

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

Márcio Couto Henrique

O general e os tapuios: linguagem, raça e mestiçagem em Couto de
Magalhães (1864-1876)

Belém, PA

Dezembro 2003

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

Márcio Couto Henrique

**O general e os tapuios: linguagem, raça e mestiçagem em
Couto de Magalhães (1864-1876)**

Dissertação apresentada ao Mestrado em
Antropologia, Departamento de Antropologia,
Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Universidade Federal do Pará, sob a orientação do
Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués

Belém, PA
Dezembro 2003

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UFPA

Henrique, Márcio Couto

O general e os tapuios: linguagem, raça e mestiçagem em
Couto de Magalhães (1864-1876) / Márcio Couto Henrique ;
orientador Raymundo Heraldo Maués. – Belém, 2003.

102 p. : il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Pará, 2003.

Inclui bibliografia.

1. Índios da América do Sul – Brasil. 2. Nacionalismo – Brasil.
3. Lendas – Brasil. 4. Miscigenação – Brasil . 5. Magalhães, José
Vieira Couto de, 1837-1898. I. Universidade Federal do Pará. II.
Título

CDD: 980.41

O general e os tapuios: linguagem, raça e mestiçagem em Couto de
Magalhães (1864-1876)

Márcio Couto Henrique

Dissertação apresentada ao Mestrado em
Antropologia do Departamento de Antropologia
do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal do Pará, sob a orientação do
Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués

Este exemplar corresponde à redação final da
dissertação defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em de de

Banca:

Prof. Dr. Aldrin Moura de Figueiredo (examinador)

Prof.a Dr.a. Maria Angelica Motta-Maués (examinadora)

Prof. Dr. Ernani Chaves (examinador suplente)

Belém, PA

Dezembro 2003

Ao Benjamim Barroso e Carlos Castro (*in memoriam*).

Para Antonio e “Leni” Henrique, pela simplicidade de sua sabedoria.
Para Fabíola e Arthur Henrique, pela sabedoria de sua simplicidade.

Agradecimentos

Esta dissertação não teria sido possível sem o apoio fundamental da professora Ivana Costa, que na condição de diretora da escola municipal Pe. Leandro Pinheiro, não mediu esforços para me dar apoio, incentivo e, fundamentalmente, me ajudar na árdua tarefa de conciliar o curso de mestrado com o trabalho no Ensino Fundamental.

Agradeço ao meu orientador, professor Raymundo Heraldo Maués, sempre com sua presença serena e observações pontuais. Sua leitura e críticas foram fundamentais para que eu refletisse o tempo inteiro sobre a necessidade de não confundir meu discurso com o de Couto de Magalhães. Ao mesmo tempo, tive liberdade para construir meu trabalho.

A professora Jane Beltrão foi uma presença importante, sempre disposta a ler e discutir meus trabalhos, presenteando-me com críticas e sugestões sempre muito pertinentes. Sua confiança foi fundamental inclusive para que eu apresentasse minha pesquisa em eventos importantes nas Ciências Sociais e Antropologia.

Agradeço ao professor Aldrin Figueiredo, que orientou meus primeiros passos na vida acadêmica e no mundo da pesquisa, inclusive “apresentando-me” Couto de Magalhães, além de ter discutido comigo o pré-projeto de pesquisa. A professora Eneida Assis, também discutiu comigo o pré-projeto, antes mesmo da seleção do mestrado, inspirando-me confiança na relevância e viabilidade de minha pesquisa.

Os amigos da turma, ao me fazerem explicar por várias vezes quem era esse tal Couto de Magalhães, contribuíram para que eu próprio descobrisse melhor quem era o autor. Da mesma forma, muitas discussões de minha dissertação foram amadurecidas nas disciplinas do mestrado, razão pela qual agradeço aos professores que as ministraram.

Agradeço ainda ao Programa de Mestrado em Antropologia da UFPA, pela possibilidade que me proporcionou de ampliar minha formação de historiador com o precioso instrumental da Antropologia. Mais particularmente, agradeço o carinho e eficiência de Jane Beltrão, coordenadora do Programa, Rosângela e Paulo, secretários, sempre dispostos a ajudar.

Por fim, um agradecimento especial à Fabíola e Arthur Henrique, que tantas vezes tiveram que literalmente passear no bosque, ir ao teatro, cinema ou fazer visitas forçadas aos sogros e avós, sem minha companhia, a fim de que eu pudesse, com o coração meio que partido, dar conta das tarefas do mestrado e das quatro escolas em que, paralelamente, exercia a função de professor. Agradeço a vocês, Fabíola e Arthur, na esperança de, a partir de agora, ser um esposo e pai mais presente.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

1. Couto de Magalhães, reproduzida em Magalhães, José Vieira Couto de. <i>Viagem ao Araguaia</i> . São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1946, p. 5.	1
2. Charles Lyell, data de captura: 25 de maio de 2003, disponível em http://emuseum.mnsu.edu/information/biography/klmno/lyell_charles.html	5
3. Charles Darwin, data de captura: 25 de maio de 2003, disponível em http://www.ponteiro.com.br/QUEM/DARWIN.HTM	5
4. “Moema”, de Victor Meirelles de Lima. IN: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. <i>História dos Índios no Brasil</i> . São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 2ª edição.	7
5. D. Pedro I sendo coroado por um índio. IN: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. <i>História dos Índios no Brasil</i> . São Paulo: Cia. das Letras, 1992.	9
6. Botucudos desenhados por D. Pedro II: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (org.). <i>Índios no Brasil</i> . São Paulo: Global, 1998, p. 106.	12
7. Choça de índio nas margens da lagoa Januári. IN: AGASSIZ, Luiz & CARY, Elizabeth. <i>Viagem ao Brasil</i> . São Paulo: Cia. editora Nacional, 1938, 317.	28
8. Alexandrina, IN: AGASSIZ, Luiz & CARY, Elizabeth. <i>Viagem ao Brasil</i> . São Paulo: Cia. editora Nacional, 1938, 307.	37
9. Tipo de mulher mameluca. IN: AGASSIZ, Luiz & CARY, Elizabeth. <i>Viagem ao Brasil</i> . São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1938, 350.	37
10. Iracema, de José Maria de Medeiros. Data da captura: 21 de abril de 2003, disponível em: http://www.expodigital.com.br/obras/iracema.htm	38
11. Tupã. <i>Revista Super Interessante</i> , edição especial, abril de 1999. P. 56	82

ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 1 - descrições de algumas sociedades indígenas no relatório do presidente da província do Pará, Francisco Carlos de Araújo Brusque, em 1863	64
--	----

O general e os tapuios: linguagem, raça e mestiçagem em Couto de Magalhães (1864-1876)

Márcio Couto Henrique

RESUMO: O século XIX, mais do que qualquer outra época, experimentou a gestação da maioria de nossos projetos de nação, estruturados a partir da emancipação política da nova pátria. Diversos intelectuais militaram nessa árdua tarefa de desenhar uma nova face de um Brasil com identidade própria, embora calçada sob um viso europeu. Entre esses gestores da nova identidade brasileira, um dos mais importantes foi o General José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898), homem de Estado, político do Império e folclorista. Nesta dissertação, busco circunscrever a principal obra de Couto de Magalhães, *O Selvagem* (1876), nos cânones romântico e evolucionista de sua época, dentro de um projeto de “civilização” dos índios da Amazônia e o conseqüente momento de integração cultural desses povos e seus descendentes à população brasileira. Por mais que a principal justificativa da obra fosse um estudo sobre a incorporação do indígena às atividades rentáveis da economia nacional, o autor acabou por enfatizar a compreensão da língua como estratégia fundamental para a atração pacífica das populações tidas então como “selvagens”. Transitando entre o inventário racial e a tradução cultural dos grupos indígenas brasileiros, Couto de Magalhães buscava valorizar esse arsenal lingüístico como o mais verdadeiro e autêntico representante da nacionalidade brasileira. A análise é feita no sentido de entender quais os limites da tentativa de tradução que o autor se propôs a fazer das lendas indígenas para o mundo dos brancos, no intuito de legitimar sua escolha do índio como símbolo de nossa identidade.

Palavras-chave: Couto de Magalhães, identidade nacional, lendas, índios, mestiçagem.

The general and the Tapuios: Language, Race and Mixed Blood Race in Couto de Magalhães (1864-1876)

Márcio Couto Henrique

ABSTRACT: The century XIX, more than any other time, tried the gestation of most of our nation projects, structured starting from the political emancipation of the new homeland. Several intellectuals militated in that arduous task of drawing a new face of a Brazil with own identity, although based under an European vision. Among those managers of the new Brazilian identity, one of the most important was the General José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898), man of State, political of the Empire and one of the initiators of the folkloric among us. In this dissertation, I try to bound the main work of Couto de Magalhães, *The Savage* (1876), in the romantic canons and evolucionist of his time, inside of a project of "civilization" of the Indians of the Amazon and the consequent moment of cultural integration of those people and their descendants to the Brazilian population. No matter how much the main justification of the work was the study about the incorporation from the native to the profitable activities of the national economy, the author ended for emphasizing the understanding of the language as fundamental strategy for the peaceful attraction of the populations had then as "savages"; between the racial inventory and the cultural translation of the Brazilian indigenous groups, Couto de Magalhães looked for to value that linguistic arsenal as the truest and authentic representative of the Brazilian nationality. The analysis is made in the sense of understanding which the limits of the translation attempt that the author intended to do of the indigenous legends for the world of the whites, in the intention of legitimating his choice of the Indian as symbol of our identity.

Key-words: Couto de Magalhães, Brazilian nationality, legends, Indians, Mixed Blood Race

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA	i
AGRADECIMENTOS	ii
ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES	iii
ÍNDICE DE QUADROS	iii
INTRODUÇÃO	iv
Etnografando documentos ou como dialogar com os mortos	iv
Assumindo uma atitude antropológica	vii
I. A nostalgia dos jardins do éden	1
1. Quem somos nós	1
2. Romantismo e evolucionismo	3
3. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a identidade nacional	8
4. <i>A questionne della língua</i>	14
II. Da nostalgia ao desencanto	18
1. A Amazônia entre os “homens de sciencia”	18
2. Raça e mestiçagem	20
3. A aclimação nos trópicos	25
4. Um contraponto: José Veríssimo versus Couto de Magalhães	31
III. O general e os tapuios	41
1. O general e o tuxaua	41
2. Colônia militar, intérprete e Nheengatú	42
3. O silêncio dos índios	49
4. O general e a catequese	52
5. Os índios e a catequese	61

IV.	Histórias em Nheengatú	66
1.	Uma maloca onde gambá e urubu não cantam	66
2.	Lendas ou mitos	68
3.	O general e o folclore	71
4.	“Do ponto de vista dos nativos”	75
5.	“Barbárie”, lendas e “civilização”	85
CONCLUSÃO		97
	Os limites da tradução cultural	97

Referências

Fontes manuscritas citadas

Jornais citados

Fontes impressas citadas

Obras de Couto de Magalhães

Sites citados

Obras de referência

Bibliografia referida

INTRODUÇÃO

Etnografando documentos ou como dialogar com os mortos

“O passado é um país estrangeiro e eles fazem coisas diferentes por lá”.
(Hartley, *apud* Rowland, 1987: 7).

Como fazer Antropologia conversando com os mortos? Eis a pergunta que me fiz por diversas vezes ao longo do mestrado em Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Na verdade, comecei a sentir necessidade de estabelecer este diálogo desde o mês de agosto de 2000. Até esta data, encontrava-me completamente absorvido por um projeto de pesquisa sobre as missões religiosas na Amazônia oitocentista, desenvolvido no curso de Especialização em História da Amazônia, na UFPA. Num certo dia do mês de agosto, eu refletia sobre a especificidade das missões, em minha casa, por volta das dez da noite, quando o telefone tocou. “Márcio, você vai apresentar uma comunicação sobre Couto de Magalhães na Universidade de São Paulo, em setembro. Já fiz a tua inscrição”. Era meu orientador. Tentei argumentar que o tempo era curto e que, além de tudo, eu estava envolvido com a questão das missões e seria difícil parar e, em um mês, escrever um artigo sobre a obra de Couto de Magalhães. Seguro de si, mais do que eu de mim mesmo, ele não me deu bola: “Não, é uma coisa simples! Vai dar tudo certo”.

Dias depois, eu saíria da casa de meu orientador com cerca de quinze livros para passar um fim de semana e refrescar minha memória sobre as relações entre a obra de Couto de Magalhães – que eu havia lido uns três anos antes - e o que poderia se chamar de uma História Social da Linguagem na Amazônia. Seria esta a minha missão na USP. “Engraçado este meu orientador”, pensei comigo mesmo, “em 1997, eu pesquisava sobre as irmandades de escravos na Amazônia do século XIX, sob sua orientação, e ele me inscreveu, em circunstâncias semelhantes, para apresentar um artigo na ANPUH realizada em Belo Horizonte, tratando das missões religiosas na Amazônia. Agora que estou dando seguimento à pesquisa das missões ele me apronta esta me inscrevendo num congresso para falar sobre a obra de Couto de Magalhães...”.¹ O certo é que, nos angustiantes dias de preparação do artigo, acabei me envolvendo de tal forma com a obra deste autor que não consegui mais voltar para

¹ Se o leitor quer saber o final desta história, consegui aprontar o artigo para o congresso da USP, mas para minha frustração, a Universidade Federal do Pará não liberou as passagens previstas e ninguém pôde ir ao congresso. O orientador era o professor Aldrin Moura de Figueiredo, do Departamento de História da Universidade Federal do Pará, a quem devo muito de minha formação acadêmica.

as missões religiosas. Tanto que em 2002 decidi aprofundar minha discussão no mestrado em Antropologia.

Mas, afinal, quem foi Couto de Magalhães? Político do Império, um dos inventores do folclorismo entre nós, Couto de Magalhães foi um dos mais importantes gestores de uma das concepções de identidade brasileira no século XIX. Para ele, o índio era o verdadeiro representante da identidade nacional. Crítico ferrenho dos estrangeirismos, orgulhava-se dos longos anos em que viveu entre os indígenas brasileiros e do fato de falar o Nheengatú, língua geral falada por grande parte dos habitantes da Amazônia até o início do século XX. Foi presidente da província do Grão-Pará entre 1864 e 1866, encontrando a província ainda em recomposição depois dos tumultuados anos da Cabanagem (1835-1840). Esta recomposição passava necessariamente por um reordenamento da mão-de-obra local e, em se tratando de uma mão-de-obra essencialmente indígena, a questão da língua passou a ser vista com uma atenção especial pelos presidentes da província, haja vista sua importância nas relações estabelecidas entre índios e “brancos”.

Foi na província do Grão-Pará que Couto de Magalhães coletou grande parte do material etnográfico e folclórico presente em *O Selvagem* (1876), sua principal obra, o que o coloca como um dos iniciadores dos estudos folclóricos no Brasil. Além das narrativas populares, a música, a dança, a poesia, a linguagem, artefatos, usos e costumes, magia, crenças e superstições, tudo passou a ser alvo da observação e do registro atento dos etnógrafos. Dessa forma, Couto de Magalhães tornou-se referência obrigatória para os estudiosos do folclore no Brasil ou para todos aqueles que, no século XIX, estavam preocupados com a identificação do que seria a verdadeira identidade do povo brasileiro.

