sua grande maioria consistiam em frutos da imaginação dos cronistas que desejando que suas histórias não fossem esquecidas, fantasiavam, com isso alterando de fato o que seria o verdadeiro rosto de povos que viveram e que vivem nesta região.

Contudo, nem todos os cronistas agiam desta forma, alguns (ainda que raros) faziam relatos e ensaios etnográficos. A identidade deste povo se choca com a cultura moderna, que na visão dos dominadores seria a melhor desenvolvida (salvo o caso que em alguns momentos a forma de vida do nativo é admirada e elogios são traçados as sociedades indígenas), que garantia a anulação dos indivíduos revelando que a tentativa de impor uma cultura a outra é desastrosa pela forma em que afetava toda a ordem e a configuração dos indivíduos dentro da realidade a qual pertenciam.

Muitos índios possuíam status de livre. Todavia, essa política da liberdade indígena mais do que o caráter “humanitário” implícito na defesa da liberdade dos índios, o que estava em jogo era a reestruturação econômica da região e a diminuição

do poder político e econômico dos religiosos, vistos como obstáculo para a prosperidade dos colonos, o bem comum e a opulência do Estado.

O não reconhecimento da alteridade destes povos, era no plano político da colonização, pois mesmo com a política de libertação de alguns nativos, o que estava por trás era uma política de dominação ideológica por meio dos parâmetros da civilização, ou seja, a civilização é a expressão da “autoimagem da classe alta europeia em comparação com outros, que seus membros consideravam mais simples ou mais primitivos [...]” (ELIAS, 1994, p. 54). O conceito de civilização é a forma como a alta classe europeia entende o desenvolvimento da sua própria história, estabelecendo uma relação de distanciamento entre o “nós” (civilizados) e o “eles”, os bárbaros. Assim, as nações que se denominam civilizadas acreditam estar no ápice do desenvolvimento da humanidade, o que lhes dá o direito de subjugar aqueles que são anteriores à civilização (ELIAS, 1994, p. 64). Essa política não via o índio como outro, com seus modos próprios de organização social, cultural a necessidade de submetê-los culturalmente como índios vencidos e totalmente integrado dentro dos parâmetros e padrões da civilização europeia; as razões da expropriação de suas terras e de utilizá-los como escravos, impôs ao colonizador a necessidade de generalizá-los às condições de domínio e manutenção das estruturas coloniais. Ao mesmo tempo que tivessem direitos frente a monarquia, esses direitos tinham limites; nos relatos de Alexandre Rodrigues, mesmo eles sendo vassalos e com direitos, aparecem os nativos contabilizados como mercadorias, eles tinham uma única função, que era produzir para que o reino tivesse lucro para a coroa.

O ser, para alcançar o seu *dever-ser*, precisa lutar contra todo o solipsismo que se instalou nas profundezas da consciência do ser ocidental. Queremos a partir da ontologia destacar – mesmo que os índios, conforme historiografia mais recente, tenham feito parte da sociedade colonial e terem atuado intensamente na construção da mesma – que o ser que exige alteridade quer afirmar que também possui direitos, quer dizer que também pensa e possui vontade própria (em alguns momentos chegam até lutar pela sua condição de livre junto aos tribunais, buscando direitos de vassalo), não mais admite ser manipulado pelos conjuntos de interesses que tentam, com todas as forças, tornar cada vez incompreendida sua forma de ser. A classificação tem produzido o esquecimento dos sujeitos e o encobrimento de sua face.

CAPÍTULO III: A QUESTÃO DA CULTURA A PARTIR DO SÉCULO XVIII

3.1. O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE CULTURA⁸⁴

Para compreender a obra de Alexandre Rodrigues Ferreira é preciso compreender a ideia de cultura do mundo europeu. Portugal passou a se relacionar por meio da reforma de Pombal com as outras nações da Europa, levando até a reformulação do ensino na universidade lusitana pela presença do pensamento iluminista nas ciências. Neste período estão presentes em Portugal elementos científicos, juntamente com a ideia de cultura que permeia as nações da Europa, estes elementos e formas de pensar o conceito de cultura, fizeram parte da formação de Ferreira.

Conceitos como o “civilização” estão presentes em muitos extratos dos seus escritos. Para a época o conceito “civilização” tinha amplo significado. Conforme Brigola (2000), amplos esforços objetivaram aproximar Portugal do que se discutia nas principais nações europeias.

O conceito de cultura, ao longo do processo de desenvolvimento da sociedade, foi ganhando maior complexidade. Estes estudos se intensificaram desde o século XVI, quando também se intensificaram os contatos entre povos e nações. Estes contatos despertaram a necessidade de se compreender o diferente, e ao longo deste processo muitos desvios são cometidos, através de ideias que carregavam pesadas afirmações preconceituosas sobre a cultura e o próprio entendimento do termo. Em muitos casos, a racionalidade parece existir somente de um lado, em um padrão.

A forma como se utilizava o termo foi ganhando nova compreensão. Dentro do um processo de cognição, o processo de tornar algo complexo, posteriormente a uma estrutura simples é, o sinal, que a sociedade e as mentalidades também se transformaram, passando a desenvolverem explicações, elaborações cada vez mais complexas sobre as categorias criadas, as representações, os significados, os fundamentos dos seus signos, da sua língua. A forma como o conceito vai se metamorfoseando perpassa pelas correntes teóricas, pois questionam certas posturas

⁸⁴ Conferir versão deste texto no capítulo de livro fruto desta pesquisa; RIBEIRO, Luciano Sá.; ROCHA, Rafael Ale. A construção histórica do conceito de cultura: da ideia singular “cultura” ao conceito plural “culturas”. In: Otávio Rios et al (orgs.). **Epistemologias, culturas e vozes Interdisciplinares**. 1 ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2020.

teóricas ou posicionamentos a respeito da questão. Antes de falarmos do conceito, cultura, precisamos ver o conceito de civilização.

O conceito de "civilização" refere-se a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, as ideias religiosas e aos costumes. Pode se referir ao tipo de habitações ou a maneira como homens e mulheres vivem juntos, a forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. Rigorosamente falando, nada há que não possa ser feito de forma "civilizada" ou "incivilizada". Daí ser sempre difícil sumariar em algumas palavras tudo o que se pode descrever como civilização (ELIAS, 1994, p. 24).

O conceito civilização é uma autoimagem do ocidente, isso porque o ocidente sempre tomou para si esta categoria para apregoar a ideia de superioridade, melhor dizendo, para um grande número de elementos do cotidiano, e papéis dentro do contexto social da ciência e da técnica, aparece o conceito de civilização.

Mas se examinamos a que realmente constitui a função geral do conceito de civilização, e que qualidade comum leva todas essas várias atitudes e atividades humanas a serem descritas como civilizadas, partimos de uma descoberta muito simples: este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas "mais primitivas". Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever a que lhe constitui a caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de *sua* tecnologia, a natureza de suas maneiras, a desenvolvimento de sua cultura científica ou visão do mundo, e muito mais (ELIAS, 1994, p. 23).

Contudo, este termo não possui o mesmo sentido dentro do contexto de algumas nações ocidentais. A forma como ingleses, franceses e alemães empregam o termo é diferente. Como afirmado antes, cada sociedade manifesta uma maneira e significado diferente devido aos seus processos de construção de ideias, processos ideológicos de juízo e construção da realidade que permeia o modo de pensar. Para os ingleses, estes aspectos são "o orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade" (ELIAS, 1994, p. 24). Para os alemães, "Zivilisation" significa algo de fato útil, mas, apesar disso, apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana" (Ibid., loc. cit.), e a palavra que os alemães expressam seu orgulho, "orgulho em suas próprias realizações e no próprio ser, é *Kultur*" (ELIAS, 1994, p. 24).

Palavras como "civilização" em francês ou inglês, ou alemão *Kultur*, são inteiramente claras no emprego interno da sociedade a que pertencem. Mas a forma pela qual uma parte do mundo está ligada a elas, a maneira pela qual incluem certas áreas e excluem outras, como a coisa mais natural, as avaliações ocultas que implicitamente fazem com elas, tudo isto torna difícil defini-las para um estrangeiro (Ibid., loc. cit.).

O que podemos pensar é que a questão do conceito e seu peso, quanto sentido, tem influência de questões que podemos chamar de subjetivas, podendo envolver características dos sujeitos em sua aplicação e significação como conceito. Por haver este elemento subjetivo, torna-se demasiadamente complexo definir um único sentido ou estabelecer um paradigma para se referir a ele. O conceito germânico de "*Kultur* alude basicamente a fatos intelectuais, artísticos e religiosos e apresenta a tendência de tratar uma nítida linha divisória entre fatos deste tipo, para um lado, e fatos políticos, econômicos e sociais, por outro" (Ibid., loc. cit.). Neste sentido o conceito *Kultur* delimita os produtos humanos, na produção artística, no religioso, na produção de pensamento, na busca pela sabedoria e na individualidade do povo germânico.

O conceito com o passar do tempo adquiriu outros sentidos e nova interpretação quando passa a ser estudado pela antropologia e a etnologia. Para Norbert Elias (1994) o conceito de civilização dá continuidade ao expansionismo do colonizador e o conceito de *Kultur* reflete sobre si mesmo, sempre pensado suas fronteiras. Este movimento em torno do desenvolvimento do conceito de cultura que nos é apresentado, faz-nos perceber o processo histórico de constituição do conceito e a localização do termo dentro de determinados espaços de uso, revelando desta maneira o quão delicado é a abordagem do termo.