Atendendo uma solicitação do imperador D. Pedro II, Couto de Magalhães escreveu a obra *O Selvagem*, em 1876, a fim de ser apresentada na exposição Universal de Filadélfia, nos Estados Unidos, nesta mesma data. A escolha do autor pelo imperador é um indicativo de sua sintonia com a política imperial, pois a obra encomendada tinha como missão mostrar as potencialidades do país, além de reafirmar a imagem de um país que tinha tudo para dar certo. Para Couto de Magalhães, o futuro do Brasil estava diretamente ligado à resolução da importante questão da utilização da mão-de-obra indígena. Tendo sido escrita no bojo da discussão acerca da identidade da nação brasileira recém-emancipada, a obra *O selvagem* apresenta o índio como símbolo maior desta identidade. Mas não bastava definir a escolha.

Era necessário justificá-la, torná-la legítima aos olhos de todos os brasileiros. Para isso, o autor procurou fazer todo um inventário dos povos indígenas, mais especificamente, dos povos Tupi. Costumes, crenças, lendas, regras familiares, tudo é vasculhado pelo olhar atento do autor, apresentando o resultado de seu inventário como prova de que os índios eram legítimos representantes de nossa identidade nacional. Não eram cristãos, é bem verdade, mas estavam conectados à “marcha da civilização”. Disso decorre a preocupação do autor em traduzir o que ele identificava como sendo o conteúdo moral das lendas indígenas. Suas supostas deficiências poderiam ser corrigidas desde que aprendessem a falar a língua portuguesa, poderoso instrumento de transmissão dos valores do mundo dos brancos. São estes índios, tidos como extintos, em processo de extinção ou assimilados, que vão figurar na auto-imagem que o Brasil fazia de si mesmo.

Dada a especificidade de meu “trabalho de campo”, que me reporta a um diálogo com sujeitos históricos mortos, é fundamental ter em mente que os índios que aparecem nas principais obras de Couto de Magalhães não falam por si próprios, mas pela “voz” do autor. Este será identificado ao longo desta dissertação como uma espécie de mediador cultural, que nos permitirá uma aproximação do “mundo dos índios”. Na verdade, sua obra é portadora de um imenso valor etnográfico, na medida em que ele estava sempre atento para o registro não só das palavras dos índios, mas também de seus gestos, reações repentinas, onomatopéias e até mesmo do momento em que os índios silenciavam.

Ao mesmo tempo, é preciso considerar que Couto de Magalhães não fala pelos índios, ou seja, no processo de “tradução” suas informações são filtradas, reelaboradas, o que pode conduzir a conclusões equivocadas se isto não for devidamente observado. Em função disso terei que recorrer a outras fontes, tais como relatórios dos presidentes da província do Grão-Pará e jornais da época, cuja confrontação pode nos esclarecer quanto ao aspecto polissêmico do projeto de construção de uma identidade nacional brasileira. A idéia é, a partir de Couto de Magalhães, vislumbrar e discutir qual era a percepção etnográfica do século XIX, tendo sempre em mente os diferentes e muitas vezes divergentes projetos em questão. O interessante é perceber que, apesar da distância que nos separa de Couto de Magalhães, seu trabalho nos permite refletir sobre os desafios encontrados pelos antropólogos em seus trabalhos de campo, em seus constantes estranhamentos/enfrentamentos com o “outro”.

Assumindo uma atitude antropológica

É evidente que meu projeto de pesquisa está inserido numa linha limítrofe entre a História e a Antropologia. Apesar dos muitos pontos que tornam difícil o diálogo entre historiadores e antropólogos, fundamentalmente quanto à obtenção da informação, nota-se que nos últimos anos, os historiadores sociais têm lido os documentos históricos como espécies de registros etnográficos (Ginzburg, 1991).

Por outro lado, a importância da História para a Antropologia já havia sido observada por Lévi-Strauss – muito embora as críticas recebidas contra seu suposto “anti-historicismo” - ao afirmar que “quando nos limitamos ao instante presente da vida de uma sociedade, somos antes de tudo, vítimas de uma ilusão: pois tudo é história; o que foi dito ontem é história o que foi dito há um minuto é história. Mas sobretudo, condenamo-nos a não conhecer esse presente, pois somente o desenvolvimento histórico permite sopesar, e avaliar em suas relações respectivas, os elementos do presente. E muito pouca história (já que tal é, infelizmente, o quinhão do etnólogo) vale mais do que nenhuma história” (1975 a, 26-27). Em outro momento, afirma o mestre francês que “[t]udo o que o historiador e o etnólogo conseguem fazer, e tudo o que se pode pedir-lhes para fazer é alargar uma experiência particular às dimensões de uma experiência geral ou mais geral, e que se torne, por isto mesmo, acessível *como experiência* a homens de outro país ou de um outro tempo. E é sob as mesmas condições que chegam a isto: exercício, rigor, simpatia, objetividade” (1975 a, 32). Tal será meu propósito nesta dissertação: alargar a experiência particular de Couto de Magalhães às dimensões da experiência mais geral de grande parte dos brasileiros na segunda metade do século XIX, em seu afã de conferir ao Brasil uma identidade nacional. Da mesma forma, este exercício acadêmico me permitirá tornar acessível esta experiência a homens de outro país ou de um outro tempo, se considerarmos, como na epígrafe, que “o passado é um país estrangeiro”.

É bem verdade que os historiadores que estudam sociedades do passado não podem produzir as suas fontes como fazem os antropólogos no trabalho de campo. Afinal, as fichas de arquivo não substituem os gravadores. Em todo caso, para os historiadores é fundamental assumir a chamada “atitude antropológica”, ou seja, estar aberto a perceber nos documentos o confronto permanente entre culturas diferentes, assumindo uma disposição dialógica. Neste sentido, a obra de Couto de Magalhães se assemelha a um caderno de anotações de um

antropólogo, reunindo o material de seu trabalho de campo. O desafio passa a ser então, etnografar documentos, etnografar os mortos e, paradoxalmente, pensá-los enquanto sujeitos históricos vivos. Pensar os mortos enquanto vivos é esquadriñar a estrutura dialógica ou polifônica dos documentos: “a essência daquilo a que chamamos atitude antropológica, isto é: o confronto permanente entre culturas diferentes, repousa sobre uma disposição dialógica” (Ginzburg, 1991, 13-14).

Tal como os historiadores fazem com os documentos inquisitoriais, como antropólogo procurei ler a obra de Couto de Magalhães como o produto de uma inter-relação peculiar, quase sempre desequilibrada, entre ele e os índios. Por baixo da superfície uniforme do texto de sua obra foi necessário treinar o olhar para captar a interação sutil de ameaças e temores, de ataques e recuos. Os diferentes personagens são vistos como forças conflitantes; nenhum deles fala pelo autor, do ponto de vista do autor. Se os historiadores das sociedades do passado não podem produzir a sua documentação, como fazem os antropólogos, eles têm muito o que aprender com os antropólogos no que diz respeito à interpretação desta documentação.

No capítulo 1, “A nostalgia dos jardins do éden”, procuro analisar a forma peculiar com a qual Couto de Magalhães lidou com as idéias oriundas do Evolucionismo e do Romantismo, que orientavam sua forma de pensar sobre os índios brasileiros e seu projeto de construção da identidade nacional. Para isto, é fundamental situar a obra *O Selvagem* dentro das discussões que permeavam os diferentes projetos de nação brasileira forjados na segunda metade do século XIX. Papel de destaque neste processo coube ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro que através de sua revista, servia como porta-voz do projeto de nação defendido pelo próprio imperador D. Pedro II. Couto de Magalhães era um dos sócios do IHGB. A ênfase de Couto de Magalhães sobre a utilização do Nheengatú nos permite discutir os aspectos sociais da linguagem e a importância que a língua passou a ter nas discussões que versavam sobre a construção da identidade nacional, bem como sobre os projetos de catequese e civilização dos índios no século XIX.

No capítulo 2, “Da nostalgia ao desencanto”, inicio mostrando como a Amazônia se constituiu num dos palcos principais da discussão sobre a mestiçagem e sobre o “futuro racial” do Brasil. Couto de Magalhães é situado, então, no amplo debate ocorrido no século XIX em torno da questão racial brasileira, enfatizando a influência recebida dos autores

europeus e a forma como ele leu as obras dos naturalistas que eram contrários ou a favor da mestiçagem. Feito isto, discuto os argumentos de Couto de Magalhães em favor da idéia da “aclimação” como solução para resolver os problemas do “futuro racial” do país, a utilização que o autor fazia da concepção iluminista da “perfectibilidade” humana e a exclusão dos negros de seu projeto de construção da identidade nacional brasileira. Concluindo este capítulo, faço um contraponto entre as idéias de José Veríssimo e as de Couto de Magalhães, procurando mostrar como, na condição de crítico literário e de “homem de ciência” preocupado em descobrir as raízes de sua terra (a Amazônia), José Veríssimo não se furtou a estabelecer um debate com a obra de Couto de Magalhães.

No capítulo 3, “O general e os tapuios”, discuto o tripé defendido por Couto de Magalhães para a inserção dos índios na sociedade nacional: colônia militar, intérprete e missionário. Em seguida, discuto as dificuldades enfrentadas por Couto de Magalhães em seu projeto de inventariar as culturas indígenas. Por várias vezes ele se deparou com atitudes por parte dos índios que lhe obrigavam a rever seus métodos de ação, sendo uma delas o silêncio. Uma discussão também importante diz respeito à singularidade das missões oitocentistas, que tiveram um papel bem diferente no trato com as sociedades indígenas e mais ainda com o governo provincial paraense. O traço marcante da atividade missionária no século XIX foi a sua forte dependência do Estado. Procuro então discutir a posição de Couto de Magalhães diante da catequese. Como não se pode pensar a catequese sem os índios, procuro discutir a maneira como eles lidaram com os projetos de “catequese e civilização” pensados para eles no século XIX, num esforço de pontuar suas ações enquanto sujeitos ativos de sua própria história e não meros expectadores. Foram muitos os conflitos que marcaram este processo, configurando um campo de tensão constante. Percebe-se também, que os índios tinham uma maneira peculiar de se contrapor a esse projeto de “civilização”, por vezes tirando proveito daquilo que estava de acordo com seus interesses.

No quarto e último capítulo, “Histórias em Nheengatu”, a discussão é centrada na tentativa de Couto de Magalhães de traduzir as lendas indígenas para o mundo dos brancos, procurando evidenciar que os índios também tinham regras familiares, preceitos morais, em muitos casos bem parecidos com as regras que norteavam a família cristã, sendo dignos, segundo o autor, de serem definidos como os verdadeiros representantes da identidade nacional. Não se trata propriamente de uma análise das lendas em si, mas da tentativa de tradução do autor. Neste processo, é importante situar a importância de Couto de Magalhães

para os estudos de folclore no Brasil, discutindo o que significava o olhar do folclorista no século XIX, com sua preocupação em retornar a uma pureza original, em identificar no “popular” a “autenticidade” da cultura. Discuto ainda como Couto de Magalhães colocava em prática sua preocupação em “estudar estas coisas (as lendas) debaixo do mesmo ponto de vista de quem as imaginou” (Magalhães, 1940, 163) ao analisar a maneira peculiar como ele traduzia para o mundo dos brancos as crenças dos índios tais como Anhangá, Jurupari, Curupira e Tupã. Por fim, centro minha análise em algumas lendas publicadas em *O selvagem*, principalmente as lendas do jabuti, procurando discutir mais profundamente a tradução que Couto de Magalhães fez das lendas indígenas e os limites desta tentativa de tradução.

Além de ser uma referência obrigatória para os estudiosos do folclore no Brasil ou para todos aqueles que ainda hoje se voltam para a discussão sempre atual da identidade do povo brasileiro, etnografar a obra de Couto de Magalhães se constituiu um valioso exercício antropológico, do qual poderemos tirar várias lições. Convido o leitor, que conseguiu chegar até aqui, a dar mais alguns passos adiante neste exercício...

I. A NOSTALGIA DOS JARDINS DO ÉDEN

1. Quem somos nós?

“Mas não seria melhor que o Brasil fosse povoado só por brancos?” Esta pergunta foi repetida diversas vezes ao longo do século XIX pela intelectualidade brasileira preocupada com a questão da formação da identidade nacional. Que cara dar a um país tão múltiplo? Qual seria o caráter do “homem brasileiro”? Alguns teóricos tentaram identificar no índio o verdadeiro símbolo da identidade nacional. Tal foi a tarefa de nomes como os de José de Alencar, Gonçalves Dias, Couto de Magalhães, entre outros.

Meu desafio será discutir a resposta que José Vieira Couto de Magalhães (figura 1) elaborou para esta questão em sua principal obra, *O Selvagem*, publicada em 1876 (Magalhães, 1940). Esta obra estava inserida num processo de civilização dos índios e o conseqüente momento de integração cultural desses povos e seus descendentes à população brasileira. Todo este processo tinha como linha mestra o uso da língua como estratégia fundamental para a atração pacífica das populações indígenas, tidas então como “selvagens”.



(figura 1)

Na verdade, iniciei esta discussão no curso de Especialização em História da Amazônia, na Universidade Federal do Pará, em 2000. À época, minha preocupação era

compreender as relações entre a obra de Couto de Magalhães e o que poderia se chamar de uma História Social da Linguagem na Amazônia. Em outras palavras, queria entender quais as relações existentes entre a preocupação do autor com o Nheengatú, língua geral amplamente falada na Amazônia até o início do século XX, e seu projeto de construção de uma identidade nacional brasileira (Henrique, 2000).

A obra *O Selvagem* foi encomendada pelo imperador Pedro II e exposta na Exposição Universal da Filadélfia, nos Estados Unidos, em 1876. Como bem observou Lilia Schwarcz, “[p]ara além da influência política e do papel centralizador que o monarca exercia, o imperador também ficou conhecido como assíduo freqüentador de exposições, expedições e reuniões de cunho científico nacionais e internacionais” (Schwarcz, 1993, 31).¹ Nestes eventos, o imperador procurava mostrar o Brasil como um país “novo”, “civilizado”. O *Selvagem* compreendia duas partes: a primeira, com o curso da língua geral segundo Ollendorf, compreendendo o texto original de 23 lendas em Tupi e traduzidas para o português; e a segunda tratando das “origens, costumes, região selvagem, método para amansá-los por intermédio de colônias militares e do intérprete militar”. Mas a grande contribuição da obra foi mesmo a publicação dos contos e lendas tupi na própria língua geral em que Couto de Magalhães ouviu nas narrações dos indígenas, fato inédito até então. Mesmo entre os antropólogos esta atitude era pouco usual na segunda metade do século XIX, posto que estes, via de regra, baseavam-se nos relatos de viajantes para compor suas etnografias. Além de publicar as lendas em Nheengatú, o autor se preocupou em fazer uma tradução do conteúdo delas para o “mundo dos brancos”.