Notando que o significado de "*Kultur*" possui este caráter particular originalmente, faz-se necessário pensar sobre o que é cultura ou dizer o que é o termo dentro de uma sociedade particular é algo frágil, no sentido de que só um indivíduo, que tem dentro de si o sentido de cultura atrelado a sua formação histórica e que faz parte deste sistema simbólico, pode revelar os elementos que explicam sua estrutura ou defini-la. Apesar disso, não será possível passar para quem se explica todas as experiências reais que dão vida aquela categoria dentro de seu contexto, logo, a localização do conceito e seu sentido está na gênese e no terreno das vivências, por este motivo ele pode ser explicado, mas não inteiramente compreendido por suas fragilidades no campo das experiências e vivências. Afirmamos que não é possível

definir o termo de forma universalizada, porque seu sentido, sua construção e sua estrutura pertencem a realidades de contextos subjetivados e historicamente instituídos. Poderei descrevê-lo por meio das observações guiadas pelas teorias, mas não pela gênese da existência localizada (o nascimento dentro daquela estrutura deste o nascimento e até antes dele).

A divisão entre o conceito “Kultur” e “Civilização” aparece no momento em que o mundo, inclusive o mundo germânico, se embeleza pela França, ou melhor, pelo francês, por seu ideal de nobreza, pois a língua francesa havia se torna a língua culta, nobre e o termo “civilização” ganha grande importância. Neste sentido, não há dúvidas do que acontece quanto ao uso do conceito com o passar do tempo. O termo se torna uma forma de imprimir um modo, um jeito, um estilo de vida, uma língua e conceitos, ou seja, ideologias, e valores vão se construindo em torno deste termo e seu significado.

Na Alemanha, vale ressaltar que o termo Kultur é algo da classe média, pois os que estavam fora desta classe não a tinham, ou seja, Kultur com o significado que apresentamos nos parágrafos iniciais deste tópico, era um elemento pertencente a uma classe que detinha um conjunto de noções agregados a si; artes, poesia, filosofia, reflexão sobre seu existir, que parecia somente uma classe dominar estes ofícios: a classe média. O termo também serviu para curar o complexo existente na classe média Alemã; seu enfraquecimento carecia de elementos que fortalecessem a identidade do povo germânico. O campo conceitual é uma realidade densa, pois a formação de um conceito e a elaboração do mesmo, exige uma imersão em sua construção epistêmica, logo, o conceito de cultura não é diferente no tocante ao campo da complexidade existente na formação do campo conceitual.

Segundo Bauman (2012), originalmente na segunda metade do século XVIII é que a ideia de cultura é cunhada e inicialmente ela servia para diferenciar a ação humana das coisas da natureza, ou seja, cultura como uma produção humana. Esta compressão ganha outra proporção.

Porém, a tendência geral do pensamento social durante o século XIX, culminando com Émile Durkheim e o conceito de “fatos sociais”, foi “naturalizar” a cultura: os fatos culturais podem ser produtos humanos; contudo, uma vez produzidos, passam a confrontar seus antigos autores com toda a inflexível e indomável obstinação da natureza – e os esforços dos pensadores sociais concentrados na tarefa de mostrar que isso é assim e de explicar como e por que são assim (BAUMAN, 2012, p. 8).

Passa a existir a partir daí o processo de naturalização da cultura, que torna a cultura uma espécie de ser autônomo do sujeito, com vida própria e independente. É um termo que é dominado pela técnica – a cultura como o fazer humano – toma conta de toda realidade, onde a natureza não aparece, ou seja, o termo cultura torna-se sinônimo de evolução técnica, de domínio de artes e fazeres industriais. A cultura fica limitada a produção direta de uma sociedade que vê na racionalidade (no sentido de capacidade para produção) um traço fundamental da cultura. Contudo, precisamos pensar com cuidado a respeito da racionalidade, pois o conceito de cultura – atrelado ao racionalismo do período moderno – é usado também para que o pensamento, ou aquela forma de pensamento seja o verdadeiro, o único válido. O ocidente coloca seu pensamento como o único padrão aceito, e isso também se chamou de cultura ocidental.

O século XVIII, caminhando para o seu final, vive transformações sociais que precisam ser compreendidas e no centro está o homem.

O conceito de cultura foi cunhado para distinguir e colocar em foco uma área crescente da condição humana destinada a ser “subdeterminada”, ou algo que não podia ser plenamente determinado sem a mediação das escolhas humanas: uma área que, por essa razão, abriu espaço para a liberdade e a autoafirmação. Mas o conceito devia significar, a um só tempo, o mecanismo que permitia o emprego dessa mesma liberdade para limitar o escopo, cercar escolhas potencialmente infinitas num padrão finito, compreensível e administrável. A ideia de “cultura” serviu para reconciliar toda uma série de oposições enervantes pela sua incompatibilidade ostensiva: entre liberdade e necessidade, entre voluntário e imposto, teleológico e causal, escolhido e determinado, aleatório e padronizado, contingente e obediente à lei, criativo e rotineiro, inovador e repetitivo – em suma, entre a autoafirmação e a regulação normativa (BAUMAN, 2012, p. 12).

O que vemos em Bauman é a visão de que há uma gama complexa de representações que agora, mais do que nunca, se misturam com o conceito de cultura, e que por conta destes adereços se tornou complexo definir, ou mesmo entender, o que representa o termo cultura, o que se quer dizer ou qual o contexto, o espaço onde se quer abordá-lo, analisá-lo ou observar as ideias que compreendem esta categoria. Consideramos por este motivo que o exercício de pensar a cultura como conceito e não só, exige uma longa trajetória de estudo para se compreender o universo complexo que se tornou.

“A ideia de cultura foi uma invenção histórica instigada pelo impulso de assimilar, do ponto de vista intelectual, uma experiência inegavelmente histórica. E,

no entanto, a ideia em si não podia apreender essa experiência de outra maneira” (BAUMAN, 2012, p. 14), a não ser observando e construindo a partir da história do homem, de suas bases simbólicas e organização quanto sociedade, seu espaço conceitual. Todavia, a constituição do conceito e definição se dá através de lutas ideológicas e sociais. Segundo Cuche (2001), as lutas e definição são, na verdade, lutas sociais e o sentido a ser dado às palavras revelam questões sociais.

Com isso podemos observar que há um esforço semântico na afirmação do conceito. Hoje são acolhidas definições de cultura que nem sempre foram usadas,

assim se pode retrazar paralelamente à história da semântica, isto é, à gênese das diferentes significações da noção de cultura, a história social destas significações: as mudanças semânticas, aparentemente de natureza puramente simbólica, correspondem em realidade a mudanças de uma outra ordem. Correspondem a mudanças na estrutura das relações de força entre, de um lado, os grupos sociais no seio de uma mesma sociedade e, de outro lado, as sociedades em relação de interação, isto é, mudanças nas posições ocupadas pelos diferentes parceiros interessados em definições diferentes de cultura (SAYAD apud CUCHE, 1999, p. 12).

Discorrer a respeito das mudanças em torno deste conceito é algo valoroso. Porque a vontade de se estabelecer uma dimensão simbólica que define um único significado para o termo ou estabelecer a hegemonia de um significado, já esteve e não deixou de estar dentro de algumas concepções sobre o sentido do termo. No entanto, o que representa a cultura hoje parece muito volátil, pois em sua grande maioria, se você perguntar para um grupo de pessoas, cada uma delas em lugares e em contextos diferentes, irão apresentar definições diferentes.

No campo científico veremos estas variações quanto à abordagem do conceito. A antropologia não aborda a categoria cultura da mesma maneira que se aborda o termo dentro da filosofia, da psicologia social, da linguística, da história, da psicanálise, etc., áreas do conhecimento que também se dedicam a estudá-la, mesmo que algumas áreas do conhecimento tenham ganhado hegemonia sobre a abordagem teórica do conceito ou que se tornam amplamente aceitas; como é o caso da antropologia em uma vertente e a sociologia em outra vertente.

Tornou-se comum pensar em cultura e logo aqueles versados no mundo acadêmico canalizaram suas explicações ajustadas às suas formações; área de conhecimento e áreas de estudo. No entanto, não deve haver uma única área a debruçar-se sobre essa questão, mesmo que existam aquelas que possuam especificidades para tal. O estudo da cultura, por ser algo complexo, deve ser

desenvolvido pelo máximo de campos do conhecimento, uma vez que todos os campos se debruçam sobre o humano, na ideia de complementaridade de saberes e áreas conhecimento dentro perspectiva interdisciplinar.

Da mesma forma como existem lutas sociais e por autoafirmação (defesa da própria identidade, direitos, opiniões) deste conceito, existem também no campo intelectual, uma disputa sobre quem tem a última palavra no que se refere a definição conceitual de cultura. Existe uma evolução social, terminológica e epistêmica do conceito e uma revolução hegemônica entre algumas áreas de conhecimento sobre quem tem a melhor definição para o conceito. A ideia de disputa deve ser superada e os estudos de cada área de conhecimento devem desenvolver a capacidade de se relacionarem no intuito de progredirem na compreensão do conceito de cultura.