Ao analisar a obra de Couto de Magalhães, deparei-me com a utilização de categorias tais como linguagem, raça, mestiçagem, sangue, que o autor relacionava o tempo todo com suas preocupações relativas ao futuro do nosso país. Dizia o autor que por uma lei de “seleção natural”, os índios haveriam de desaparecer, bastando aos brancos terem a preocupação de confundir “parte do seu sangue com o nosso, comunicando-nos a imunidade para resistirmos à ação deletéria do clima intertropical que predomina no Brasil” (Magalhães, 1940, 138). A categoria “sangue” era pensada pelo autor associada aos aspectos físicos e morais de um povo. A mistura de raças no Brasil teria causado diferenças qualitativas perceptíveis na população brasileira. Assim, na Amazônia, o índio e seus descendentes mestiços seriam os

¹ O curioso é que, embora se proponha a analisar como o argumento racial foi política e historicamente construído entre 1870 e 1910, a autora não faz nenhuma referência a Couto de Magalhães.

principais instrumentos responsáveis pela construção da riqueza da região, pelo trabalho. À raça branca caberia “os misteres intelectuais” (Magalhães, 1940, 31). O grande “reservatório de população” do Brasil, segundo o autor, era a Europa. E os africanos? No projeto de construção da identidade nacional brasileira forjado por Couto de Magalhães não havia espaço para a memória dos negros, cuja “mancha” da escravidão comprometeria a harmonia desejada. Se hoje é comum afirmarmos que na composição do caráter brasileiro entraram elementos culturais de três origens diferentes: a portuguesa, a africana e a aborígine, *O Selvagem* nos apresenta as discussões de uma época em que esta certeza ainda não era tão evidente.

A questão é que havia uma grande preocupação entre os intelectuais brasileiros a respeito das conseqüências da mestiçagem. Muitos viam o cruzamento racial como algo negativo para o futuro do país. Enquanto uns idealizavam virgens dos lábios de mel, cujo sorriso era mais doce que o favo da jati e que tinha um hálito tão perfumado que recendia mais no bosque do que a baunilha (Alencar, 1865), outros não deixavam de ver entre os mestiços apenas “mulheres feias e desgraciosas” e “homens rudes e grosseiros” (Veríssimo, 1970, 123).

Comecei a perceber então que teria que aliar e ampliar minha formação de historiador com um outro olhar: o da Antropologia. A riqueza presente nas narrativas do autor, construídas a partir de seu “trabalho de campo” junto aos índios, mostrava claramente que eu teria que assumir uma “atitude antropológica” diante daquelas fontes.

2. Romantismo e evolucionismo

Toda a leitura que Couto de Magalhães fez do mundo dos índios em *O Selvagem* estava permeada pelos pressupostos do Romantismo e do Evolucionismo. Em função disso, é fundamental atentarmos para os autores evolucionistas com os quais o autor estava discutindo na segunda metade do século XIX, bem como identificar o que há de Romantismo em suas idéias.

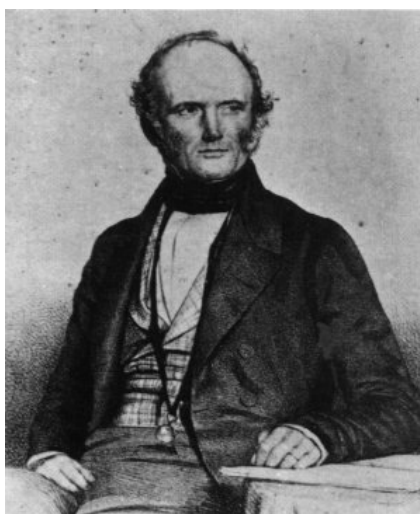
Um dos mais importantes evolucionistas a exercer influência sobre Couto de Magalhães foi, sem dúvida, Charles Lyell (figura 2), que nasceu na Escócia em 1797 e morreu em Londres em 1875, um ano antes da publicação de *O selvagem*. Lyell frequentou a Universidade de Oxford até os 19 anos, iniciou sua carreira como advogado, mas depois tornou-se geólogo. Publicou *Principles of Geology*, uma de suas obras mais importantes, em 1830 e *The Geological Evidence of the Antiquity of Man* em 1863. Defendeu em sua obra que em breve os processos de observação geológica estariam adequados para explicar a história da terra. Ele acreditava que a ação da chuva, do mar, dos vulcões e terremotos explicariam a história geológica de épocas muito remotas. Charles Darwin (figura 3) tornou-se seu amigo e correspondente e, segundo Murray Leaf, Lyell foi um dos autores que mais influenciaram Darwin antes da publicação de seu *A Origem das espécies* (1859).² Lyell rebelou-se contra as teorias predominantes da geologia da época que para ele eram parciais, pois eram baseadas na interpretação do Gênesis. Ele acreditava que era necessário criar uma escala de tempo mais longa para a história da terra, pois para ele a antiguidade da espécie humana era bem maior do que diziam as teorias predominantes na segunda metade do século XIX.³ Couto de Magalhães citou a obra *Principles of Geology* em *O Selvagem* em sua discussão sobre os vestígios humanos mais antigos encontrados na América (Magalhães, 1940, 51) e chega a indicar aos seus leitores que quisessem se “inteirar da antiguidade do homem sobre a terra (...) com grande proveito” que fizessem a leitura de *Antiquity of Man*, de Lyell (1940, 82).

O curioso, talvez apenas para nós, é que apesar de Couto de Magalhães ter lido *A Origem das espécies*, ele não cita diretamente Charles Darwin em seu trabalho. Digo que este é um fato curioso porque, a partir do século XX, Charles Darwin passa a ser o principal nome quando se discute a questão da evolução das espécies. No século XIX, outros nomes dividiam e disputavam espaço com Darwin: Nadillac, Charles Lyell, Georges Cuvier (1769-1832), Clemente Royer, Quatrefages (1810—1892), todos citados por Couto de Magalhães em *O Selvagem*. Por sinal, Royer é citado por seu “*Preface de la troisième édition de Darwin, Origine des espèces, Paris, 1870*”.⁴

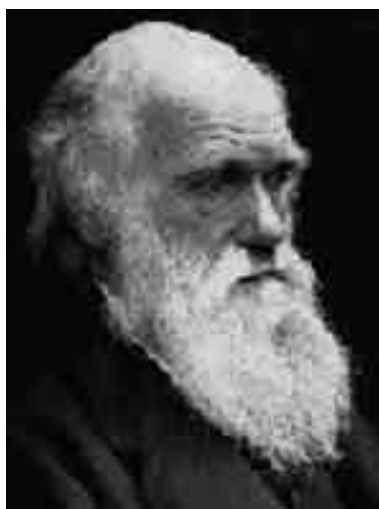
² Leaf diz que “além de Lamarck (1774-1834), Darwin foi muito influenciado pelas idéias de Thomas Robert Malthus (1766-1834) e Charles Lyell”. Conferir Leaf, 1981, 110.

³ Para conhecer a obra de Lyell, conferir Lyell, 1873. Informações gerais sobre o autor estão em *Academic American Encyclopedia*. Connecticut: Grolier Incorporated Danbury, 1995, pp. 474-475; *Encyclopedia Americana*, Grolier Incorporated Danbury. Connecticut: 1997, p. 881.

⁴ As referências a Cuvier e Royer em *O Selvagem* estão na página 82 desta obra. O prefácio de Royer é de 1862.



(figura 2)



(figura 3)

Apesar de compartilhar dos pressupostos evolucionistas ao analisar o modo de vida dos índios, *O Selvagem* é inquestionavelmente simpático à população indígena e mestiça. Como parte de sua escolha do índio como verdadeiro representante da identidade nacional, Couto de Magalhães procurava identificar entre os índios elementos que tornassem sua escolha legítima e justificável para os demais segmentos da população brasileira, procurando mostrá-los como povos a caminho da “civilização”. Assim, por exemplo, o autor reconhecia a existência de idéias religiosas entre os índios, bem como uma “família respeitável”,⁵ considerando-se o grau de civilização em que ela se encontrava. Por outro lado, vários estigmas impostos aos índios ao longo de séculos de colonização eram relativizados pelo autor: contra aqueles que diziam serem os índios preguiçosos, ociosos e marcados pela prostituição, ele argumentava que tais comportamentos não eram inerentes aos índios, mas conseqüências dos aldeamentos;⁶ além disso, o autor definia a língua tupi como bela e as tradições e crenças religiosas indígenas como admiráveis. Para ele, as “imperfeições” presentes na cultura indígena poderiam ser corrigidas, desde que aprendessem a falar o português, instrumento de difusão de nossos valores.

A partir da segunda metade do século XIX, línguas como o alemão, francês, inglês, italiano, espanhol e latim foram adaptadas ao método do filólogo alemão Heinrich Gottfried

⁵ Ao apresentar a família indígena como “respeitável”, Couto de Magalhães procurava discordar daqueles que diziam que os índios não tinham nenhuma noção de moral, de regras de comportamento sexual, etc. Em todo caso, ela era respeitável desde que se levasse em conta o seu “grau de civilização”.

⁶ Veremos no capítulo 3 que Couto de Magalhães apresentava uma postura ambígua diante da catequese dos índios, reconhecendo a importância dos missionários e, por outro lado, criticando os aldeamentos.

Ollendorff (1803-1865). Atendendo sugestão do conselheiro José Agostinho Moreira Guimarães, Couto de Magalhães resolveu aplicar o mesmo método à língua geral ou Nheengatú. O método de Ollendorf garantia ensinar a ler, escrever e falar qualquer língua em seis meses.⁷ Couto de Magalhães se inspirou neste método para adaptar os diálogos em Nheengatú às necessidades das pessoas que tivessem que viajar pelo interior do Brasil, procurando familiarizar o leitor com as palavras que lhes seriam úteis em suas relações com os indígenas (Magalhães, 1940, 93).⁸

Couto de Magalhães partia do pressuposto de que todos os povos pensaram da mesma forma ao passar pela idade da pedra, daí a importância do estudo das línguas e das crenças tupis, que revelariam não somente a história do pensamento da raça americana, neste período, mas a história do pensamento de todas as raças (Magalhães, 1940, 217-218). Esta idéia está bem de acordo com as teses evolucionistas que marcaram grande parte dos intelectuais do século XIX. Como afirmou Felix Keesing, “a evolução, segundo estes autores, é então um fio singular ou unilinear de toda a história cultural. Teria raízes em uma vaga *unidade psíquica* pela qual todos os grupos humanos teriam supostamente o mesmo potencial de desenvolvimento evolucionário, embora alguns estivessem mais adiantados do que outros devido ao clima, ao solo e a outros fatores” (Keesing, 1961, 228). Era necessário, portanto, coligir estes testemunhos, presentes nas tradições indígenas, enquanto representantes de nossa “primitividade”. Toda a preocupação em coligir a “literatura” indígena era guiada pelo mesmo desvelo salvacionista: assim, Couto de Magalhães apresenta a sua “*mitologia zoológica na família tupi-guarani*” como “curiosas páginas de uma literatura que daqui a alguns annos terá desaparecido, porque ela não se conserva em monumentos escriptos, e sim na tradição dessa pobre raça aborígine que, pela inflexível lei da selecção natural, há de estar daqui a alguns annos perdida e confundida dentro da nacionalidade brasileira” (1940, 213). Nota-se, portanto, por trás da curiosidade “científica” de Couto de Magalhães, uma sentença de morte, determinada “pela inflexível lei da selecção natural”.⁹

⁷ Até 1923 ainda era possível encontrar, por exemplo, obras como *El Azteca ilustrado: obra practica, estilo Ollendorf; para facilitar el aprendizaje de la lengua mexicana en su primitiva pureza*, escrita por Rufino M. Gonzalez e publicada em Los Angeles, em 1923.

⁸ Esta numeração corresponde à página 93 do Curso de língua Tupi viva ou nheengatú.

⁹ No bojo deste impulso preservacionista e colecionador é que os museus aparecem como *locus* privilegiado de preservação. É nesse contexto que são criados o Museu Nacional, Paulista e, no caso específico da Amazônia, o Museu Paraense Emílio Goeldi. Ver Schwarcz, 1989, 20-71.



(figura 4)

A valorização do índio no século XIX, feita por intelectuais seguidores do Romantismo tais como Couto de Magalhães, Gonçalves Dias, José de Alencar, entre outros, partia do princípio de que os indígenas seriam remanescentes decadentes da infância da humanidade. Era este índio belo, porque morto,¹⁰ idealizado, que era valorizado como símbolo de nossa identidade nacional. É esta a imagem representada, por exemplo, no quadro “Moema”, de 1866 (figura 4), de Victor Meirelles de Lima (1832-1903), inspirado no poema Caramuru, de Santa Rita Durão. A jovem a quem o português Diogo Álvares Corrêa repudiara é vista já sem vida, atirada sobre as areias da praia, enquanto as ondas vêm mansamente lambe-lhe os contornos do corpo; um exemplo da imagem romântica criada sobre os índios brasileiros no século XIX (Figura 4).

Em sintonia com as questões de seu tempo, Couto de Magalhães parte do evolucionismo social para o biológico. Segundo ele, em mil anos não haveria mais no sangue dos habitantes do Brasil a mais leve aparência desta “pobre raça”.¹¹ A extinção física dos índios era considerada inevitável e, de certa forma, desejada, restando o consolo de ter a

¹⁰ Esta idéia do “índio belo, porque morto” foi inspirada em Certeau, 1995.

¹¹ É importante lembrar que a questão da extinção dos índios extrapolou o tempo vivido por Couto de Magalhães, chegando mesmo aos nossos dias. No seminário “Política educacional para o Exército: ano 2000”, realizado em 1994, no Quartel-General do Exército, o ex-ministro da Ciência e Tecnologia (governo Collor), Hélio Jaguaribe, afirmou que “o Brasil não terá mais índios no final do século XXI”. Cf. Folha de São Paulo, 2/9/1994, *apud*. Piletti, 1997, 31-32. Entretanto, os dados do Censo do IBGE 2000 indicam um significativo crescimento da população indígena no Brasil, mesmo considerando os problemas da metodologia censitária.

memória de sua existência na língua nacional. O desaparecimento dos índios é apresentado como resultado de um “processo lento, porém sábio, da natureza” (Magalhães, 1940, 119 e 138), seguindo a lógica das idéias de Darwin de que só os mais fortes sobreviveriam à evolução.

3. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a identidade nacional

É importante lembrar que Couto de Magalhães era sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838 com sede no Rio de Janeiro, que tinha como uma de suas principais metas a construção de uma história nacional. Curiosamente, as obras publicadas pelo IHGB como forma de delimitação da nacionalidade brasileira não significava que todos os grupos sociais brasileiros estivessem representados. Ao contrário, tratava-se de construir uma idéia de nacionalidade pontuada pela exclusão de todos aqueles que não se encaixassem no padrão cultural europeu. Como afirmou Maria Helena P. T. Machado, “a exclusão mais significativa era, realmente, a do homem negro. Assunto desagradável, o negro com o qual se topa no vai-e-vem das ruas, que se entranha na vida diária das famílias e que marca cada etapa da vida cotidiana, encontra nas páginas da literatura e da história uma exclusão bastante significativa” (1997, 374). Parece evidente que “[a] memória fundadora da unidade nacional é, ao mesmo tempo e necessariamente, esquecimento das condições de produção desta unidade: a violência e o arbitrário originais e a multiplicidade das origens étnicas” (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, 36). Este “esquecimento” é tão mais curioso em se tratando de Brasil, onde a mestiçagem acompanha o país desde seu nascimento. A opção pelo índio aparece claramente nas mais diferentes esferas da produção artística e intelectual do período, como num leque feito na China sob encomenda (figura 5), no qual o imperador Pedro I aparece sendo coroado por um índio, marcando a distinção da pátria brasileira recém emancipada de Portugal.