Seja no campo político ou religioso, na empresa ou em relação aos imigrantes, a cultura não se decreta; ela não pode ser manipulada como um instrumento vulgar, pois ela está relacionada a processos extremamente complexos e, na maior parte das vezes, inconscientes (CUCHE, 1999, p. 15).

Por este motivo é que em alguns casos a forma ou significado que se dá ao termo pode ser reducionista. A constituição termo cultura, da forma como conhecemos hoje dentro da antropologia e das ciências sociais é a junção do termo “civilização” dos franceses e do termo “kultur” dos alemães.

A junção das duas categorias, as quais apresentamos antes, transformam categorias simples (por não serem ainda compostas, ou seja, por serem únicas e puras em uma perspectiva metafísica, não unificada a outro termo) como civilização e Kultur no sentido de compreensão particular onde cada termo se localizava e dentro do contexto que os detinha, em uma única categoria mais complexa que abarca um universo de representações e de leituras de realidades.

É como se o termo “cultura”, do qual Kultur e Civilização deram vida, fosse um terceiro termo, com fonética parecida, com a raiz indicada pela palavra alemã. Porém, um termo especialmente diferente que agora transcender os limites das sociedades particulares que, separadamente deram vida ao termo; França e Alemanha no século XVIII, para então adentrar na compreensão de universos não mais restritos a práticas unicamente nacionalistas e classistas (o caso de Kultur na classe média alemã, já citado anteriormente) para aprofundar-se no diferente dos sentidos, representações, ideologias, subjetividades, manifestações ontológicas, conexões espaciais, sociais e

geográficas, submergindo também no campo das representações e significados de coisas não físicas, no estudo de coisas de caráter simbólico (ligado à simbologia, no sentido que está ligado ao símbolo, simbólico), como se apresenta hoje o conceito de patrimônio cultural imaterial, formado por toda gama de saberes e fazeres moldados no campo do simbólico, do abstrato e do não palpável. Nesta ampla categoria estariam incluídos os cantos, a religião, as lendas, as danças e todas as outras manifestações do intelecto humano. Seu real sentido repousa em uma ideia, uma representação guardada no seio do consciente de sujeitos e sociedades, que em momentos específicos surgem do fundo do seu universo simbólico unindo-se a uma manifestação que está em movimento, que se dissipa no espaço, âmbito do concreto, no tempo, cujo sentido permanece presente na consciência histórica dos sujeitos e na “reprodução da vida social, isto é, na criação de si mesmo” (KOSIK, s/d, p. 113).

O conceito científico de cultura em seu princípio e constituição tem um sentido normativo. “Os fundadores da etnologia vão lhe dar um conteúdo puramente descritivo. Não se trata, para eles, assim como para os filósofos, de dizer o que deve ser a cultura, mas de descrever o que ela é, tal como aparece” (CUCHE, 1999, p. 34); existe o fato de que “a etnologia iniciante não escapará completamente às ambiguidades e não se livrará facilmente de julgamentos de valor ou de implicações ideológicas” (Ibid., loc. cit.) na forma de abordagem da cultura. Segundo Cuche (1999), a primeira definição etnológica de cultura é devida ao antropólogo britânico Edward Burnett Tylor (1832 – 1917) entre os séculos XIX e XX, onde ele afirma que

cultura e civilização, tomados em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade (TYLOR, 1871, p.1 apud. CUCHE, 1999, p. 35).

Burnett Tylor rompe com as descrições restritivas e individualistas que antes se desenvolviam em torno do conceito, para ele o fator biológico não determina o fator cultural, mas é algo aprendido. A cultura é aprendida e não depende de hereditariedade biológica. Burnett Tylor é, portanto, o primeiro a construir a reflexão teórico-científica do conceito de cultura.

Se Tylor é criador do conceito universalista científico de cultura, Franz Boas (1858-1942) “será o primeiro antropólogo a fazer pesquisas *in situ* para observação direta e prolongada das culturas primitivas” (CUCHE, 1999, p. 39), neste sentido ele

é o inventor da etnologia. A obra de Boas é um esforço para mostrar que as diferenças são culturais e não raciais, uma forma de se opor contra as classificações praticadas que tinha como base o conceito de raça. “Um aspecto que poderia talvez ser um princípio ético que afirma a dignidade de cada cultura e exalta o respeito e a tolerância em relação a culturas diferentes” (Ibid., p. 46). Ele é o primeiro estudioso a abandonar o termo raça no que se refere aos estudos do comportamento humano. Esta é uma mudança importante, pois é um passo na superação de uma espécie de classificação e divisão geradora de inferioridades e acentuadas desigualdades.

3.2. ENTRE DOIS MUNDOS: IMPACTOS DE UM ENCONTRO

Refletimos sobre traços de um tempo que é o século XVIII, porém o encontro dos povos nativos do Brasil com o mundo europeu (franceses, ingleses, holandeses, espanhóis, portugueses) e sua cultura, costumes e hábitos não começa no século das luzes, mas antes. Na parte litorânea do Brasil desde os idos do século XVI, posteriormente as demais regiões do Brasil.

O processo de ocupação do vale amazônico acontece através de incursões deflagradas pelos espanhóis em busca das drogas do sertão e do El dorado⁸⁵ e posteriormente às duas coroas unificadas Portugal e Espanha no intuito de evitar a ocupação do território pelos franceses, holandeses e ingleses, termina que “se fizesse a jornada do gram Pará e dos Rio das Amazonas, e se botassem delles os estrangeiros que *ali residem*” (REIS, 1948, p. 24). Em 1616, com a fundação de Belém, cujo interesse político por trás era o controle da entrada na região.

Neste processo acontece o encontro de dois mundos, sociedades que compreendiam a realidade de forma diferente. A representação da realidade, a representação do universo abstrato, as suas representações internas e subjetivas não convergiam. Por isso, em razão destas “diferenças”, acontece o surgimento de categorias empregadas para torná-las não aceitáveis ou extirpá-las, quando o que estava por trás era a não compreensão das diferenças. Isso explica a postura do europeu em relação aos povos da América e o nascimento de categorias que se

⁸⁵ A história de um príncipe que se banhava em um lago de outro e que saia de lá untado do mesmo. Esse príncipe seria o governante da terra mais rica da América.

propuseram a tornar o indígena inferior com a invalidação de processos internos de sua sociedade e cultura.

Ao passo que este contato se intensificou, aconteceram trocas e também perdas. Muitos sumiram, deixaram de existir nos espaços onde habitavam, uma realidade que esteve presente não só na Amazônia, mas em todo o Brasil. Na mortandade dos povos indígena estavam presentes muitos fatores, mas os principais foram agentes etiológicos trazidos de vários lugares da Europa; varíola, sarampo ou mesmo a gripe. A varíola não é endêmica das Américas, ela chega por meio do europeu. Para Manuela Carneiro da Cunha,

“o encontro” de sociedades do Antigo e do Novo Mundo. Esse morticínio nunca visto foi fruto de um processo complexo cujos agentes foram homens e micro-organismos, mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas culturais da expansão do que se convencionou chamar o capitalismo mercantil (CUNHA, 2012, p. 14).

O que não quer dizer que não existissem, sobretudo na região Amazônica, doenças endêmicas. No suplemento da participação sétima parte II, participação general do rio negro, Alexandre Rodrigues Ferreira apresenta um relato sobre as enfermidades da região elencadas pelo primeiro cirurgião da região Antônio José de Araújo Braga, onde aparecem descrições de várias enfermidades e tratamento. Segundo o médico, os índios e os negros são os mais afetados pelas bexigas⁸⁶ e sarampo (FERREIRA, 2007, p. 521). Conforme Alexandre Rodrigues Ferreira, o governador do Estado Francisco Xavier Mendonça Furtado, experimentou em sua administração uma epidemia de “bexigas e sarampo” entre 1750 até o ano de 1758; “não bastavam quatro hospitais para receber o número de índios doentes” (Ibid., p. 49) e escravos negros, e a “mortandade foi tanta, que raras vezes se abria sepultura para um só cadáver” (Ibid., loc. cit.), se repete nos anos de 1763 até 1772 e 1776. Existiram mortandades em épocas anteriores às citadas. A situação de descimento e a com concentração de indivíduos nestes lugares, tornava o contágio ainda maior.

⁸⁶ *Varíola, propagou-se na Amazônia desde o século XVII*. “No Brasil, o primeiro surto de varíola ocorreu em 1555, quando a doença foi introduzida no estado do Maranhão por colonos franceses. Em 1560, ocorreu uma epidemia relacionada ao tráfico de escravos africanos e em 1562-63, a doença foi trazida pelos próprios portugueses. As populações nativas também foram duramente atingidas. A busca dos jesuítas pelas conversões de índios contribuiu para a interiorização e disseminação da doença. A varíola estabeleceu-se nas grandes cidades (portos), principalmente no Rio de Janeiro, assumindo caráter endêmico, como na Europa”. (TOLEDO JR, Antônio Carlos de Castro. História da varíola. Revista Médica de Minas Gerais, v. 15, n. 1, p. 58-65, 2005. Disponível em: < <http://rmmg.org/artigo/detalhes/1461>>. Acesso em: 10 de Jan de 2021.

Com isso, podemos ter uma ideia do impacto destas doenças sobre a população indígena da Amazônia.