(figura 5)

Coube aos índios representar o papel de verdadeiro e mais fiel representante da nacionalidade brasileira levando, inclusive, muitos membros de importantes famílias do império a mudarem seus sobrenomes de batismo por sobrenomes de raiz indígena como Tibiriçá, Piratininga, etc., na medida em que estes sobrenomes estavam mais próximos do que se pensava ser um brasileiro “original”. É como se os nomes indígenas agregados aos nomes dos brancos pudessem eliminar a violência do processo histórico que, desde o século XVI, desconsiderou a possibilidade de nomeação segundo parâmetros alheios à Cristandade (Baêta Neves, 1978, 49). Ainda assim, a escolha dos sobrenomes indígenas aponta para uma continuidade do processo de negação da alteridade, ou pelo menos, de graduações na identificação com a alteridade indígena: os nomes Tibiriçá e Piratininga, por exemplo, acabam por reforçar a idéia da superioridade dos valores europeus ou “civilizados” sobre os valores indígenas. No primeiro caso, Tibiriçá é uma referência ao famoso líder Tupiniquim que, no século XVI, se aliou aos portugueses, sendo considerado pelos jesuítas como um caso exemplar de “conversão”. No segundo, Piratininga também reforça a memória do

conquistador europeu, por tratar-se do nome dado pelos Tupiniquim à aldeia liderada por Tibiriçá. Foi esta mesma aldeia que passou a abrigar a capela (na qual Tibiriçá foi enterrado) e o Colégio de São Paulo de Piratininga, instalados pelos jesuítas a partir de 1554, e que seriam o núcleo ao redor do qual se formou a cidade de São Paulo.¹²

Convém ressaltar que o índio valorizado como símbolo de nossa identidade nacional era idealizado, fadado ao desaparecimento pela “evolução natural” da sociedade. Se por um lado havia uma integração idealizada do índio na história nacional, por outro, o que se pretendia era mesmo a exclusão e extinção das populações indígenas, que deveriam ser assimiladas à sociedade nacional.

Em 1844, o naturalista Carlos Frederico V. Martius publicou um artigo na Revista do IHGB, intitulado “Como se deve escrever a História do Brasil”. Na verdade, Martius estava atendendo a um apelo da Revista que em seu suplemento ao tomo 2º, p. 72, “lançava suas vistas sobre a composição de uma História do Brasil, e pedia se lhe comunicassem idéas, que o pudessem coadjuvar com maior acerto n’este tão útil quão glorioso intento” (Martius, 1844, 389). Com este apelo, o IHGB assumia “a responsabilidade de criar uma história para a nação, inventar uma memória para um país que deveria separar, a partir de então, seus destinos dos da antiga metrópole européia” (Schwarcz, 1993, 24). As contribuições surgiram de todos os cantos do Brasil e deveriam despertar nos brasileiros sentimentos e pensamentos do mais nobre patriotismo: amor da pátria, coragem, constância, indústria, fidelidade, prudência, em uma palavra, todas as “virtudes cívicas” necessárias para o engrandecimento da nação há pouco emancipada. Segundo Martius,

“[n]os pontos principaes a historia do Brazil será sempre a historia de um ramo dos portuguezes; mas se ella aspirar a ser completa e merecer o nome de uma historia pragmática, jamais poderão ser excluídas as suas relações para com as raças Ethiopica e Índia” (Martius, 1844, 406-407).

Ele defendia ainda que o IHGB designasse alguns lingüistas para a redação de dicionários e observações gramaticais sobre as línguas indígenas e que fossem feitos estudos sobre a Mitologia, as teogonias e Geogonias das raças brasileiras (1844, 395).

¹² Martin Afonso Tibiriçá morreu em 1562. Incorporou a seu grupo o português João Ramalho, como seu genro, e autorizou a construção de uma capela em sua aldeia, marco da “conversão” de seu povo. Conferir Monteiro, 1994, especialmente o capítulo “A transformação de São Paulo indígena – século XVI”.

Outro sócio do IHGB, Varnhagen, propôs que se criasse no Instituto

“uma secção de Ethnographia Indígena, a qual se occupará dos nomes das nações (com a synonymia quando a houver), suas línguas e dialetos, localidades, emigrações, crenças, archeologia, usos e costumes, os meios de as civilizar, e tudo o mais tocante aos indígenas do Brasil e seus circumvizinhos, compreendendo igualmente as noções geognósticas, e conjecturas geológicas que possam esclarecer a obscura historia d’este território antes do seu chamado descobrimento” (Varnhagen, 1841, 62).

Para ele, o estudo das línguas indígenas seria um importante instrumento para alimentar o “espírito de nacionalidade”.

Nas várias contribuições que o IHGB recebeu de seus sócios, havia alguns elementos em comum. Em primeiro lugar, todos eles consideravam o aprendizado da língua geral indígena, o Nheengatú, fundamental para os estudos literários no país, bem como para despertar o amor à pátria em torno de uma origem comum. Por outro lado, era fato recorrente entre os sócios do IHGB a idéia de que os índios eram seres em extinção, fadados ao desaparecimento pela lei da “seleção natural”.

Segundo Nachman Falbel, esta identificação entre patriotismo e nação teve como um de seus precursores Jean Jacques Rousseau, no século XVIII.

“Em seu *Discurs Sur L’Origine et Les Fondements de L’Inégalité Parmi Lês Hommes*, transparece esse patriotismo sob a forma de amor à liberdade e às leis e costumes tradicionais. Na *Encyclopédie* escreve que o amor à pátria é o meio mais seguro para alguém ser um bom cidadão: ‘o amor à pátria é o meio mais eficaz; pois como já disse, todo homem é virtuoso quando sua vontade particular é conforme em tudo com a vontade geral, e nós queremos de bom grado aquilo que querem as pessoas que amamos’. Mas, é necessário ressaltar que, em Rousseau, o cidadão individual continua sendo a base da pátria, e o fim do estado é a felicidade e a liberdade individuais. (...) A sua contribuição maior para o nacionalismo moderno foi a de apelar aos fundamentos sentimentais e morais da comunidade e do estado para levar o cidadão a participar ativamente como responsável por seu destino. O amor à pátria e a virtude eram possíveis em um estado no qual os cidadãos fossem livres e iguais” (Falbel, 1978, 41).

É evidente que entre os intelectuais brasileiros não se fazia presente a preocupação com o aspecto da liberdade e igualdade entre os cidadãos, defendidos por Rousseau. Afinal, alcançada sua emancipação política, o Brasil continuava sendo um país marcado por profundas desigualdades sociais e, fundamentalmente, ainda era um país escravocrata. Em todo caso, o discurso da intelectualidade brasileira não deixava de sugerir que o amor à pátria era superior a estes “pequenos” entraves e poderia tornar todos os brasileiros, escravos ou

não, homens virtuosos, desde que “sua vontade particular estivesse conforme em tudo com a vontade geral”, como dizia Rousseau no século XVIII e, mais tarde, todos os principais expositores do Romantismo.

Na preocupação com a História nota-se uma outra influência do Romantismo entre os intelectuais do país. De fato, o movimento romântico traz para a história a noção de “progresso” como um dos principais sucedâneos do arbítrio divino, pensado até o século XVIII como o responsável pelos destinos dos homens. Assim,

“porque tudo se faz ‘história’ no Romantismo, a História se faz então ‘realidade’, integrando historiograficamente o estudo do desenvolvimento dos povos, de sua cultura erudita e de seu saber popular (folclore), de sua personalidade coletiva ou espírito nacional, de suas instituições jurídicas e políticas, de seus *mores* e práticas típicas, de seus modos de produção e existência material e espiritual, cada vez mais nas linhas de um tempo cada vez menos mítico ou idealizado” (Guinsburg, 1978, 18).

Inspirado por esta idéia o IHGB procura então traçar a história do nosso país, a fim de identificar num passado remoto qual seria o *telos*, a finalidade que presidiria o sentido de nossa existência enquanto nação. Este processo recebeu amplo incentivo do imperador D. Pedro II, que chegou a realizar viagens pelo nordeste brasileiro, registrando em sua caderneta desenhos de índios encontrados durante suas viagens, como os dos Botocudos no desenho abaixo (figura 6).



(figura 6)

Dá-se início, então a uma busca das raízes primitivas de nossa nacionalidade, vista quase como um feito natural rodeado de mistério a ser desvendado no passado longínquo. Para Nachman Falbel, “(...) esse nacionalismo terá em Herder o seu precursor, devido em grande parte à influência da concepção rousseuniana sobre a importância das etapas primitivas e pré-civilizadas da evolução humana” (1978, 43). Falbel destaca que em Herder,

“a língua é o repositório cultural de um povo, fruto de um acúmulo de tradições e criatividade durante séculos e séculos de história, e é através da língua que o conhecimento se torna possível, assim como as diferenças lingüísticas refletem diferentes experiências dos povos. A teoria estética de Herder liga-se à idéia de que a poesia constitui um produto de condições naturais e históricas captadas por intermédio de uma experiência do sentir (Gefül). Ainda que autônoma, a obra poética está relacionada com o seu ambiente gerador, que nela se incorpora e se transforma num ‘sentir’ em si e que, no decorrer do tempo, além de o refletir, também o influencia. A linguagem poética, que pertence a todos e não a alguns predestinados, é a ‘língua-mãe da humanidade’ e aparece, em sua pureza original e sua força, nos períodos primitivos de cada nação (...). Na antiga poesia se revela a imensa riqueza lingüística de cada nação, que servirá aos poetas posteriores como fonte de cujas águas cristalinas irão beber permanentemente (...)” (Falbel, 1978, 43, grifos meus).

De uma forma ou de outra, todas estas idéias aparecem na obra de Couto de Magalhães. Era através da língua, mais especificamente do Nheengatú, que ele acreditava ser possível compreender o mundo dos índios; ao analisar as tradições indígenas o autor procurava considerá-las enquanto fruto das experiências históricas vividas por estes povos. Daí a preocupação do autor com a poesia indígena, dotada de uma originalidade peculiar, posto que constituída a partir de condições naturais e históricas específicas. O aspecto rude, grosseiro que o autor identificava nesta poesia era pensado como fruto de seu ambiente gerador, sendo expressão do “sentir” da experiência indígena. Da mesma forma, Couto de Magalhães, ao valorizar a linguagem poética indígena, situa estes povos na História, na medida em que a linguagem permite a conexão dos índios com a humanidade. Era nesta linguagem presente na antiga poesia indígena que o autor procurava identificar o que seria a fonte na qual nossos intelectuais deveriam beber permanentemente, para alimentar o projeto de nossa identidade nacional.

Aos poucos, desenvolve-se a noção de que era necessário buscar no passado o que teria sido nossa “autenticidade primitiva” perdida nas trilhas do “progresso”. Consolida-se assim, a nostalgia dos jardins do éden. No caso do Brasil, a “autenticidade primitiva” foi buscada entre os índios que originalmente ocuparam o território nacional.

Como vimos acima, a preocupação com o estudo das línguas indígenas era uma constante entre os sócios do IHGB e era uma das principais preocupações de Couto de Magalhães. A Lingüística tornou-se um meio de conhecer a pré-história dos povos e as antigas culturas. Não por acaso, é no século XIX que a Lingüística nasce enquanto ciência graças ao método histórico-comparativo pela primeira vez aplicado numa obra de conjunto pelo sábio alemão Franz Bopp no livro *Sistema de Conjuração do sânscrito em comparação com o do Grego, Latim, Persa e Germânico*, publicado em Frankfurt, 1816. Uma das novidades da obra de Bopp foi firmar o princípio de que as principais línguas do Velho Mundo representavam diferentes fases evolutivas de um mesmo arquétipo primitivo. Além disso, procurava demonstrar que esse parentesco se revelava através de certas constantes manifestadas na correspondência entre as flexões verbais dos diversos idiomas estudados. Por fim, Bopp introduziu nesse gênero de pesquisas o sânscrito, ao qual se atribuía papel de relevo especial (Elia, 1978, 119). Couto de Magalhães estava sintonizado com estas idéias e afirma em *O Selvagem* que “[o]s estudos sérios de philologia comparada datam da publicação da grammatica de Bop” (*sic*) (Magalhães, 1940, 89). O autor também leu a obra de Max Müller, sábio alemão discípulo de Bopp radicado na Inglaterra, para sustentar sua idéia de que o selvagem considera seu parente todos aqueles que falam sua língua e, por extensão, são seus inimigos em potencial todos os que não falam sua língua (Magalhães, 1940, 40-41).

4. A questione della lingua

As pesquisas ligadas ao que poderíamos chamar de História Social da Linguagem ou da Comunicação constituem uma área relativamente nova dentro da pesquisa histórico-antropológica. O surgimento e expansão desta nova área de pesquisa acompanham um crescimento da consciência acerca do poder da linguagem e do desenvolvimento desta com outras formas de poder entre os grupos dominados (Burke & Porter, 1995; Burke, 1995).

Os pesquisadores nas Ciências Humanas têm dado pouca atenção às maneiras de falar dos povos sobre os quais escrevem. Via de regra, quando elaboram estudos históricos da linguagem, muitas vezes acabam por ignorar seus aspectos sociais (Burke, 1995, 17). Com isso, deixam de perceber que o que os nossos sujeitos falam, como, quando e para quem falam, pode nos indicar muita coisa sobre estes mesmos sujeitos e a sociedade em que vivem.

Se ainda hoje é corrente a idéia cristalizada de que a religiosidade popular, por exemplo, deve ser especialmente uma fonte de pesquisa para os antropólogos, por outro lado, cristalizou-se a idéia de que o estudo da linguagem cabe tão somente aos lingüistas.¹³

Entre os antropólogos, a preocupação com o estudo e aprendizado das línguas faladas pelos “nativos” teve como um de seus precursores Franz Boas (1858-1942). Segundo Robert Lowie

“(...) él fué quien elevó el trabajo de campo a un nivel enteramente nuevo, al insistir en que la técnica del etnógrafo debe estar a la altura de la del investigador de las civilizaciones china, griega o islámica. Esto implica cierto conocimiento del idioma aborígen, para el cual ni el uso del *pidgin* English ni la traducción de un interprete es substituto adecuado (...)” (Lowie, 1946, 163).

Boas insistia no fato de que era indispensável dominar o idioma respectivo para chegar a um conhecimento exato e profundo da cultura, haja vista que uma grande parte das informações que interessam ao antropólogo só podem ser obtidas escutando as conversas dos “nativos” e participando de sua vida diária.¹⁴ É interessante observar que Couto de Magalhães defendia o aprendizado das línguas nativas já em 1876, com a publicação de *O Selvagem*, vinte anos antes de Boas publicar “*As Limitações do Método Comparativo em Antropologia*” (1896). Boas foi um pioneiro na renovação de princípios e métodos nos modos de conceber e estudar as culturas humanas e a relação entre língua e cultura. Por outro lado, é preciso lembrar que a relação entre Lingüística e Antropologia configurou-se como uma reação ao pensamento evolucionista da época. Em outras palavras, a obra de Franz Boas procurava demonstrar que não havia uma relação direta entre evolução biológica, lingüística e cultural, princípios estes tão caros a Couto de Magalhães.

Se as categorias de linguagem, raça, etnicidade e mestiçagem são controversas e enigmáticas para os antropólogos e historiadores de hoje (Sansone, 1999), essas ambigüidades e incertezas possuem uma longa história. Políticos, governantes, letrados, em diversos momentos da experiência brasileira se ocuparam dessa questão, tida e havida como crucial

¹³ Há que se fazer justiça ao fato de que os antropólogos, em seu trabalho de campo, registram o depoimento de seus interlocutores e, a partir dele, procedem à análise do discurso, tendo a língua como referência. Em todo caso, a compreensão da historicidade da língua e a relação entre língua e sociedade continuam sendo desafios para o pesquisador das Ciências Humanas.