Além destes aspectos que destacamos, existiram também o exacerbamento da guerra indígena, “provocado pela sede de escravos, as guerras de conquista e de apresamento em que os índios de aldeia eram alistados contra os índios ditos hostis” (CUNHA, 2012, p. 15), e “as grandes fomes que tradicionalmente acompanhavam as guerras, a desestruturação social, a fuga para novas regiões” (Ibid., loc. cit.).

Os descimentos transformaram a vida dos povos indígenas. Porque eram levados a viver dentro de um outro arranjo social, eram indígenas “de diversas nações” (FERREIRA, 2007, p. 50). Nestes lugares, eram batizados com a justificativa teológica-moral da salvação de suas almas, razão também para os descimentos. A prática é defendida por Alexandre Rodrigues Ferreira não só contra os Muras, como já mencionamos anteriormente, mas como política portuguesa a ser amplamente praticada.

A estadia nos descimentos gerava nos próprios indígenas um estranhamento e negação de seus próprios hábitos, isso provocado pela mudança que a condição provavelmente lhes exigia. Segundo Ferreira (2007), os jurupixunas quando aldeados nas povoações para onde desciam, eles chegavam a envergonharem-se tanto de apresentarem a cara mascarada, que uns faziam de tudo possível para extinguir a tal máscara. Contudo, vale lembrar também que a fala do Alexandre Rodrigues Ferreira está no contexto em que ele é agente do Estado que visava a expansão do império por meio da transformação do indígena em vassalo do rei de Portugal.

Muitos indígenas fugiam para os lugares de onde tinham vindo ou mesmo para lugares onde não eram alcançados. A respeito destas fugas, Ferreira (2007) sugeriu que os índios descidos não ficassem nas mesmas regiões a que pertenciam, deviam ser mandados para regiões distantes, para evitar as fugas, ou seja, muitos parentes eram separados, sociedades inteiras desfeitas.

Uma segunda acentuada diferença aparece no que diz respeito ao aspecto religioso, dos mitos e crenças que compõem o mundo mítico e místico da Amazônia. Os povos da Amazônia com crenças e mitos estão conectados à natureza, pois todas as manifestações expressam a mais profunda relação com a natureza e suas forças. O mundo dos mitos amazônicos é um mundo vivo e em movimento, que tem cores e nomes.

No mundo grego, os mitos guardavam as memórias históricas, além de influenciar grandemente o mundo ocidental. Os mitos indígenas contavam o que sentiam, suas histórias, por meio desta representação essencial simbólica, estavam presentes em cada sociedade. A natureza e vida não se separam, estão em profunda conexão. Os mitos dos povos amazônicos refletiam um estado de primordialidade⁸⁷.

Ele se comunica com o Mundo porque utiliza a mesma linguagem: o símbolo. Se o Mundo lhe fala através de suas estrelas, suas plantas e seus animais, seus rios e suas pedras, suas estações e suas noites, o homem lhe responde por meio de seus sonhos e de sua vida imaginativa, de seus Ancestrais ou de seus totens (concomitantemente "Natureza", sobrenatural e seres humanos), de sua capacidade de morrer e ressuscitar ritualmente nas cerimônias de iniciação (nem mais nem menos do que a Lua e a vegetação), de seu poder de encarnar um espírito ao cobrir-se com uma máscara etc. (ELIADE, 1972, 102).

“Na cosmologia indígena, quando mitos se reportam a criação do mundo amazônico, na verdade, estão se referindo a criação do mundo” (LOUREIRO, 2015, p. 83). Os povos indígenas possuem “sociedades onde os mitos ainda estão vivos, onde fundamentam e justificam todo o comportamento e vida a atividade do homem” (ELIADE, 1972, p. 8); por este motivo “o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (Ibid., p. 9). Nos idos de séculos XVI, XVII, XVIII, esta compreensão não existia e o que se tinha era negado pela condenação das práticas, pois a atmosfera cristã da época estabelecia aos indígenas, a adesão às práticas religiosas vindas do mundo europeu.

Os elementos da Religião vigente, o cristianismo, deveriam ser inseridos na vida dos povos nativos. Neste contexto que mencionamos, a religião nas mãos das nações europeias, serviu para transformar e muitas vezes condenar as crenças dos povos indígenas, até porque a teologia cristã condenava, classificava algumas práticas por mágicas e diabólicas; concepções como a de que Deus se faz presente em todo o cosmos e a existência de divindades existentes em muitos aspectos da natureza, o chamado panteísmo (do grego *pan* = tudo + *théos* = deus), na cultura ocidental do pensamento filosófico – teológico cristão eram combatidas. Este ser que vive a contemplação do cosmos, o “mundo amazônico”, é o verdadeiro sujeito do

⁸⁷ Mitos que explicam o nascimento, a criação.

verbo contemplar, “a primeira testemunha do poder da contemplação. O mundo é então o complemento direto do verbo contemplar” (BACHELARD, 1988, p. 167).

No processo de negação dos mitos também estava presente a visão da ciência da época atuante nas cabeças europeias pela região.

O fosso, a separação real, entre a ciência e aquilo que poderíamos denominar pensamento mitológico, para encontrar um nome, embora não seja exatamente isso, ocorreu nos séculos XVII e XVIII. Por essa altura, com Bacon, Descartes, Newton e outros, tornou-se necessário à ciência levantar-se e afirmar-se contra as velhas gerações de pensamento místico e mítico, e pensou-se então que a ciência só podia existir se voltasse costas ao mundo dos sentidos, o mundo que vemos, cheiramos, saboreamos e percebemos; o mundo sensorial é um mundo ilusório, ao passo que o mundo real seria um mundo de propriedades matemáticas que só podem ser descobertas pelo intelecto e que estão em contradição total com o testemunho dos sentidos (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 10-11).

Este é, como bem afirma Strauss, um dos fortes motivos da negação do mundo metafísico que representava neste contexto da modernidade irracionalidade, primitivismos ou um estado de infância com enredos fabulosos. E como disse antes, a crença do europeu não é também inteiramente entendida por possuir ainda elementos de uma teologia cristã marcada pelo pensamento vindo dos séculos anteriores. Ferreira (2007, p. 32) menciona que após a invasão de um grupo de índios, eles pegaram a cabeça da imagem de uma santa e colocaram em sua canoa, após terem queimado o corpo sobre o altar.

A forma de crença do europeu cristão revela-se através de um mundo fechado, girando em torno de uma estrutura dogmaticamente fechada, quero dizer que o divino e sua relação com o humano neste espaço são determinados por um conjunto de práticas e normas estabelecidas. Diferente das sociedades dos povos indígenas, porque este homem, o homem da Amazônia, da América,

das sociedades nas quais o mito é uma coisa vivente, vive num mundo "aberto", embora "cifrado" e misterioso. O Mundo "fala" ao homem e, para compreender essa linguagem, basta-lhe conhecer os mitos e decifrar os símbolos. Através dos mitos e dos símbolos da Lua, o homem capta a misteriosa solidariedade existente entre temporalidade, nascimento, morte e ressurreição, sexualidade, fertilidade, chuva, vegetação e assim por diante. O Mundo não é mais uma massa opaca de objetos arbitrariamente reunidos, mas um Cosmo vivente, articulado e significativo. Em última análise, o Mundo se revela enquanto linguagem. Ele fala ao homem através de seu próprio modo de ser, de suas estruturas e de seus ritmos (ELIADE, 1972, p. 101).

A língua e os mitos para os povos amazônicos caminham em total e profunda ligação, os mitos sempre foram modos de ensinar por meio da oralidade. O que nos leva à reflexão seguinte a respeito da língua. Muitas línguas nativas deixaram de existir, como já citamos anteriormente, desde quando foi imposta o uso da língua portuguesa como língua principal.

A manutenção da catequese cristã e do ensino dos rudimentos da língua portuguesa em semelhante contexto, mais do que uma necessidade, era uma urgência, concorrendo diretamente para a salvaguarda da pacificação daqueles povos, em estreito benefício da expansão demográfica e econômica das comunidades de colonos e da soberania da Coroa portuguesa naquele vasto território ultramarino (LEITÃO, 2014, p. 89).

A língua e os mitos para os povos amazônicos caminham em total e profunda ligação, os mitos sempre foram modos de ensinar por meio da oralidade. O que nos leva à reflexão seguinte a respeito da língua.

Fazer que os índios aderissem à língua era um interesse político também; existia a preocupação de instalar neste território a identidade nacional. Toda a região precisava ser lusitanizada para assegurar sua pertença à metrópole, por isso o indígena se tornou vassalo, para oferecer densidade demográfica portuguesa à região e ele mesmo fazer que Portugal estivesse presente nestas terras, por meio de seu trabalho e ação. A estratégia de ensino da língua aos povos indígenas tornou-se um importante meio de entrada em seu universo cultural. Segundo Leitão (2014), a conquista da comunicação era o passo final para a conquista do povo e do território.

É fato também que o aprendizado da língua e da escrita se tornou um importante aliado na comunicação e na compreensão do mundo europeu pelos povos nativos. Algo que passou a ser usado para expressar atos, ações contra os mesmos. Muitas línguas e dialetos já não são usados pelas etnias, que já não falam suas línguas maternas ou paternas e hoje tentam o resgate linguístico.

Com isso, se ver duas realidades estranhas que se apresentam uma diante da outra com realidades particulares que causam estranhamento. Contudo, os povos indígenas sempre foram aqueles que tiveram que acolher os elementos culturais e sociais de fora. Os efeitos da presença europeia foi algo muito mais acentuado na vida dos povos indígena uma vez que muitas manifestações culturais foram transformadas em uma única “cultura” a ser aceita, e esta cultura ainda não era nenhuma das tantas da região, mas a do além-mar.

3.3 O SINGULAR “CULTURA” E O PLURAL “AS CULTURAS”⁸⁸

Pensar o termo cultura no singular, nos leva a uma discussão intrincada, e claro, não é gramatical. Entretanto é, pensar a cultura no sentido do si e para si, como elemento individual que precisa ser imposto, ou seja, a ideia da superioridade de uma cultura sobre a outra ou considerando ela própria a base para a interpretação de todas as outras. Todavia, “não haverá entendimento entre as diferentes "escolas" sobre a questão de saber se é preciso utilizar o conceito no singular (a Cultura) ou no plural (as Culturas)” (CUCHE, 1999, p. 34). A forma singular de cultura em muitas ocasiões se apresenta hegemonicamente. A formação histórica do conceito coaduna com a ideia de superioridade, de dominação simbólica e com a inauguração de padrões específicos paradigmáticos. A ideia de hegemonia aparece quando uma cultura se autodenomina possuidora dos modelos e padrões “verdadeiros” de manifestação cultural. Neste sentido é que destacamos a necessidade do rompimento com particularismo terminológico ou representacional; a cultura ou o termo em si não pode ser uma realidade fechada, uma vez que o sentido do termo e a própria realidade que representa a cultura carregam uma gama de elementos, pois a cultura é “a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base para sua especificidade” (GEERTZ, 1989, p. 33). Conforme Laraia (1986), a cultura tem a capacidade de influenciar o comportamento social e diversifica enormemente a humanidade.

A ideia singular de cultura pode vir promover divisão ou promover uma visão hierárquica de cultura que

[...] coloca em evidência a oposição entre formas de cultura “requintadas” e “grosseiras”, assim como a ponte educacional entre elas; se a noção diferencial de cultura é ao mesmo tempo um produto e um sustentáculo da preocupação com as oposições incontáveis e infinitamente multiplicáveis entre os modos de vida dos vários grupos humanos (BAUMAN, 2012, p. 89).

Nos propomos a pensar justamente o conceito hierárquico de cultura, a análise de forma que possamos entender de que maneira o conceito de “hierarquia” e a

⁸⁸ Conferir versão deste texto no capítulo de livro fruto desta pesquisa; RIBEIRO, Luciano Sá.; ROCHA, Rafael Ale. A construção histórica do conceito de cultura: da ideia singular “cultura” ao conceito plural “culturas”. In: Otávio Rios et al (orgs.). Epistemologias, culturas e vozes Interdisciplinares. 1. ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2020.

ideia singular “a cultura” desenvolvem estreita relação. Pode se pensar ideia de cultura no sentido totalitário, ou seja, afirmar que a única cultura que há é a cultura humana, a única presente em todos os cantos da terra, sem diferenças e que segue um único padrão sem especificações, afirmando que “uma cultura específica é uma abstração, um fragmento arbitrariamente selecionado. [...] há somente uma realidade cultural que não é artificial, ou seja, a cultura de toda a humanidade em todos os períodos e em todos os lugares” (LOWIE, apud., BAUMAN, 2012, p. 91). Esta ideia se torna problemática justamente quando o termo ganha esse caráter unificador, pois ao se falar em cultura da humanidade, logo será imprescindível questionar o que é – cultura da humanidade – pois,

seria esse um sistema *stricto sensu*, ou seja, um conjunto de unidades inter-relacionadas e que se comunicam? Se assim for, o que são as unidades, senão “culturas específicas” (nacionais, tribais, grupais em geral), descartadas como “fragmentos arbitrariamente selecionados” ou “apenas porções distinguíveis”? Em que sentido (além do ponto de vista analítico) a cultura da humanidade como um todo constitui de fato uma totalidade, como produto de comparações empíricas e sínteses teóricas? (BAUMAN, 2012, p. 92).

Com isso, a ideia de – cultura da humanidade – torna-se algo tão amplo que o termo seria um aglomerado de manifestações particulares homogeneizantes de características únicas e particulares em uma só realidade. “O conceito de cultura como sistema social numa escala da espécie humana fica, portanto, no vácuo, carecendo de alicerces “substantivos” para sua sustentação” (BAUMAN, 2012, p. 93). Outra ideia que colabora com o conceito singular de cultura é a ideia genérica de cultura,

como assinalou Wissler, os contornos gerais do plano básico de todas as culturas são, e devem ser, mais ou menos os mesmos, porque os homens, sempre e em toda parte, são confrontados por certos problemas inevitáveis que surgem da situação “dada” pela natureza. De vez que a maior parte dos padrões de todas as culturas se cristaliza em torno dos mesmos focos, existem aspectos importantes em que cada cultura não é totalmente isolada, fechada e diferente, mas relacionada e comparável a todas as outras (KLUCKHOHN apud. BAUMAN, 2012, p. 93 – 94).

Desde modo se vê que a afirmação genérica se entrelaça com uma visão biológica. A visão genérica já foi amplamente aceita, pois é a mesma visão que está presente em muitos momentos nos estudos desenvolvidos pelas mentes naturalistas.

Essa visão foi comum no século XVIII, e vigorou por muito tempo⁸⁹. São formuladas comparações e as mesmas são tidas como verdades. Os autores que se dedicam a essa forma de estudar as culturas realizam o esforço de abarcar culturas distintas e fechá-las dentro da ideia de uniformidade, encontrando meios de compará-las, criando-se uma espécie de manual para quem as explicações comparativas são aplicáveis a realidades distintas. A generalização, com seu método de retirar uma particularidade e aplicar a todo resto, faz que diferenças sejam mitigadas. No entanto, essas diferenças não são negativas.

“Existem, como vemos, culturas no plural e condições no plural” (BAUMAN, 2012, p. 94), são nacionais, tribais, regionais, não são simples e nem pertencentes a uma única realidade como se deseja ao desenvolver a ideia de “Cultura da humanidade” ou “a ideia genérica de cultura”.

A cultura possui uma necessidade de ser no plural, pois sua formação não se dá a partir de uma única fonte conceitual, “cultura no plural” é uma realidade que abraça a própria pluralidade da humanidade. Somos singulares, mas abraçamos a pluralidade das diferenças de cada sujeito e o universo que cada sujeito é. Em todos os tempos, o homem, como verbo é conjugado de muitas maneiras, em cada época, em cada momento da história, existe uma forma de se falar deste homem. Neste contexto é que o avanço da técnica e de tantas outras formas, nos faz perceber que estamos diante da realidade do homem ainda mais plural em sua maneira de se definir e expressar, sendo um verbo que é sujeito. Existem pluralidades de papéis sociais e existem realidades plurais de trabalho que determinam realidades plurais socioeconômicas.

Há dois tipos de pluralidade: uma é a multiplicidade quantitativa, a repetição incansável do mesmo [...]. Outra é a pluralidade qualitativa, em que o múltiplo é constituído de seres qualitativamente diversos. É o reino da diferença [...] (MENESES, 1993, p. 447).

A primeira pluralidade que trata da multiplicidade quantitativa, não se aplica ao conceito plural de cultura que nos propomos a pensar, uma vez que não podemos conceber dentro contexto da categoria cultura, uma repetição incansável, uma única realidade como condição de todas as outras, logo o conceito plural que se aplicada a

⁸⁹ Neste período não está esclarecido o conceito de cultura em si, o termo amplamente usado é “civilização” e “cultura”, quando usado, aparece como referencial de práticas domésticas e hábitos e erudição.

cultura no sentido plural que buscamos esboçar é a — pluralidade qualitativa — que melhor nos ajudar a compreender o contexto “plural de cultura”, uma vez que espaço epistemológico dos estudos da cultura é múltiplo e constituído de seres qualitativamente diverso. Na diversidade estão grandes riquezas, pois neste sentido, o diferente sempre se torna um elemento para a tomada de consciência, já que este encontro com o diferente revela particularidades sem desconsiderar a diversidade qualitativa. Todavia, existem também conflitos que se estabelecem em razão do encontro dos diferentes, no impacto provocado pelo desconhecido e a partir daí surge a necessidade do diálogo e da comunicação clara e fundamentada no respeito.

A multiplicidade quantitativa não desenvolve o ideal dialógico, mas se fecha em um universo totalmente particular, ao contrário da diversidade múltipla, que desperta o interesse pela novidade presente. Assim, se destaca a importância da cultura no plural, a ideia de cultura como um círculo fechado não corresponde às necessidades de interpretação que o complexo movimento das relações humanas estabelece em seus encontros. Este encontro se dá no espaço do outro, da alteridade.

O outro, ao realizar o encontro com o diferente, não anula a realidade de que o diferente é constituído. Este encontro acontece no âmbito dos sujeitos, pois no olhar de sujeito para sujeito há o outro e este outro não deve ser nomeado a não ser por ele mesmo, pois ao contrário disso, segundo Meneses (1993), são notórias as práticas de extirpação das culturas, desde a conversão, a cooptação dos assimilados, até a reeducação forçada, a proibição da língua, da religião e dos costumes.