¹⁴ Para uma maior compreensão da importância que Boas atribuía ao aprendizado das línguas nativas, conferir Boas, 1947 e 1966.

para a afirmação da identidade nacional. O poder da linguagem não passou despercebido para muitos intelectuais do século XIX, época em que “a *questione della lingua* tornou-se um problema de imposição da uniformidade da fala para transformar o que havia sido uma miscelânea de povos em uma comunidade nacional” (Burke & Porter, 1995, 242). Em outras palavras, época em que se consolida a associação entre língua e identidade nacional.

O século XIX, mais do que qualquer outra época, experimentou a gestação da maioria de nossos projetos de nação, estruturados a partir da emancipação política da nova pátria. Nomes como José de Alencar, José Bonifácio, Francisco Adolpho Varnhagen, Machado de Assis, José Veríssimo, Silvio Romero, Araripe Júnior, Capistrano de Abreu, Nina Rodrigues e outros tantos militaram nessa árdua tarefa de desenhar uma nova face de um Brasil, com identidade própria, embora calçada sob um viso europeu.¹⁵

Entre esses gestores da nova identidade brasileira, um dos mais importantes certamente foi o General Couto de Magalhães, homem de Estado, político do Império, um dos inventores do folclorismo entre nós, descobridor da cultura tapuia nos rincões da Amazônia. Crítico ferrenho dos estrangeirismos, o autor orgulhava-se dos longos anos que viveu entre os indígenas brasileiros e do fato de falar o Nheengatú. Para ele, não havia como conhecer as coisas do Brasil e, fundamentalmente, identificar a verdadeira e mais fiel representante da nacionalidade brasileira sem embrenhar-se nos “sertões” brasileiros. Couto de Magalhães foi presidente da Província do Grão-Pará entre 1864 e 1866, encontrando a Província ainda em recomposição após os tumultuados anos da Cabanagem (1835-1840), revolução de caráter popular que sacrificou “mais de 30 mil vidas, ou seja, a quarta parte da população total da Amazônia” (Salles, 1988, 271) e das terríveis epidemias que assolaram o Grão-Pará no século XIX: a de febre amarela, em 1850, e a de cólera, em 1855. Ao analisar os efeitos da cólera em Belém, no século XIX, Beltrão afirma que “[p]ara uma população que não somava 150 mil almas, a depopulação foi um desastre!” (1999, 5). A recomposição da Província passava necessariamente por um reordenamento da mão-de-obra local, que vinha ocorrendo desde a formação dos Corpos de Trabalhadores pelo brigadeiro Soares Andréa (Moreira Neto, 1988). Em se tratando de uma mão-de-obra essencialmente indígena, a questão da língua passou a ser vista com uma atenção especial pelas políticas públicas, haja vista sua importância nas

¹⁵ Sobre Machado de Assis, conferir Chalhoub, 1991; Para uma análise minuciosa da perspectiva folclórica na obra de José Veríssimo e Silvio Romero, conferir Figueiredo, 1996. Ainda sobre Veríssimo, conferir Motta-Maués, 1998 e Bezerra-Neto, 1998. Sobre Varnhagen, conferir Lacombe, 1991. Sobre José de Alencar, conferir Ortiz, 1992.

relações estabelecidas entre índios e “brancos”. O conhecimento da língua geral indígena era, portanto, fundamental para a reconfiguração das relações raciais no extremo norte do Império brasileiro.

Além da questão da língua, um outro tema ocupou as mentes da intelectualidade brasileira ao longo do século XIX: a questão da mestiçagem. Vista como crucial para o futuro do nosso país, esta problemática também estava presente na obra *O selvagem*. Antes de discutir o contato de Couto de Magalhães com os índios e a maneira como ele traduziu as lendas indígenas para o mundo dos brancos, situarei as idéias do autor a respeito da mestiçagem no embate com outros importantes intelectuais brasileiros do período em questão. Convido o leitor a conhecer o segundo capítulo.

II. DA NOSTALGIA AO DESENCANTO

1. A Amazônia entre os “*homens de ciencia*”

*“Todo mundo é feio aqui, mas incrivelmente feio: como macacos”.
(Gobineau)*

A questão da definição da identidade nacional brasileira na segunda metade do século XIX estava diretamente ligada à questão racial. Não bastava apenas definir quem seria o verdadeiro símbolo de nossa identidade nacional; era necessário que ele estivesse de acordo com a visão positiva que se queria criar sobre o futuro do país, que desse conta, enfim, de mostrar o Brasil como um país que daria certo, um país do futuro, do “progresso”.

Como afirmei no primeiro capítulo, uma parte dos intelectuais brasileiros, inspirados pelas idéias do Romantismo, trataram de olhar para o nosso passado em busca de nossa originalidade primitiva. Se, por um lado, o passado remoto revelou para esta intelectualidade um índio belo, posto que idealizado, distante, modelado, o presente lhes impunha um quadro bastante diferente. O olhar retrospectivo mostrou-lhes um país “atrasado”, se comparado com os países tidos como modelo de desenvolvimento na segunda metade do século XIX (principalmente França, Inglaterra e Estados Unidos). O que fazer então, para tirar nosso país deste “atraso”? Além da constatação de que o Brasil era um país “atrasado”, procurava-se refletir sobre o caráter do povo brasileiro, o que conduziu muitos a um verdadeiro desencanto. Este ocorreu a partir do momento em que os intelectuais se debruçaram sobre uma questão tida como crucial para o futuro do país: a mestiçagem. Muitos chegaram a conclusão de que a constituição do país como nação era dificultada ou mesmo impedida por causa do caráter de seu povo, tido então como indolente, degradado, sexualmente degenerado. Para os mentores de nossa identidade nacional, a causa deste caráter comprometedor de nosso futuro estava na mestiçagem que, ao misturar as “raças” branca, indígena e negra, conservou no povo brasileiro o que cada uma tinha de pior. Em função desta crença, era grande a preocupação com o que se considerava o “futuro racial” de nosso país.

Além da questão racial, a explicação da especificidade brasileira era feita juntando as explicações evolucionistas com um outro argumento particular: o meio. A existência em nosso país de um clima que pretensamente subjugava o homem e de uma natureza

extraordinariamente pródiga, eram considerados fatores que determinavam o caráter indolente, apático e depravado de nossa gente. Tudo isso conduzia enfim, a um quadro pessimista do Brasil.

Todo esse debate tinha como um de seus palcos principais a Amazônia, em virtude do processo de mestiçagem ocorrido por aqui e da presença da população indígena, marcando de forma bastante peculiar a fisionomia da região. Este fato chamava a atenção dos viajantes e naturalistas que por aqui passavam, além dos próprios brasileiros que se debruçaram sobre a questão. Mesmo na região, um Instituto Histórico reunira os que buscavam as “raízes da terra”. Havia ainda a Sociedade Paraense de Estudos Históricos e o Museu Paraense de História Natural (mais tarde Museu Emilio Goeldi), organizações com objetivos idênticos. É neste momento que a Amazônia começa a ser inserida no contexto nacional, sendo alvo de comparações com as outras regiões do Brasil. Trata-se mesmo de um período de efervescência intelectual e cultural que atingiu várias partes do país, tanto que se atribuiu aos diversos e muitas vezes divergentes intelectuais envolvidos neste processo o título de “geração de 70”. São os chamados “*homens de ciência*” (Ventura, 1991). A Amazônia saltava aos olhos destes “*homens de sciencia*” como uma região marcada por uma grande população de indígenas e mestiços degradados, e uma diminuta população negra.¹

A rigor, esta é uma discussão bastante visitada na academia. São muitos os trabalhos que discutem, sob os mais diversos prismas, o tema da mestiçagem presente na obra de autores como Silvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha.² Em todo caso, o que geralmente se vê é uma discussão exclusivamente centrada nas idéias destes autores, escolhidos como os grandes pensadores da mestiçagem no Brasil entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Somente nos últimos anos foi possível ver trabalhos discutindo o tema da mestiçagem em autores como o paraense José Veríssimo, por exemplo, figura de destaque entre a intelectualidade brasileira da segunda metade do século XIX, mas tido como de menor importância por muitos antropólogos e historiadores de nossa época, principalmente do centro-sul brasileiro (Bezerra-Neto, 1998; Figueiredo, 1996; Motta-Maués, 1998). O diferencial aqui, portanto, será analisar a temática da mestiçagem em um

¹ É importante lembrar que, no caso da Amazônia, era recorrente a crença de que sua população africana era diminuta, quase imperceptível frente à maciça população indígena. Somente a partir da década de 70 do século XX estudos procuraram mostrar a importância da escravidão negra na região. Conferir a respeito Vergolino-Henry & Figueiredo, 1990; e Salles, 1988.

² Conferir, entre outros, Brolezzi, 1991; Ventura, 1991; Corrêa, 1982; Ortiz, 1985.

autor pouco estudado em nossas academias. Alguém que, apesar de não ser da Amazônia, deixou-nos uma obra inteira de reflexões de seu tempo sobre esta região, uma obra que nos ajuda a entender um pouco mais, para além das interpretações de Silvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, qual era a percepção etnográfica do século XIX. A esta altura, o leitor já está cansado de saber, mas convém lembrar: a obra é *O Selvagem* e o autor, Couto de Magalhães.

2. Raça e mestiçagem

Segundo Eliane Azevedo, Lineu foi o primeiro a estabelecer uma classificação racial, ainda no século XVIII. Foi ele quem criou a designação *homo sapiens* e classificou a espécie humana em quatro raças: europeus, asiáticos, americanos e africanos. Depois de Lineu, surgiram muitas outras classificações raciais, ora diminuindo ora aumentando o número de grupos raciais (Azevedo, 1987, 18).

Antes de discutir a mestiçagem, convém refletir sobre o que Couto de Magalhães entendia por raça, situando-o no debate sobre esta questão na segunda metade do século XIX. Não há em *O Selvagem* uma definição precisa deste conceito. Em todo caso, a leitura da obra nos indica que o autor entendia raça como o conjunto dos indivíduos que possuem em comum um determinado tipo hereditário. Conforme afirmou Lilia Schwarcz, “o fator ‘raça’ era então entendido como um tipo de influência vital ‘no potencial civilizatório’ de uma nação, sendo que as teorias raciais publicadas na Europa, e em especial em Paris, causavam aqui um grande impacto” (1987). Faziam grande sucesso por aqui as idéias de von Martius, Quatrefages, Agassiz, Buckle, Gobineau, Lapouge, que levavam nossos intelectuais à conclusão de que o Brasil era o primeiro grande exemplo de degeneração num país tropical. Couto de Magalhães estava bastante sintonizado com estas idéias, não concordando, porém, com todas elas.

O naturalista suíço Luiz Agassiz esteve no Brasil entre 1865 e 1866, e relatou suas impressões sobre o país e sua população na obra *Viagem ao Brasil*, publicada pela primeira vez em francês, em 1869.³ Vale lembrar que no período em que Agassiz esteve na Amazônia, Couto de Magalhães era presidente da província do Pará e procurou de todos os modos contribuir para o sucesso da pesquisa do naturalista em nossa região. Mais do que recolher

³ É importante considerar que a redação da obra coube à Elizabeth Cary Agassiz, esposa do naturalista.

exemplares das espécies animais e vegetais da região, a fim de compor sua coleção, Agassiz não deixou de manifestar sua opinião sobre a mestiçagem:

“Aqueles que põem em dúvida os efeitos perniciosos da mistura das raças e são levados, por uma falsa filantropia, a romper todas as barreiras colocadas entre elas, deveriam vir ao Brasil... Veriam que essa mistura *apaga as melhores qualidades, quer do branco, quer do negro, quer do índio*, e produz um tipo de mestiço indescritível, cuja energia física e mental enfraqueceu...” (Agassiz e Cary, 1938, 366, grifo meu).

Ao discutir a “[p]ermanência dos traços característicos nas diferentes espécies humanas” na Amazônia, afirma que

“(...)“[o] mestiço de branco com índio, denominado mameluco no Brasil, é pálido e efeminado, fraco, preguiçoso, embora obstinado. *Parece que a influência do índio tem a força justamente precisa para anular os altos atributos do branco, sem comunicar ao produto nada da sua própria energia*” (1938, 625, grifo meu).

Como veremos mais adiante, Couto de Magalhães, apesar do apoio que procurou oferecer ao naturalista suíço, não concordava com esta visão depreciativa do índio brasileiro. Agassiz era adepto da chamada “escola etnológico-biológica”, surgida nos Estados Unidos entre as décadas de 1840-50. O argumento fundamental desta escola era o de que a suposta inferioridade das raças índia e negra podia ser imputada às suas diferenças físicas em relação aos brancos. Estas diferenças seriam o resultado direto da “poligenia”, a criação das raças como espécies distintas (Skidmore, 1976, 66). Na condição de estrangeiro, representante de uma nação européia tida como exemplarmente “civilizada”, olhando para o Brasil e sua gente com o olhar do naturalista, preocupado em confirmar sua tese de que as diferentes espécies ou raças humanas podiam ser atribuídas às diferentes regiões climáticas em que habitavam, Agassiz via índios e mestiços brasileiros sob um outro prisma. Negar “energia física e mental” aos índios e mestiços era também uma forma de auto-afirmação, uma forma de legitimar a supremacia física e mental dos países “civilizados”, pretensamente constituídos sem a degeneração causada pelo cruzamento das raças que caracterizava o Brasil. Em outras palavras, o evolucionismo seria uma legitimação ideológica da posição hegemônica do mundo ocidental, explicada a partir das leis naturais que orientariam a história dos povos.

Em meados do século XIX, o francês Arthur de Gobineau, que esteve no Brasil em 1869, considerado por muitos o “pai do racismo”, publicou a obra “*Essai sur L’Inégalité des Races Humaines*” (1855-1853), na qual procurava explorar fundamentos biológicos para

explicar as diferenças raciais, tendo encontrado ampla receptividade em nosso país (Gobineau, 1983). Gobineau era um dos representantes da chamada “escola histórica”, que procurava provar as diferenças entre as raças humanas a partir das próprias evidências históricas. A História era vista então “como uma sucessão de triunfos das raças criadoras” (Skidmore, 1976, 67). A experiência brasileira lhe fez concluir que nossa “população totalmente mulata, viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia” estava fadada a desaparecer em menos de duzentos anos. A alternativa que nos restava era a imigração, capaz de nos colocar em contato com os “valores mais altos das raças européias” (1976, 46). A natureza havia determinado, então, que o europeu, privilegiado por um clima propício à civilização, cuja superioridade racial estaria comprovada pela História, absorvesse em sua marcha avassaladora os degenerados americanos, sufocados por um meio hostil, que tornava maior ainda sua penúria racial.

Embora não fossem aceitos sem discussão, Agassiz e Gobineau eram leituras de cabeça dos intelectuais brasileiros da segunda metade do século XIX, contribuindo para acender o debate em torno da mestiçagem e do “futuro racial” do Brasil. Suas idéias eram amplamente discutidas e muitas vezes adaptadas por nossa intelectualidade, ora para condenar, ora para reconhecer o cruzamento entre as raças como benéfico para o nosso futuro.