“Uma forma [...] mais sutil de oprimir a cultura outra: é reduzi-la a folclore, a diversão turística; ou seja, tratar as expressões mais específicas de outro povo com o mesmo olhar divertido das crianças [...]” (MENESES, 1993, p. 454). Neste sentido, é muito interessante a análise de Tzvetan Todorov (1983) em *A conquista da América: a questão do outro*; a visão de Colombo a respeito do ato de conhecer que ao invés de interessar-se pelo que a realidade podia apresentar-lhe como novo, limitava-se a interpretá-la a partir de ideias preconcebidas. Por isso é fundamental, conforme Thompson (1981), entender a cultura enquanto processo, como algo também vivo e dinâmico, “é perceber a mudança cultural no seu dinamismo próprio – e não como perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica – mesmo em situações de contato, quando as transformações se fazem com muita intensidade” (ALMEIDA, 1995, p. 5). Um exemplo são os povos nativos das américas que, mesmo com as mudanças culturais que sofreram, não deixaram de influenciar quem com eles se

relacionavam, como os jesuítas⁹⁰, pois “o dia-a-dia da catequese fez-lhes ver que a missão deveria adaptar-se ao Novo Mundo, recuar taticamente frente às peculiaridades do trópico” (VAINFAS, 1989, p. 24).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até aqui realizamos um itinerário que nos ajudou a olhar com maior detalhe para algumas questões importantes do nosso trabalho. A princípio, foi possível ver como o mundo europeu estava organizado de forma epistêmica no século XVIII. Época em que viveu Alexandre Rodrigues Ferreira e se deu sua formação cultural e intelectual.

O século XVIII tem em seu núcleo transformações, que passaram pelos campos da política, da economia, da ciência e da religião. Grandes pensadores viveram nesta época, e tiveram grande importância na formação das mentes do período. Um tempo em que as grandes potências do mundo europeu experimentaram crises políticas e econômicas. Crises que motivaram viagens e novas formas de interpretação da realidade.

Vimos também que o século XVIII foi o século do iluminismo, pelo menos é neste corte temporal que os traços do iluminismo se intensificam, adentrando todos os campos de saberes constituídos. O conhecimento da época passou por grandes transformações, elevando a reestruturação de áreas da ciência. Nos centros da Europa setecentista, correntes filosóficas racionalistas e empiristas, permearam a formação epistêmica deste período. A formação intelectual da sociedade burguesa recebeu a influência de pensamentos nascidos nesta efervescência. No princípio do iluminismo, o método cartesiano é a base e depois é substituído pela filosofia natural de Newton.

As ciências empíricas ganharam espaço e a mensuração passou a ser utilizada para compreender e conhecer razão e medida, o que deu força e base para o mecanicismo, para quem tudo funcionava como um mecanismo, uma máquina e suas engrenagens. Visão que é introduzida na história natural. Ela se torna instrumento

⁹⁰ Não negando que os jesuítas condenavam rigorosamente os costumes indígenas, em alguns aspetos.

para dominação nas mãos das nações que começam a avançar na direção de novas terras e de suas colônias, conforme as necessidades nas metrópoles. A história natural era responsável pela formação dos grandes acervos, das coleções, ela também constrói uma representação da realidade das novas terras, explicando a natureza através do processo de dessacralização e desvelamento, descreve o homem a partir de uma “antropologia biológica”, mesmo a antropologia oficial não existindo ainda, sobretudo, nos estudos e interpretações feitas dos povos americanos, onde pensadores como Buffon e Lineu desenvolveram métodos que foram amplamente utilizados pelos Naturalistas, entre eles, Alexandre Rodrigues Ferreira.

Ferreira, mesmo sendo brasileiro, vai muito jovem estudar em Portugal, e lá recebe toda a formação científica. Ao mesmo período que sucede a chegada de Ferreira, Portugal passa por transformações políticas e econômicas, resultantes da diminuição de riqueza vindas do Brasil, da política de Pombal e da influência do iluminismo na terra portuguesa. Essas transformações também provocaram um conjunto de reformas que chegaram até o sistema de ensino, a universidade.

Por consequência da reforma, Alexandre Rodrigues Ferreira deixou os estudos jurídicos para estudar história natural. Ferreira aprende com Vandelli e com as obras de Lineu, Buffon o ofício de naturalista e é por indicação de Vandelli que Ferreira é escolhido para a viagem filosófica. O objetivo da viagem era inspecionar, inventariar, verificar o território português estabelecido em terras amazônicas; verificação a demarcação do território, a administração das vilas, a produção de bens para metrópole, a demografia nas vilas e região, o potencial econômico; plantas, cultivo, riquezas de solo, as populações nativas, além, do envio de exemplares para o museu de história natural. Seu trabalho é uma referência para os estudos da Amazônia no período colonial, já que ele reuniu um grande número de informação sobre a região, uma vasta coleção que por si só já detentora de grande valor, que só ganhara notoriedade tardiamente.

Contudo, nos propomos a olhar, tendo Ferreira como base, para o encontro dos povos e cultura amazônicos com o mundo europeu. Os escritos de Ferreira a respeito dos povos indígenas, seus hábitos e costumes, são classificações, e apresentam uma imagem preconceituosa, opiniões que partem de dados não objetivos para a formulação de conceitos e *prenoções* no sentido de criar ideias vagas em alguns casos. É fato que em seu trabalho, como ele mesmo afirma, não há um

aprofundamento nas questões voltadas para os hábitos e costumes dos povos indígenas e às vezes usa de categorias depreciativas.

Notamos também que uma crítica à etnologia de Ferreira, em razão de não haver aprofundado questões sobre povos nativos, se faz necessária porque muitos dos povos da época já não existem mais, ou mesmo, a descrição de alguns grupos indígenas fora realizada de maneira superficial. Vimos que Ferreira, entre suas funções, a que mais lhe custou tempo e surtiu efeito em seu trabalho científico foi a de inspetor colonial. Ele foi um autêntico funcionário da metrópole, além de ser o único naturalista a realizar tão vasto trabalho na viagem.

Em um primeiro momento, Alexandre Rodrigues chega a desenvolver um projeto de guerra contra o povo Mura; a guerra justa com fins de cativo. Infelizmente, antes de tudo, sua visão sobre o povo Mura foi formada com base em relatos anteriores à sua chegada, o que também é feito em relação ao povo Cambeba, como vimos nas memórias antropológicas.

Podemos verificar alguns traços do encontro entre europeu e os povos nativos. Suas implicações e as transformações provocaram grandes alterações na ordem do mundo indígena. Refletimos a respeito de como o outro (alteridade, o ser amazônico) era visto no olhar do viajante; em muitos momentos, a classificação provocou a formação de uma imagem do índio preconcebida, padronizada, generalizada. Dentro deste processo, destacamos que este outro quer ser visto como outro sem ser classificado de fora, mas que ele pudesse falar de si mesmo, expressar sobre seu mundo e sua cultura. No século XVIII se formou a ideia de cultura como conhecemos, desde a ideia de civilização até a concepção de cultura que hoje temos. E a importância de pensar a cultura não de maneira singular, mas pluralizada, ainda mais quando se trata da realidade Amazônica.

Enfim, foi possível perceber por meio dos escritos de Ferreira que o encontro na Amazônia entre o europeu e o ser amazônico e sua cultura sofreram impactos nos mais variados níveis. A pesquisa nos faz perceber que todo processo de colonização possuiu diversas etapas e cada uma delas gerou uma nova forma de se viver e pensar a Amazônia. As interferências políticas, sociais, culturais, econômicas e religiosas provocaram transformações nos hábitos, nas manifestações culturais, na organização social; uma cessação de costumes nativos por uma adesão a novas práticas.

A contribuição do nosso trabalho se concretiza por meio da reflexão desenvolvida no desejo da compreensão que mesmo que existissem políticas que

evitassem escravidão, existiam propostas que negavam aos nativos direitos essenciais. Se olharmos para estes elementos, veremos que muitas visões sobre os povos nativos da época, ainda continuam até o momento habitando os mais variados espaços em uma espécie de senso comum de instruídos e não instruídos.

Os feitos do passado não podem ser esquecidos, mas não há o reconhecimento dos traços deste efeito na atualidade. Vigora o pensamento que tudo foi do modo como se encontra, e que nunca houve interferência no modo de vida, na cultura, no próprio modo de existir nestas terras.

Entender que já ouvi uma proposta política que se voltava para promoção da desconstrução da identidade dos povos indígenas no passado e perdura até hoje. A formação de uma imagem da Amazônia que visava subalternizar a mesma, como ainda se faz, com a finalidade de ser explorada. Algo que acontece desde o século XVIII e se destacou em muitos momentos da política brasileira, melhor dizendo, sempre vista como um bolo a ser fatiado e repartido nacional e internacionalmente. No século XVIII e como agora, em muitos momentos nunca se viu que uma das maiores riquezas da Amazônia é seu povo, o ser amazônico não está subtraído pela natureza, mas ela vive em sintonia com ela e isso não é sinônimo de “atraso”. Não se compreendia que o ser amazônico vive em profunda relação com o mundo natural.

Pensar sobre essas questões não é fácil e requer grande empenho. É necessário a desconstrução de ideias e ideologias há muito estabelecidas em nossas cabeças, que muitas vezes nos faz olhar para realidade que fazemos parte de maneira negacionista, ou mesmo, acolhendo sempre o que vem de fora, se envergonhando das nossas heranças culturais, que mesmo tendo sofrido interferências, fazem parte da formação da nossa identidade. Não podemos negar a pluralidade cultural e o processo de resistência ao longo de séculos, a beleza da capacidade de se reinventar; política, social e culturalmente.

O processo de resignificação acontece em todos os espaços. As manifestações culturais europeias foram ganhando elementos culturais particulares, melhor dizendo, a sobrevivência de costumes e práticas sempre dependeu da criatividade e da capacidade de perceber seu mundo como parte do sentido daquilo que se é, sua identidade. A Amazônia hoje é um caldeirão cultural formado por muitos sabores e aromas.

REFERÊNCIAS

ACUÑA, Cristóbal de. **Novo Descobrimento do Rio Amazonas**. Ed. Trad. e Int. de Antônio R. Esteves. Brasília, Emb. da Espanha, 1994.

ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia**. Lisboa: editora presença, 1970. (Vol. VI).

_____. Dicionário de Filosofia. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AMORIM, Ivone Marli de Andrade. **Muraida, o impacto da fé na colonização da Amazônia**. 2014. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. Disponível em: <<https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/5618/5/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20Ivone%20M.%20A.%20Amorim.pdf>>. Acesso em: 11 de Jan de 2021.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios mestiços e selvagens civilizados de Debret reflexões sobre relações interétnicas e mestiçagens. **Varia história**, v. 25, n. 41, p. 85-106, 2009.

_____. **Um tesouro descoberto: imagens do índio na obra de João Daniel**. 1995. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg5-7.pdf>. Acesso em: 22 de out de 2019.

BALIANA, Rancielly; FERNANDES, Leonardo. Viagem filosófica do século XVIII ilustra desafio histórico de divulgar ciência no Brasil. **ComCiência: revista eletrônica de jornalismo científico**, Campinas, abril 2018. Dossiê 197. Disponível em: <<https://www.comciencia.br/viagem-filosofica-do-seculo-xviii-ilustra-desafio-historico-de-divulgar-ciencia-no-brasil/#more-2838>>. Acesso em: 01 de dez de 2020.

BATTISTI, César Augusto. A natureza do mecanicismo cartesiano. **PERI - Revista de Filosofia**. Florianópolis, SC. v. 02 n. 02, 2010, p. 28 – 46. Disponível em: <<http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/833/336>>. Acesso em: 25 de jul. de 2020.

BRANDÃO, Adelino. O panorama cultural europeu no século XVIII. *In*: FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem Filosófica pelas capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá**. Manaus: Editora Valer, 2008.

BENTES, Dorinethe dos Santos. **As primeiras imagens da Amazônia**. Manaus: Governo do Estado do Amazonas; Secretaria do Estado da Cultura; CCPA, 2007. (Coleção Cadernos da Amazônia).

BEOZZO, José Oscar. **Leis e Regimentos das Missões: Política Indigenista no Brasil**, São Paulo: Loyola, 1983

BUFFON (George Louis Leclerc). **História Natural, Geral e Particular**, com a Descrição do Cabinet du Roy. Paris: Imprimerie Royale, 1749

BITTENCOURT, Libertad Borges. Um ensaio sobre a alteridade-o índio brasileiro: da teoria da bondade natural à denegação. **Locus: Revista de História**, v. 17, n. 1, 2011.

BAUMAN, Z. **Ensaio sobre o Conceito de Cultura**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BRIGOLA, João. **Coleções, gabinetes e museus em Portugal no séc. XVIII. Museu, viagem e história natural—as expedições científicas ao Brasil e a África**. Saarbrücken. Évora, Omni Scriptum-Novas Edições Acadêmicas. 2019. (Tese de Doutorado, Universidade de Évora). Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10174/25913>>. Acesso em: 17 de fev. de 2021.

BOSI, Alfredo. As flechas opostas do sagrado. *In: Dialética da Colonização*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras: 1992.

CHAUNU, Pierre. **A civilização da Europa das luzes**. Lisboa: Nova estampa, 1995.

CALAFATE, Pedro. **Iluminismo em Portugal**. Camões - Instituto da Cooperação e da Língua – Portugal, Ministério dos negócios estrangeiros. c2020 Disponível em: <<http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/ilu0.html>>; Acesso em: 08 de jun. 2020.

CASSIRER, Ernest. **A filosofia do iluminismo**. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1992.

COTTINGHAM, J. **Descartes**. Great Britain: Blackwell, 1986.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**., São Paulo, v. 35, p. 21-74, 04 nov. 1992. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111318/109542>>. Acesso em: 27 abr. 2019.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. **Do índio imaginado ao índio inexistente: (a construção da imagem do índio na viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira)**. 2000. 239 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/278638>>. Acesso em: 22 fev. 2021.

COELHO, Mauro Cezar. A construção de uma lei: o Diretório dos Índios. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB**, Rio de Janeiro, n. 168, v. 437, p. 29-48, out.- dez. 2007. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0B52TfDyGHoA1TUNueWJPMEkzRW8/view>>. Acesso em: 08 de jan de 2021.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estud. av.** São Paulo, v. 4, n. 10, pág. 91-110, dezembro de 1990. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 28 de ago de 2020.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Lisboa: Fim de Século, 2001.

_____. Gênese social da palavra e da ideia de cultura. *In*: CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: Edusc, 1999.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petropolis: Vozes, 1993.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo *In*. LANDER E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005.

DE SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro. **Diário da viagem: que em visita, e correição das povoações da capitania de S. Jose do rio Negro fez o ouvidor, e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio**. Na typ. da Academia, 1825.

DE OLIVEIRA, Celso Fernando Claro; DOSSIN, Francielly Rocha. **Os “selvagens” do Novo Mundo: o Estranhamento nos relatos de Pero Vaz de Caminha e Hans Staden**. IV Congresso internacional de história. 2013. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/140_trabalho.pdf>. Acesso em: 10 de dez. de 2020.

DANIEL, Padre João. **Tesouro Descoberto no Rio Amazonas** (Separata dos Anais da BNRJ). Vol. 95, tomos 1 e 2. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976.

ELIAS, Norbert. **O Processo civilizador: Uma história dos costumes**, trad. Ruy Jungmann, revisão e apresentação Renato J. Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva. 1972

ELIAS, N. Da sociogênese dos conceitos de Civilização e cultura. *In*: ELIAS, N. **O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes**. Tradução brasileira de Ruy Jungmann, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, vol. 1, 1994. 278 p.

FORATO, Thaís C. M. **Grupo de História, Teoria e Ensino de Ciências - GHTC**. Disponível em: <<http://www.ghtc.usp.br/Biografias/Newton/Newton3.htm>>. Acesso em 6 de abr. de 2020.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de Salma Tannus Muchai. São Paulo: Martins Fontes, 1999 (coleção tópicos).

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

FARIA, F. Felipe A. Georges Cuvier: história natural em tempos pré-darwinianos. **História, ciência, saúde-Manguinhos**. vol. 17, n 4. Rio de Janeiro out. - dez. 2010, p. 1031-1034.

FERREIRA. A. R. **Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias Zoologia e Botânica**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972.

_____. Viagem filosófica ao Rio Negro. Belém. Museu Paraense Emílio Goeldi. 1983. 666 p.

_____. **Viagem Filosófica ao Rio Negro**. Pará: promoção do museu paraense Emílio Goeldi. s/d.

_____, Alexandre Rodrigues. **Viagem Filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá**. Manaus: Editora Valer, 2008.

_____ **Viagem Filosófica ao Rio Negro**. Manaus: EDUA, editora INPA, 2007.

FOGAÇA, Jennifer R. V. "**Robert Boyle, o químico alquimista**"; Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/quimica/robert-boyle-quimico-alquimista.htm>. Acesso em 06 de abr. de 2020.

_____. **Economia da natureza: a história natural, entre a teologia natural e a economia política (Portugal e Brasil, 1750-1822)**. 2016. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

FILHO, V. Correa. **Alexandre Rodrigues Ferreira: vida e obra do grande naturalista brasileiro**. Rio de Janeiro, Companhia editora nacional, 1939.

FREIRE, José Joaquim. *In*: **ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras**. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa23697/jose-joaquim-freire>>. Acesso em: 01 de dez. 2020. Verbete da Enciclopédia.

FREITAS PINTO, Renan. **Viagem das ideias**. Manaus. Editora Valer / prefeitura de Manaus; 2006.

BESSA FREIRE, J. R. **Rio Babel: a história das línguas na Amazônia**. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

FILHO, V. Corrêa. **Alexandre Rodrigues Ferreira: vida e obra do grande naturalista brasileiro**: Companhia Editora Nacional. Rio de Janeiro, 1939

GALVÃO, Eduardo; NETO, Carlos A. Moreira. Introdução. O panorama cultural europeu no século XVIII. *In*: FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem Filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá**. Manaus: Editora Valer, 2008, p. 167.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

GONÇALVES, Jussemar Weiss. **A Revolução Francesa e A Invenção Social da Pobreza**. Biblos, Rio Grande, 23 (1): 9-24, 2009. Disponível em: <https://brapci.inf.br/_repositorio/2010/06/pdf_5b6774a446_0010945.pdf>. Acesso em: 11 de jun. de 2020.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GLIELMO, Gustavo Ferreira; **Ocaso do poder jesuítico na Amazônia**, Univ. FACE, Brasília, v. 4, n. 1/2, p. 187-203, jan./dez. 2007.

GERBI, Antonello. **O novo mundo: história de uma polêmica 1720-1900**. Tradução de Bernardo Joffily. São Paulo; Companhia das letras, 1996.