Couto de Magalhães estava a par de todas estas idéias, mas interpretou-as de uma forma peculiar, reelaborando-as a partir da influência do “darwinismo social”. Para ele, por exemplo, as diferenças entre as raças eram “acidentais”, explicadas a partir da “acção dos meios”. Darwin derrubou a crença na poligenia ao defender um processo evolutivo iniciado a partir de uma única espécie. A evolução para formas superiores de vida natural era resultante, segundo ele, da sobrevivência dos mais aptos na luta pela continuidade das espécies. Os teóricos que defendiam a poligenia e que se convenceram das idéias de Darwin trataram então de adaptar suas idéias, chegando à conclusão de que assim como na natureza sobreviveram as espécies mais aptas, o mesmo ocorreria com relação às raças humanas. Na luta pela sobrevivência, as “raças superiores” saíam vitoriosas, estando as “raças inferiores” fadadas ao desaparecimento. É a esta linha de pensamento, desenvolvida a partir das idéias de Charles Darwin, que Couto de Magalhães vai se filiar.

Em sintonia com as idéias evolucionistas que marcaram sua época, Couto de Magalhães dividia a família humana em quatro troncos: o negro, o amarelo, o vermelho e o

branco. Acreditando que a marcha de evolução do planeta Terra teria sido do calor para o frio e que o tronco negro é o que melhor suporta o calor, ele acreditava que o tronco negro teria sido o primeiro a ser criado. Seguindo o mesmo raciocínio, teriam aparecido depois o tronco amarelo, o vermelho e, finalmente, o branco. Assim como a natureza conferiu um ordenamento ao aparecimento dos troncos raciais, haveria uma “ordem do desaparecimento”, que se daria pela mesma forma: primeiro desapareceria o negro, depois o amarelo, o vermelho e o branco, que daria lugar a uma humanidade mais perfeita, tal como preconizado pelos teóricos evolucionistas (Magalhães, 1940, 49-50). As raças eram divididas em duas categorias: as “raças tronco”, formadas pelas raças negra, amarela, vermelha e branca; e as “raças cruzadas”, que eram resultado do cruzamento entre as “raças tronco”. Para ele, os cruzamentos na América remontariam à época do “descobrimento”, em que haveria aqui duas raças: uma que é tronco, a vermelha, e outra cruzada com raças brancas, cruzamento este que remontaria a “tempos imemoriais” (52-54). Interessa-nos aqui discutir como o autor pensava as “raças cruzadas” do Brasil.

Para Couto de Magalhães, o resultado do cruzamento entre o índio e o branco foi o aparecimento do mameluco, que o autor define como “uma raça mestiça, excelente pela sua energia, coragem, sobriedade, espírito de iniciativa, constância e resignação em sofrer trabalhos e privações” (Magalhães, 1940, 116). Note-se que o autor reconhece nos mamelucos exatamente aquelas qualidades que Agassiz tão enfaticamente negava: energia, coragem, espírito de iniciativa. “Infelizmente”, diz ele,

“estas boas qualidades morais são compensadas por um defeito quase constante: o da imprevidência ou indiferença pelo futuro. O mameluco, como o índio seu progenitor, não capitaliza, nada poupa. Para ele o mês seguinte é como se não existisse. Será falta de educação ou falta de uma faculdade? É falta de educação, porque, para esses pobres, a pátria tem sido madrasta” (Magalhães, 1940, 116).

Dessa forma, o mameluco teria herdado de seu antepassado índio esta indiferença pelo futuro, que lhe teria conferido um outro “defeito” muito acusado por Couto de Magalhães: a falta de ambição. Esta idéia de que existia uma herança biológica, que fazia com que os mestiços reproduzissem os tipos de onde vieram os cruzamentos era comum aos autores que discutiam a mestiçagem. O conceito então utilizado para explicar esta situação era o de “atavismo” ou, em outros casos, o de “herança psicológica”, quando se tratava de definir os

costumes e hábitos populares como filhos do passado colonial.⁴ Somente a educação poderia livrar índios e mestiços desta “herança psicológica” negativa que os tornava “indiferentes ao futuro”. Esta característica imputada aos mamelucos pelo autor foi observada muitos anos antes da publicação de *O Selvagem*. Já em 1864, por ocasião de assumir a presidência da província paraense, o autor procurava refletir em seu relatório à Assembléia Provincial sobre as “[c]ausas que impedem o desenvolvimento da lavoura e meios de remove-la (sic)”. Na ocasião, Couto de Magalhães definiu o povo da província como “dos mais atrasados que tenho visto no Brasil” vivendo disseminado em palhoças que não ofereciam nem os mais indispensáveis confortos da vida. Grande foi o susto do autor ao se deparar com pobres choupanas, cobertas de palha, despidas de muros, sem divisões interiores.

“Perguntava eu a mim mesmo: como é que essa gente vive e se sustenta? E os factos me ião respondendo, que elles, *nascidos no meio da abundancia*, estendião a mão para colher os fructos; e, como pássaros e animaes selvagens, que *na natureza encontram tudo, não se occupão do dia d’amanhã, porque sobre o dia d’amanhã Deos providenciará*.

A industria é o resultado do esforço da intelligência do homem para satisfazer uma necessidade que apparece. Portanto, em quanto não existir a necessidade, não haverá razão para que exista industria” (Magalhães, 1964, 7).

Aqui o meio geográfico aparece como elemento determinante para a conduta apática do mameluco diante do trabalho na indústria. Afinal, tal como os índios seus progenitores, os mamelucos estavam acostumados a viver na abundância, bastando estender a mão para colher os frutos, daí porque não havia necessidade de se preocupar com o futuro. Ora, se a natureza pródiga não permite que o índio ou o mameluco sintam necessidades, não se pode esperar que entre elas haja a idéia da indústria, que segundo o autor, existe para suprir necessidades humanas. Para Couto de Magalhães, então, a política indigenista imperial deveria ter como um de seus objetivos principais criar necessidades entre os “tapuios”, passo lento, mas seguro em direção à indústria. Sob a designação genérica de “tapuios”, Couto de Magalhães reunia os índios catequisados e os mestiços seus descendentes, que segundo o autor, também recebiam outros nomes, de acordo com a região do Brasil em que viviam: gaúcho (Sul do Brasil), caipira (São Paulo e Paraná), caboré (Mato Grosso e Goiás), caboclo (no Norte), mameluco (1940, 30-31).

⁴ “Atavismo s. m. (Do lat. *atavus*, *ancestrais*, pelo fr. *atavisme*.) 1. Aparição imprevisível, nos descendentes, de um ou mais caracteres que se haviam manifestado num ancestral e estavam desaparecidos há uma ou várias gerações (...). 2. Instintos hereditários, hábitos ancestrais (...).” Conferir *Grande Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 99. Também são idéias afins ao conceito de atavismo: inerência, hereditariedade, tara, essencialidade, imanência. Conferir Azevedo, 1983, 2.

O aproveitamento destes elementos como mão-de-obra era considerado fundamental para a utilização das riquezas do solo do Brasil e, principalmente, da Amazônia, “onde tudo é grande, excepto o homem” (1940, 130). Ao enfatizar a grandeza e exuberância da natureza que sufoca o homem, Couto de Magalhães nos permite refletir sobre a maneira peculiar como ele – e muito outros intelectuais de sua época – fizeram uma releitura das idéias evolucionistas européias, adaptando-as à realidade diferenciada do Brasil. Dito de outra forma, se o evolucionismo oferecia a estes intelectuais a possibilidade de uma compreensão mais geral do desenvolvimento das sociedades humanas, permitindo, por outro lado, a inserção do Brasil no que seria uma história natural da humanidade, o “atraso” do nosso país era explicado a partir de suas peculiaridades. Dois outros conceitos são então inseridos na explicação evolucionista da história de nossa nação: o meio e a raça. Estes dois elementos passam a explicar a natureza indolente e degenerada do brasileiro. Para fugir ao quadro pessimista a que esta visão determinista conduziria, na medida em que o homem brasileiro, degenerado pela mestiçagem, seria incapaz de se sobrepor a um meio geográfico mais forte do que ele, Couto de Magalhães aponta para uma possível solução: a aclimação nos trópicos.

3. A aclimação nos trópicos

Na obra *O Selvagem*, Couto de Magalhães procurou responder a uma questão que era crucial para os intelectuais que refletiam sobre a mestiçagem na segunda metade do século XIX: “Qual será o resultado, em relação à espécie humana, desta fusão de sangue, operada em tão alta escala no imenso cadinho da América?” (1940, 135). Tal como colocada, esta questão foi posta pelo naturalista francês Jean Louis Armand de Quatrefages de Breau (1810-1892), que exerceu grande influência sobre Couto de Magalhães. Quatrefages procurou estudar a opinião dos diversos escritores que haviam se debruçado sobre esta questão e concluiu que o resultado final da mistura de raças seria benéfico para a humanidade. A partir da conclusão de Quatrefages, Couto de Magalhães acrescenta que, se é bom para a humanidade, é bom para o Brasil.⁵

⁵ Couto de Magalhães não citou as obras que leu do mestre francês, mas dentre os trabalhos de Quatrefages que discutem a questão podemos citar “L’Espèce humaine” (1877); “Nouvelles Etudes sur la distribution géographique des negritos” (1882); “Hommes fossiles et hommes sauvages” (1884); e “Histoire générale des races humaines” (2 vols., 1886—89). Estas informações foram coletadas em pesquisa na internet. Conferir http://37.1911encyclopedia.org/Q/QU/QUATREFAGES_DE_BREAU_JEAN_LOUIS_ARMAND_DE.htm Data de captura: 25 de maio de 2003.

Vejamos então em que medida a mistura de raças poderia ser considerada proveitosa para o Brasil. No momento em que Couto de Magalhães escreve *O Selvagem* (1876), já era amplo o debate no Brasil em torno da questão da imigração. Convém lembrar que, em 1850, cedendo aos interesses britânicos, o governo brasileiro assinou a Lei Eusébio de Queirós, proibindo o tráfico de escravos africanos para o Brasil. A partir desta lei, tornou-se urgente resolver o importante problema da falta de mão-de-obra, agravado ainda mais cinco anos antes da publicação de *O Selvagem*, com a aprovação da Lei do Ventre Livre (1871), que determinava que os filhos de escravos nascidos a partir daquela data seriam considerados livres.

Desde pelo menos a década de 1850 discutia-se a possibilidade de povos europeus se adaptarem ao clima da América. Dentre os defensores do determinismo climático, destacou-se o Dr. Robert Dundas, médico inglês que trabalhou na Bahia e publicou, em 1852, um tratado sobre febres na Europa e na América, procurando explicar a suposta decadência orgânica dos europeus que residiam em países de clima quente por muito tempo. Para o médico inglês, a idéia da aclimação, aclimatamento ou aclimamento, segundo a qual o europeu suportaria as deficiências da vida nos trópicos a partir da miscigenação, era uma doutrina falaciosa (Chalhoub, 1996, 79). Em todo caso, com a crise da escravidão brasileira, que fez aumentar o interesse de proprietários e governantes na promoção da imigração européia para resolver o problema da mão-de-obra, a temática da aclimação passou a ser vista como uma questão fundamental para o futuro do país.

Couto de Magalhães não era a favor de uma imigração em massa de europeus para a Brasil. Mas, diferentemente do Dr. Dundas, ele era um dos defensores da idéia da “aclimação”. Na verdade, nota-se com isso a identificação de Couto de Magalhães com o governo imperial, que assumiu a defesa da idéia da aclimação como posição “oficial”. Dizia o autor de *O selvagem* que

“(...) ao passo que importamos o branco, que nos é aliás essencial, me parece que devemos atender também a um milhão de braços indígenas não menos preciosos, porque *é a estes, mesmo por causa de sua pouca civilização, que está reservada a missão de ser o precursor do branco nos climas intertropicais, desbravando as terras virgens, desbravamento que o branco não suporta*” (Magalhães, 1940, 26, grifo meu)

Como se vê, a resposta do autor não negava a imigração, mas esta de nada adiantaria se os imigrantes europeus se mantivessem isolados do contato com os habitantes da terra. A

idéia de aclimatação significa exatamente isto: a mescla com o sangue indígena seria uma condição para que a raça branca pudesse suportar o desbravamento do clima tropical do nosso país. A categoria “sangue” era pensada pelo autor associada aos aspectos físicos e morais de um povo. Num primeiro momento, o índio seria o precursor do branco, o desbravador das terras virgens a enfrentar os atropelos de um clima hostil que o branco não suportaria. Somente a partir do momento em que o branco europeu começasse a cruzar seu sangue com o do indígena ou do mestiço seu descendente, através da mestiçagem, é que ele estaria apto ao desbravamento das terras virgens. Os índios seriam naturalmente “aclimados”. Seus defeitos e atrasos, sua pouca ou nenhuma civilização os tornavam aptos a enfrentarem os “miasmas”⁶ de um clima tropical como o nosso. Os índios teriam, enfim, imunidade natural diante do meio ambiente hostil do nosso país e deveriam usá-la para destruir a primeira braveza de nossos sertões.⁷ Couto de Magalhães chega à idéia da “aclimatação” a partir de sua “experiência de campo”. Em suas muitas viagens, ele pôde comparar o modo de vida de tapuios e brancos no meio das florestas. No Pará, por exemplo, percebeu com surpresa a sobriedade dos preparativos dos tapuios para uma expedição em busca da borracha. Para uma viagem que durava cerca de seis meses, eles carregavam a canoa com alguns paneiros de farinha, um pouco de pirarucu seco, sal, anzóis, armas de fogo, pólvora, fumo, violas e um adufo.⁸ Quando sua barraca não era a própria canoa, tratava-se de

“uma vasta choça levantada sobre seis ou doze forquilhas, aberta de todos os lados e mal coberta com palmas de bossú ou inajá. Um veado, uma anta ou qualquer outro animal dependurado por uma perna de um dos caibros da casa, algumas mantas de peixes salgados, os utensílios para fabricar a borracha, que são um machadinho e panellinhas de argilla, algumas rêdes fumarentas atadas nos esteios da casa, as armas de fogo dependuradas nos mesmos esteios; raras vezes um pote de água, ou um peito de jacaré para servir de cadeira, alguns arcos e flechas para apanhar peixe (...)”(Magalhães, 1940, 128-129).

Ao presenciar as cantigas ao som da viola e as histórias animadas contadas pelos tapuios em suas choças (figura 7), Couto de Magalhães os definiu como pessoas felizes na abundância, no meio daquela “pobreza”. Ao contrário, mesmo cercado-se de todos os confortos de sua civilização, o que se via na barraca do branco era um “ente pálido, quase sempre inchado, doentio e triste”. Disso resulta a conclusão do autor: “O branco no meio das

⁶ Esta doutrina foi desenvolvida a partir do século XVIII, baseada na crença de que em algumas circunstâncias, formavam-se vapores ou miasmas prejudiciais à saúde, na medida em que infectavam o ar que se respirava. Conferir Foucault, 1982; Chalhoub, 1996; Beltrão, 1999 e Henrique, 1997 (b).

⁷ A idéia da “aclimatação” é melhor desenvolvida em *O Selvagem* a partir da página 123.

⁸ O adufe ou “adufe” é um pandeiro quadrado, oco, de madeira leve, com pele retesada dos dois lados; toca-se com os dedos, sustentado pelos polegares. Conferir *Grande Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa*. São Paulo, Nova Cultural, 1999, p. 22.

florestas, com os confortos de sua civilização, é tão miserável como o tapuio em nossas cidades com seu arco e flecha” (Magalhães, 1940, 129). As “poucas necessidades” dos tapuios só seriam “defeitos” caso houvesse uma insistência em utilizá-los para atividades sedentárias, para as quais, segundo o autor, eles eram impróprios, posto que não em concordância com seus hábitos. Eis aí um exemplo de relativização de culturas, prática que só se tornou comum na ciência antropológica muitos anos após a publicação de *O Selvagem*. Através da percepção etnográfica de Couto de Magalhães, é possível vislumbrar formas diferenciadas de concepção de felicidade, de trabalho, enfim, de organização de culturas.



(figura 7)

Couto de Magalhães considerava que “(...) as diversas raças humanas só são produtoras quando aplicadas àquele gênero de trabalho que está conforme com o período de civilização em que ela se acha, período que não pode ser transposto ou invertido, sem aniquilar-se a raça que se pretende passar por esta transformação” (1940, 125). No caso dos índios, o tipo de trabalho mais de acordo com seu “estágio de civilização” seria a indústria pastoril e a extrativa. A raça branca, em estágio mais “avançado” estaria mais apta para as tarefas intelectuais. No Brasil, a raça branca só poderia manter sua “superioridade” a partir do cruzamento com o sangue indígena. Sem este cruzamento, a raça branca tende a degradar-se,

em função dos “miasmas paludosos” que fariam surgir a partir da terceira ou quarta geração “apenas descendentes magros e nervosos, ou gordos, de carnes e musculação flaccidas e de temperamento lymphatico” (1940, 137). Daí porque o autor concluiu que era impossível o Brasil ser povoado só por brancos.

É curioso perceber que a condição racial branca não era considerada uma garantia natural de superioridade. Concordando com Quatrefages, Couto de Magalhães lembra que “existem raças brancas em estado mais rudimentar e bárbaro do que os nossos selvagens, e outras que, por vícios de toda espécie, se degradaram para muito abaixo deles” (1940, 55). Neste aspecto, Couto de Magalhães concorda com Agassiz para quem “os costumes primitivos dos índios da melhor classe, na Amazônia, têm muito mais atrativos que a vida pseudo civilizada das povoações de raça européia” da mesma região, “(...) com todo o formalismo e convenções da civilização, e sem nenhuma de suas vantagens” (Agassiz & Cary, 230-231). No caso de Agassiz, está implícita uma crítica ao tipo de colonização efetuada pelos portugueses, em que estes muitas vezes teriam se “rebaixado” à mesma condição de “inferioridade” de seus colonizados, daí a incoerência entre a sua civilização formal e seu modo de vida insípido e desanimador, segundo o suíço. A diferença é que, para Couto de Magalhães, as diferenças perceptíveis entre as “raças tronco” e as “raças cruzadas” seriam atribuídas não a raça em si, mas “à falta de educação, pobreza, clima, e todas essas que os naturalistas capitulam com o nome de acção dos meios” (1940, 136). Como já vimos, para Agassiz, era uma questão de inferioridade racial.

Por outro lado, Couto de Magalhães se baseava na crença na perfectibilidade humana, segundo critério que se firmou na segunda metade do século XVIII, para defender a miscigenação. Conforme nos lembra Manuela Carneiro da Cunha, “[é] Rousseau, é Blumenbach, mas também Kant e Herder que fazem da perfectibilidade a pedra de toque da humanidade” (Cunha, 1986, 168-169). Para Couto de Magalhães, “[a] lei da perfectibilidade humana é tão inflexível como a lei physica da gravitação dos corpos. Desde que o selvagem possui, com a intelligencia da língua, a possibilidade de comprehender o que é civilização, elle a absorve tão necessariamente como uma esponja absorve o liquido que se lhe põe em contacto” (1940, 36). Por toda a obra *O Selvagem*, o autor procurou demonstrar, por exemplo, que os índios eram passíveis de “aperfeiçoamentos morais”. O conteúdo moral que ele identificava nas lendas indígenas era um de seus argumentos, conforme veremos mais adiante. Paradoxalmente, o autor livrava os índios da condição de inferioridade, ao mesmo tempo em

que defendia a necessidade deles serem “aperfeiçoados”, o que implicava em se tornarem mais parecidos com ideal de civilização ocidental.

Como vimos no primeiro capítulo, a obra de Couto de Magalhães não apresenta nenhuma reflexão mais profunda sobre a presença africana no Brasil. Falava-se então em mestiçagem, mas sem considerar os negros como parte deste processo. Trata-se de um momento em que a nossa - hoje - tão propalada “fábula das três raças” ainda não estava plenamente consolidada, apesar do autor afirmar que “[a] raça humana que actualmente habita o Brasil, é descendente de tres troncos; dous do Velho Mundo (o branco da Europa e o preto da Africa) e o Vermelho da América (...)” (Magalhães, 1940, 314).

Como muito bem evidenciou DaMatta, no processo de *bricolage* de uma identidade nacional, os intelectuais brasileiros influenciados pelo Romantismo ignoraram completamente a presença do negro (DaMatta, 1987). Para Couto de Magalhães, não havia razões para se preocupar com o futuro dos habitantes do Brasil. Afinal,

“Nosso grande reservatório de população é a Europa; não continuamos a importar africanos; os indígenas, por uma lei de seleção natural, hão de cedo ou tarde desaparecer, mas se formos providentes e humanos, eles não desaparecerão antes de haver confundido parte de seu sangue com o nosso, comunicando-nos a imunidade para resistirmos à ação deletéria do clima intertropical que predomina no Brasil” (Magalhães, 1940, 138).

Note-se, além da idéia de que o “sangue” indígena tornaria o brasileiro apto para enfrentar a “ação deletéria” do clima tropical, que neste momento o projeto de construção da identidade nacional brasileira, não concedia espaço para a memória dos negros, cuja “mancha” da escravidão comprometeria a harmonia desejada. A propósito, a influência e a contribuição dos negros na formação da cultura brasileira não aparecem em *O Selvagem*. Ao se referir aos elementos que constituiriam a cultura nacional, Couto de Magalhães definia o cateretê, dança rural de origem ameríndia, desde o período colonial muito comum em São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e vários estados do nordeste, como dança “tão profundamente honesta”;⁹ já “a dança africana, é o batuque, que é pouco moral”. Mesmo a capoeira, indiscutivelmente de origem africana, era apresentada por Couto de Magalhães como de origem “aborígine” (1940, 317-318). Na verdade, o que Couto de Magalhães

⁹ O cateretê é executado sempre em fileiras opostas, formadas por homens e mulheres, ou por homens apenas. O acompanhamento é feito, geralmente, por duas violas. Os violeiros cantam no intervalo da dança e dirigem a coreografia (sapateados, palmas, troca de lugares, passeio em círculo, formação de grande roda). Conferir *Enciclopédia Alfabética Larousse Cultural Brasil A/Z*. São Paulo, Nova Cultural, 1988, p. 188.

pretendeu em grande parte em *O Selvagem* foi livrar os índios do estigma que, de certa forma, eles compartilhavam com os africanos e seus descendentes: o desregramento moral e sexual, a falta de energia e de ação, a prostituição, a indolência, a falta de inteligência. A idéia de que no Brasil ocorreu uma miscigenação democrática, é um produto recente na história brasileira. Os primeiros estudos sobre o negro somente se iniciaram com o mulato Nina Rodrigues, já na última década do século XIX, sob a inspiração das teorias raciológicas. Para Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues, a palavra mestiço exprimia a realidade social deste momento histórico e correspondia, num nível simbólico, a uma busca de identidade. O negro adquiriu uma importância maior do que a do índio (que se acreditava estar fadado ao desaparecimento). Somente com o movimento abolicionista e as transformações profundas pelas quais passou a sociedade é que o negro foi integrado às preocupações nacionais, podendo-se afirmar pela primeira vez que o Brasil era o produto da mestiçagem de três raças: a branca, a negra e a índia, marcando a origem da nossa “fábula das três raças” ou “mito das três raças” (DaMatta, 1987). Mas esta já é uma outra história.

4. Um contraponto: José Veríssimo versus Couto de Magalhães.

Natural de Óbidos, no Pará, José Veríssimo Dias de Matos (1857-1916) foi um dos nomes mais importantes para o campo literário amazônico dos fins do século XIX, tendo uma atuação fundamental na chamada Instrução Pública. Assim, por exemplo, fundou em 1883, a Sociedade Paraense Promotora da Instrução, e, no ano seguinte, fundou o Colégio Americano, ambos em Belém, colocando em prática modernos métodos pedagógicos e introduzindo no Brasil o Jardim de Infância. Na condição de Diretor de Instrução Pública, incentivou as reformas no Museu Paraense de História Natural e Ethnographia (atual Museu Goeldi), sendo inclusive o responsável pela contratação do cientista suíço Dr. Emílio Goeldi, para os quadros daquela instituição. Foi sócio fundador da Academia Brasileira de Letras e sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.¹⁰

Na condição de crítico literário e de “homem de ciência” preocupado em descobrir as raízes de sua terra, a Amazônia, José Veríssimo não se furtou a estabelecer um debate com Couto de Magalhães. Na verdade, percebe-se muitas semelhanças entre as idéias dos dois e parece mesmo que Veríssimo se inspirou e incorporou ao seu discurso, pelo menos por um

¹⁰ “Traços biográficos” do autor podem ser encontrados em Veríssimo, 1970. Conferir também Figueiredo, 1996.

certo tempo, diversas questões presentes em *O selvagem*. Assim, por exemplo, é comum a crença no atavismo e na herança psicológica, a crença na perfectibilidade humana, a definição do tapuío, a idéia de que a natureza subjuga o homem e o branqueamento como solução a longo prazo.

Inicialmente, Couto de Magalhães, amigo de longa data do imperador e do Império brasileiro, contou com o apoio do adepto da República e fundador do Clube Republicano em Belém do Pará, José Veríssimo, no que diz respeito à mestiçagem. Ao observar a polêmica em torno da obra *O Selvagem*, Veríssimo afirmou

“(...) que os cruzamentos são vantajosos e entendemos que não deve ser argumento contra eles o que dizia um órgão conceituadíssimo da imprensa brasileiro-americana falando a respeito do livro do senhor Couto de Magalhães – *O Selvagem* – ‘[é] a honra dos Estados Unidos que nesse país a raça branca conservou-se pura do contato das outras. A honra porque esse contato é quase sempre criminoso e raras vezes se opera dentro do casamento’” (Veríssimo, 1878, 142).

O “órgão conceituadíssimo da imprensa brasileiro-americana” citado por Veríssimo é o jornal *O Novo Mundo*, editado e publicado em Nova York, nos Estados Unidos, em língua portuguesa. Em setembro de 1876, este periódico publicou um artigo não assinado intitulado “O Selvagem”, em sua seção chamada “Literatura”. Note-se que o artigo foi publicado quatro meses após a Exposição Universal de Filadélfia, na qual Couto de Magalhães apresentou seu trabalho. Em linhas gerais, o artigo não poupava críticas a *O Selvagem*, o qual afirmava não passar “de uma série de artigos de jornaes, em que o auctor entretém polemica com os seus antagonistas, repete-se a todo instante, contradiz-se depois de poucas paginas, e aventa uma série de conjecturas sem fundamento (...)”.¹¹ Uma das críticas pontuais do artigo envolve exatamente a questão da mestiçagem. Diz o artigo com certo pesar que “[o] SR. C. DE MAGALHÃES que é um discípulo de Darwin, apesar de fallar-nos na criação successiva dos troncos negro, amarello, vermelho e branco, é um grande partidário do cruzamento das raças”.¹² Mais abaixo segue a frase criticada por Veríssimo, em que os articulistas do *Novo Mundo* procuravam sustentar que o progresso das raças era devido ao fato delas ficarem isoladas e não ao cruzamento entre elas, como defendia o autor brasileiro. Para José Veríssimo

¹¹ Cf. *O Novo Mundo*, New York, setembro de 1876, vol. VI, nº 72, p. 266.

¹² Idem, ibidem.

“[A] essa gente que habita as margens do grande rio e dos seus numerosos afluentes, vivendo a nossa vida, contribuindo para a nossa receita, trabalhando nas nossas indústrias, e que não é nem o índio puro, o brasílio-guarani, nem o seu descendente em cruzamento com o branco, o mameluco, é que, parece-me, cabe o nome tapuia” (Veríssimo, 1970, 14).

Como vimos anteriormente, para Couto de Magalhães mameluco e tapuio eram a mesma coisa. Em todo caso, Veríssimo afirmava que “[e]sta gente, quer a tapuia quer a mameluca, está profundamente degradada”. Influenciado pela leitura de Agassiz, ele considerava que o resultado do cruzamento entre sangues na Amazônia gerou homens nos quais o tipo puro desapareceu, e com ele todas as boas qualidades físicas e morais das raças primitivas que os formaram. O que restou destes cruzamentos foi “um povo degenerado”. José Veríssimo acreditava até então que a educação poderia abreviar o período em que uma raça selvagem “deveria” permanecer na condição de barbárie, compartilhando com Couto de Magalhães a crença na perfectibilidade humana, tal como analisada mais acima. Seu desencanto parece ter ocorrido a partir do momento em que ele refletiu sobre o tipo de educação que índios e mestiços haviam recebido no Brasil, desde os primórdios da colonização. Sua reflexão o conduziu à percepção de que índios e mestiços haviam sido vítimas de uma “falsa catequese” ministrada pelos jesuítas, que muito concorreu para fazer “de uma raça selvagem, mas talvez aperfeiçoável, uma gente abastardada, dissimulada, odiando a civilização ou amando unicamente os vícios que fatalmente ela acarreta consigo: a bebedice, a rapina e a hipocrisia” (Veríssimo, 1970, 16). É desta raça mal “civilizada” pelos jesuítas, “mal educada e representada talvez pelo que tinha de pior” que Veríssimo afirmava terem surgido o tapuio e o mameluco:

“A feição dominante do caráter desta gente é uma falta completa, absoluta, de energia e de ação. Todos os seus defeitos decorrem deste e neste se podem resumir. Vivem sob uma espécie de fatalismo inconsciente, e falece-lhes a ambição de tentar sequer sair desse estado. O tapuio, principalmente por ter, ou por seu gênio esquivo e desconfiado ou por motivo de cor, vivido mais afastado da nossa sociedade, ou ainda porque não estivesse apto para a civilização, ou por todas estas causas juntas, chegou a um abatimento moral lastimoso. *Para ele não existe o dia de amanhã.* O que tem come ou gasta sem cuidar da família, do futuro ou dos dias menos prósperos, com inconsciente incúria, e sem ser de nenhum modo generoso. Não o preocupa a herança” (Veríssimo, 1970, 21).

Nota-se, portanto, em Veríssimo, a mesma constatação da imprevidência dos tapuios diante do futuro. Assim como Couto de Magalhães, Veríssimo procurava “relativizar” a falta de ambição dos tapuios, explicando-a em função da natureza pródiga, que não lhe permitia sentir necessidades maiores que lhe causassem ambição. Por outro lado, Veríssimo atribui a

falta de ambição a um “fatalismo inconsciente”, fruto da “falsa catequese” dos jesuítas, que os conduziu a um “abatimento moral lastimoso”.