GOELDI, Emilio a. **Ensaio sobre o Dr. Alexandre Rodrigues Ferreira**. Pará, Editores Alfredo Silva & C. Editores. 1895.

GOMES, Flávio. Migrações, populações indígenas e etno-genese na América Portuguesa (Amazônia Colonial, s. XVIII). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Débats, mis en ligne le 31 jan. 2011. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/60721#quotation>>. Acesso em: 28 de ago. de 2020.

_____. (Org.). **Descartes**. Tradução de André Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. (Companions & Companions).

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 3.

HAMLYN, David Walter. **Uma História da Filosofia Ocidental**. Tradução de Ruy Jungmann. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1990.

HACK, Rafael Fernando. **Foucault, a modernidade e o sujeito**. São Carlos; UFSCar, 2014. Tese (doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/4811/6333.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 20 de jan. de 2020.

JOAQUIM, José Codina. *In*: **ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras**. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa23611/joaquim-jose-codina>>. Acesso em: 01 de dez. 2020. Verbete da Enciclopédia.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **Descarte existencial**. São Paulo: Editora Herder, 1969.

KURY, Lorelai. Homens de ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações (1780-1810). **Hist. cienc. saude-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 11, supl. 1, p. 109-129, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702004000400006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 11 dez. 2020.

LANDER, Edgardo et al. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales= Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2005.

LOPES, Maria Margaret. Culturas das ciências naturais. **Revista Ciência & Educação**, v. 11, n. 3, 2005, p. 460. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ciedu/v11n3/08.pdf>>. Acesso em: 14 de jul. 2020.

LISBOA, Karen Macknow. **A nova Atlântida de Spix e Martius. Natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)**. São Paulo: Hucitec / Fapesp, 1997.

LIMA, Americo Pires de, Apud. NETO, Carlos Araujo Moreira. *In*. FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem Filosófica ao Rio Negro**. Pará: promoção museu paraense Emílio Goeldi. s/d. p. 18.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. **Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas**. Brasília: Senado Federal, 2000. 204 p. (Coleção O Brasil Visto por Estrangeiros).

LEITE, José Nailton; LEITE, Cecília Sayonara G. Alexandre Rodrigues Ferreira e a formação do pensamento social na Amazônia. **Estudos avançados**, v. 24, n. 68, p. 273-289, 2010.

LEAL FERREIRA, Breno Ferraz. **As fontes de Alexandre Rodrigues Ferreira e a construção de sua ideia de "mamíferos"**. Anais do XXIX simpósio nacional de História, 2017. Disponível em: <https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1501707536_ARQUIVO_ANPUH2017-brenoferrazolealferreira-trabalhocompleto.pdf>. Acesso em: 12 de dez. de 2020.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do Imaginário. Manaus**: Editora Valer, 2015.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro, ZAHAR, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1989.

LESTRINGANT, Frank. O Brasil de Montaigne. **Rev. Antropol.** São Paulo, v. 49, n. 2, pág. 515-556, dezembro de 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012006000200001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 de fev de 2021.

LEITÃO, Ana Rita Bernardo. Sentidos da instrução dos ameríndios em língua portuguesa (séculos XVI a XVIII). **História: Questões & Debates**, v. 60, n. 1, 2014.

MARTINS, Décio Ruivo; FIOLEAIS, Carlos. As ciências exactas e naturais em Coimbra. *In*. **Luz e Matéria. Museu da Ciência** – Universidade de Coimbra. Dezembro. 2006. p. 70 – 115.

MACHADO, R. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **Ciência e saber: A trajetória da arqueologia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

MAYR, Ernst. **Biologia, ciência única: reflexões sobre a autonomia de uma disciplina científica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução**. São Paulo: Atlas, 1985.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

MORAES, Eulália Aparecida de; SANTOS, Christian Fausto Moraes dos. Índios débeis, animais degenerados e paisagens pútridas: uma breve história da catalogação, geografia e concepção de novo mundo na obra de autores europeus (*do século XVI ao XIX*). **Geojandaia (jandaia do Sul)**, v. 01, p. 69-78, 2001. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publication/236994173>>. Acesso em: 20 de jul. de 2020.

MOURA, Denise A. Soares de. Comércio Colonial e suas Relações Complementares: Santos, Bahia e Pernambuco, 1765-1822. *In*: OLIVEIRA, Mary da Silva. et al.(org.), **Ensaio sobre a América Portuguesa**. João pessoa: Editora universitária / UFPB, 2009. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=osJSCwU1focC&pg=PA183&lpg=PA183&dq=ensaio+sobre+a+crise+cultural+no+s%C3%A9culo+XVIII>>. Acesso em 11 de jun. 2020.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia: tomo III: K-P**. Tradução Maria Stela Gonçalves et. al. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. São Paulo, **Abril cultural, 1972**. (os pensadores, v. XI).

MENESES, Paulo. **Cultura no plural**. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 20, n. 63, 1993.

MENEZES FERREIRA, Lúcio. "Ordenar o Caos": Emílio Goeldi e a arqueologia amazônica. **Bol. Mus. Pará. Emílio Goeldi. Ciênc. murmurar**. Belém, v. 4, n. 1, pág. 71-91, abril de 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_artt_ext&pid=S1981-81222009000100007&lng=en&nrm=iso>. acesso em: 11 de fev. de 2021.

NETO, Carlos de Araújo Moreira. Introdução. *In*. FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem Filosófica ao Rio Negro**. Pará: promoção museu paraense Emílio Goeldi. s/d, p. 18.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A fronteira como guerra permanente e negação de direitos *In: O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016. p. 19.

_____. **Elementos para uma sociologia dos viajantes**. 2018 <<http://jpoantropologia.com.br/pt/wp-content/uploads/2018/06/Elementos-para-uma-sociologia-dos-viajantes-1.pdf>>.

PATACA, Ermelinda Moutinho; PINHEIRO, Rachel. Instruções de viagem para a investigação científica do território brasileiro. **Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência**, v. 3, n. 1, p. 58-79, 2005.

_____. Coletar, preparar, remeter, transportar: práticas de história natural nas viagens filosóficas portuguesas, 1777-1808. **Revista Brasileira de História da Ciência**, v. 4, n. 2, p. 125-138, 2011.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo, Brasiliense, 1961.

_____. Arte e ciência na Amazônia no século XVIII: o prospecto da Vila de Cameté. **Caiana**, v. 5, p. 62-79, 2014.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI –XVIII). *In*. CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 2009. p. 129.

RAMINELLI, Ronald. Ciência e colonização: viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira. **Revista Tempo**, v. 6, p. 157-182, 1998. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg6-10.pdf>. Acesso em: 27 de abr. de 2019.

_____. **Viagens ultramarinas: monarcas, vassallos e governo a distância**. São Paulo: Alameda, 2008.

_____. Do conhecimento físico e moral dos povos: iconografia e taxionomia na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira. **Hist. cienc. saúde**, Rio de Janeiro, v. 8, supl. p. 969-992, 2001. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702001000500010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 de ago. de 2020.

_____. SILVA, Bruno da. **Teorias e imagens antropológicas na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-1792)**. Bol. Mus. Pára. Emílio Goeldi. Ciênc. murmurar., Belém, v. 9, n. 2, pág. 323-342, agosto de 2014. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222014000200005&lng=en&nrm=iso>. acesso em 27 de agosto de 2020.

_____. **Imagens da colonização: apresentação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. **Ciência e colonização: Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira**. 1997. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg6-10.pdf>. Acesso em: 27 abr 2019.

RAMOS, André RF. A escravidão do indígena, entre o mito e novas perspectivas de debates. **Revista de Estudos e Pesquisas, Brasília**, v. 1, n. 1, p. 241-265, 2004.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: de Spinoza a Kant**. São Paulo: Paulus, 2005.

REIS, Arthur César Ferreira. **Limites e demarcações na Amazônia Brasileira**. Vol.1: A fronteira colônia com a Guiana Francesa. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948.

RODRIGUES, José Manuel Damião. Ciência, viagens e controlo do território: O caso do Brasil na segunda metade do século XVIII. **MEMORIAS: revista digital de historia y arqueología desde el caribe colombiano, Barranquilla**, n. 25, p. 1-33, jan. 2015. (Quadrimestral).

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **História das Relações Étnico-raciais no Brasil**. São Paulo, FGV-CPDOC, Escola de Ciências Sociais. S/d. Disponível em: <http://nc-www5.fgv.br/cursosgratuitos/cg/OCWRER/base_rede/downloads/relacoes_etnico_raciais_Brasil.pdf>. Acesso em: 04 de mai. 2020.

DOS SANTOS, Francisco Jorge. **Nos confins ocidentais da Amazônia portuguesa: mando metropolitano e prática do poder régio na Capitania do Rio Negro no século XVIII**. Tese (Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia). Instituto de Ciências Humanas e Letras. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, AM: UFAM, 2012.

SILVA, José Pereira da. Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira. **SOLETRAS**, Ano VI, Nº 11. São Gonçalo: UERJ, jan./jun. 2006.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011. 352 p.

TODOROV, Tzvetan v. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1983, 258 p.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**. Rio de Janeiro, Campus, 1989.

ZIMMERMAM, Roque. **América Latina: O Não Ser, uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)**. São Paulo: Vozes, 1987, 185 p.