Bezerra Neto observou uma possível semelhança entre as idéias de Veríssimo ao definir os índios como raça decaída e/ou degenerada e a tese desenvolvida por von Martius sobre o mesmo tema (Bezerra-Neto, 1998, 249). Na verdade, a tese de que os índios constituíam uma raça degenerada é anterior a von Martius. Em 1768, o abade prussiano Cornelius de Paw, desenvolvendo uma teoria iniciada pelo naturalista francês Buffon, publicou em Berlim a polêmica obra *Recherches Philosophiques sur lês Américains* ou *Mémoires intéressants pour servir à l’histoire de l’espèce humaine*. O argumento fundamental desta obra era de que “os índios da América, longe de serem os nobres selvagens de Rousseau, vivendo em estado edênico sem qualquer pacto social, eram como toda a natureza americana, uma humanidade degenerada, corrupta e fraca” (Cunha, 1986, 172). Eis então o caminho percorrido pela tese da degeneração dos indígenas: Buffon, Cornelius de Paw, von Martius, Agassiz, Gobineau, Veríssimo e todos os outros intelectuais brasileiros que passaram a defender esta tese.

É curioso perceber que, se num plano ideal, os intelectuais buscavam os “jardins do Éden”, no qual viveriam nossos antepassados indígenas, na prática, criticava-se os índios por viverem como se no Éden estivessem. Em seu *As populações Indígenas e Mestiças da Amazônia, sua Linguagem, suas crenças e seus Costumes*, Veríssimo cita o comentário de um certo J. Orton sobre a Amazônia, que nos permite refletir sobre este paradoxo:

“Aqui neste vale virgem, onde a vegetação é sempre luxuriante, com o mais agradável e invejável clima do mundo, uma atmosfera brilhante que só tem rival na de Quito, sem mudança nas estações, podemos colocar o paraíso do indolente. *A vida pode aqui ser mantida com tão pouco trabalho como no Éden*” (Veríssimo, 1970, 23, grifo meu).¹³

Aqui também é possível perceber concepções diferentes sobre o que significa “trabalho”. Era exatamente a não aceitação por parte dos índios da lógica capitalista de que o trabalho deve gerar lucro e produzir acumulação que os tornava indolentes aos olhos dos brancos. Diante do Éden, brancos e índios apresentam atitudes diferentes. Os primeiros vêm no “paraíso” que a natureza propicia uma oportunidade de produzir “riquezas” que os conduzam ao “progresso”. Os segundos, também associam o “paraíso” com “riquezas”, mas a

¹³ O trabalho de J. Orton se chama *The Andes and the Amazon*, New York, 1870, pág. 324.

maior riqueza para eles é exatamente poder usufruir daquilo que a natureza lhes oferece em abundância, guiados não pela lógica do capitalismo, mas pela lógica de sua própria cultura.

Anos depois José Veríssimo já se mostrava bastante descrente na perfectibilidade humana, pelo menos em se tratando dos mestiços da Amazônia. A conclusão a que ele chega ao terminar seu estudo sobre as raças cruzadas do Pará foi a seguinte:

- “1.º) As raças cruzadas do Pará estão profundamente degradadas.
- 2.º) Ao meio e às condições sociais, políticas e religiosas, em que se deram os cruzamentos, se deve atribuir o lastimável estado a que chegaram.
- 3.º) Pondo de parte êsse estado, o que é certo é que, relativamente, predominou nestas raças o elemento tupi, mais do que o português.
- 4.º) A população da província que não pertence a estas raças sentiu também essa influência” (Veríssimo, 1970, 85).

A partir disso, Veríssimo se contrapõe literalmente ao projeto de Couto de Magalhães, afirmando não acreditar que a “barbaria de séculos” pudesse ser substituída pela civilização, missionário, intérprete ou pela colônia militar, segundo o famoso tripé defendido por Couto de Magalhães, em quem, curiosamente, Veríssimo se baseia para sustentar seu desencanto com a catequese:

“A condenação dos processos de catequese e civilização dos selvagens do Sr. Couto de Magalhães achamos nestas suas palavras:
 ‘... o índio catequizado é um homem degradado, sem costumes originais, indiferente a tudo, e portanto à sua mulher e quase que à sua família’. E mais adiante: ‘A prostituição, que se nota em tão alta escala nas aldeias fundadas por nós, é a consequência forçosa do aldeamento, o qual, trazendo a vida sedentária a homens que não têm as artes necessárias para viver nela, sujeita-os à cultura da terra para um alimento inferior para eles, ao que com menor trabalho conseguiriam na caça e na pesca, enquanto pudessem livremente entregar-se a elas na vida seminomada a que estão habituados. Daí o desgosto, a preguiça, a ociosidade que forçosamente corrompem tudo e criam a prostituição, a embriaguez e outros vícios.” Mais adiante ainda acrescenta: “Cada tribo que nós aldeamos é uma tribo que degradamos, e a que por fim destruímos com as melhores intenções e gastando nosso dinheiro” (Veríssimo, 1970, 86).

Veríssimo passa a considerar inexecutável qualquer tentativa de civilização e catequese do selvagem. A saída que ele encontra, ainda assim não para “civilizar, no sentido absoluto desta palavra, mas de tornar-nos úteis as raças selvagens”, arrancando-as do “abatimento” em que se encontravam, era

“(...) [e]smagá-las sob a pressão enorme de uma grande imigração, de uma raça vigorosa que nessa luta pela existência de que fala Darwin as aniquile assimilando-as, parece-nos a única coisa capaz de ser útil a esta província. E ai dela se assim não for!” (Veríssimo, 1970, 86).

Esta era sua opinião em 1878, quando da primeira publicação de seu estudo sobre as “Raças cruzadas do Pará”. Três anos depois, Veríssimo diz ter modificado sua maneira de pensar qual seria o “remédio” para retirar as raças cruzadas do seu estado de “abatimento”. Diz ele que não percebia quem “em razão das condições mesológicas da região” amazônica, esta raça privilegiada talvez não viesse nunca e seu projeto tendia a ser inexecutável. Em todo caso, Veríssimo não revê sua opinião quanto ao estado “degradado” das populações mestiças da região. Sua conclusão pessimista foi a de que “o índio é um indivíduo com quem a civilização não deve contar” (Veríssimo, 1970, 122). Tanto que, em 1882, ele afirmava que

“[d]iante de toda essa degradação, a gente não pode deixar de sorrir das teorias sentimentalistas dos românticos da política ou da arte, e perguntar se estes sujeitos darão jamais cidadãos aproveitáveis e indagar onde estão, entre estas mulheres feias e desgraçadas, as Iracemas e entre estes homens rudes e grosseiros, os Ubirajaras” (Veríssimo, 1970, 123).

Influenciado pelos princípios positivistas, Veríssimo faz questão de se apresentar como portador de critérios de pesquisa “científicos”. Enquanto “*homem de ciência*”, ele procurava delimitar seu campo de autoridade distanciando-se das “ilusões do indianismo”, cujas análises seriam marcadas pelo sentimentalismo (1970, 137-138).¹⁴ Ele e muitos outros intelectuais influenciados pelo positivismo procuravam firmar espaço se contrapondo à geração de “literatura e imaginação” dos indianistas, em contraposição a sua própria, supostamente marcada pela ciência e pela razão. Guiado pelos critérios da observação “científica”, e também pelo olhar das teorias raciológicas, Veríssimo via nas aldeias que percorreu na Amazônia, não a bela Iracema de José de Alencar, mas “mulheres feias e desgraçadas”, como as que Agassiz retratou em seu livro “Viagem ao Brasil” (figuras 8 e 9).

¹⁴ Neste caso, a crítica era dirigida a Barbosa Rodrigues, mas perfeitamente aplicável, seguindo o raciocínio do autor, a Couto de Magalhães.



(figura 8)



(figura 9)

A crítica ao sentimentalismo romântico tem como um de seus alvos Couto de Magalhães. Um ano antes do desabafo pessimista de José Veríssimo, José Maria de Medeiros produziu uma das pinturas mais significativas do indigenismo pictórico brasileiro: *Iracema* (figura 10), baseada na homônima “lenda cearense” de José de Alencar, publicada em 1865. Na pintura de Medeiros, a “virgem dos lábios de mel” caminha lenta e docemente em direção a uma flecha fincada ao solo, que transpassou uma flor de maracujá – a flor do amor. Sobressai na imagem uma jovem índia, de cabelos negros, seios pequenos e firmes, formas levemente arredondadas, de bela aparência, esbanjando sensualidade. O quadro aponta, enfim, para uma imagem muito distante das “mulheres feias e desgraçadas” que Veríssimo identificava entre as índias brasileiras.



(figura 10)

Distante também da definição de Couto de Magalhães para o resultado do cruzamento entre índios e negros: “uma linda raça mestiça, cor de azeitona, cabelos corridos”. Em outra obra, *Viagem ao Araguaia* (1863), Couto de Magalhães define o tipo físico do índio Xavante como

“(...) varonil e, por conseguinte, dotado dessa beleza máscula que admiramos nas estátuas gregas e romanas: os índios são os de maior corpo e os mais vigorosos que tenho visto; as mulheres não são belas; suas formas atléticas, seus queixos ordinariamente grossos, poderiam agradar a romanos, não a nós, que estimamos ver esse sexo rodeado de formas delicadas e frágeis, que dando idéia de sua fraqueza, animam o instinto da generosidade e rodeiam-no de interesse e encanto” (Magalhães, 1946, 122-123).

Em *O Selvagem*, Couto de Magalhães afirma ter visto em suas andanças pelo interior do Brasil índios com “pés e mãos de uma delicadeza que faria o desespero dos mais elegantes da raça branca; as mulheres de formas delicadas, regulares, e às vezes de grande beleza (...)” (1940, 112).

Se a beleza dos índios agradaria gregos e romanos não há como saber. Só sabemos que não agradaram Veríssimo nem Agassiz. Mais importante do que a discussão sobre a beleza dos índios é perceber o que resultou de toda esta discussão. A princípio vista como um problema, a mestiçagem, desde que feita com uma “raça superior”, passou a ser vista como a solução para o futuro racial do país. Se esta conclusão a que chego não é novidade nos estudos que tratam da mestiçagem no Brasil, gostaria de enfatizar que para chegar até ela, uma idéia desenvolvida por Couto de Magalhães (entre outros) foi fundamental: a aclimação. Foi a partir desta idéia, posteriormente retomada por intelectuais como Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, que se chegou à formulação da chamada “teoria do branqueamento”. Fundamentada nas teorias raciológicas, entre 1880 e 1920 a tese do branqueamento ganhou foros de legitimidade científica, desempenhando um papel fundamental no processo de miscigenação ocorrido no Brasil, na medida em que, ao mesmo tempo em que era aceita pela intelectualidade brasileira, uma parte significativa da população mostrou-se ávida por contribuir para o “clareamento” da gente e do futuro do país. O polêmico Sílvio Romero, por exemplo, um dos críticos de Couto de Magalhães, afirmou, em 1880, que

“(...) a vitória na luta pela vida, entre nós, pertencerá, no porvir, ao branco; mas que *esse, para essa mesma vitória atentas as agruras do clima, tem necessidade de aproveitar-se do que de útil as outras duas raças lhe podem fornecer*, máxime a preta, com que tem mais cruzado. Pela seleção natural, todavia, *depois de prestado o auxílio de que necessita*, o tipo branco irá tomando a preponderância até mostrar-se puro e belo como no velho mundo. *Será quando já estiver de todo aclimatado no continente*. Dois fatos contribuirão largamente para esse resultado: de um lado, a *extinção do tráfico e o desaparecimento constante dos índios*, e de outro a *emigração européia*” (Romero, 1880, 53. Grifos meus).

Compare-se esta citação com a de Couto de Magalhães, já transcrita mais acima:

“Nosso grande reservatório de população é a Europa; *não continuamos a importar africanos; os indígenas*, por uma lei de seleção natural, *hão de cedo ou tarde desaparecer*, mas se formos providentes e humanos, eles não desaparecerão antes de haver confundido parte de seu sangue com o nosso, *comunicando-nos a imunidade para resistirmos à ação deletéria do clima intertropical que predomina no Brasil*” (Magalhães, 1940, 138).

Afora o destaque de Romero para a “raça preta”, nota-se a presença dos mesmos argumentos utilizados para inspirar confiança no “futuro racial” do país: o fim do tráfico, que naturalmente diminuiria a presença numérica da “raça preta” no Brasil; o progressivo desaparecimento do índio, determinado pela “seleção natural”; a pretensa superioridade da raça branca e a idéia de que sua supremacia só se configuraria - permitindo ao branco manter-se “puro e belo como no Velho Mundo” – quando ele já estivesse “de todo aclimatado no continente” americano. A mestiçagem passa a ser vista ao mesmo tempo como um mal que deveria ser extirpado, e como uma solução para a questão racial brasileira. Por outro lado, se a inferioridade racial explicava o porquê do atraso brasileiro, a noção de mestiçagem, seja entre os indianistas, seja entre seus críticos, apontava para a formação de uma possível unidade nacional, princípio tão caro a Couto de Magalhães. Para ele, “nós não somos nem europeus e nem africanos; somos uma raça americana, que já está afastada de seus progenitores do Velho Mundo (brancos e africanos) e que, no futuro, há de ficar ainda mais afastada” (1940, 314). Somos mesclados, misturados, cruzados, e este cruzamento das raças implicou, ao mesmo tempo, num cruzamento no sangue, na inteligência, moralidade, linguagem, religião, divertimentos e alimentação populares. Nisto residia a nossa originalidade.

III. O GENERAL E OS TAPUIOS

1. O general e o tuxaua

Corria o ano de 1864 e tudo indicava ser um dia tranqüilo na vida do novo presidente da Província do Pará, general Couto de Magalhães. Até que esta tranqüilidade foi subitamente interrompida pela brusca entrada de estranhos visitantes no belo Palácio do Governo. Tratava-se de uma comitiva de índios, tendo à frente um altivo tuxaua que mal pronunciava algumas palavras do Português. Em todo caso, seu semblante revelava, ao menos àquela ocasião, um homem não afeito a muitas palavras. Com seu português limitado o tuxaua se dirigiu ao presidente da Província solicitando-lhe providências quanto às extorsões de que vinha sendo vítima, principalmente quanto a seus dois filhos que lhe foram violentamente arrancados para servirem de aprendizes marinheiros. Assustado e compadecido da situação daqueles homens e mulheres indignados pelo seqüestro dos filhos, Couto de Magalhães imediatamente determinou que os dois “aprendizes de marinheiros” fossem conduzidos até ele. Maior ainda foi seu espanto ao perceber que, na verdade, tratava-se de dois rapazolas indígenas de menor idade, que sequer falavam a língua portuguesa. O presidente não pensou duas vezes: os dois garotos indígenas foram dispensados, para a alegria da comitiva que pôde, então, retornar para sua aldeia (Magalhães, 1864, 12-13).

Neste momento de sua trajetória política, Couto de Magalhães ainda não tinha claro o projeto de catequese e civilização dos índios apresentado em *O Selvagem*. Comentando o episódio dos meninos índios ele afirma que

“(...) para mim a ação do estado a respeito dos índios se deve limitar a punir os crimes que contra eles forem praticados; tudo quanto diz respeito a eles, querer submetê-los à legislação, organizá-los com as bases da nossa sociedade, são absurdos que só entram na cabeça de quem não tem visto o que sejam os índios, e de quem não sabe o resultado de todas essas medidas protetoras” (Pará, 1864, 13).

Os dois anos que Couto de Magalhães esteve à frente das províncias de Goiás (1862-1864) e do Pará (1864-1866), além da experiência desenvolvida posteriormente na presidência da província de Mato Grosso (1866-1868) foram fundamentais, portanto, para que ele vislumbresse seu projeto de inserção dos índios na sociedade nacional. Este projeto, construído ao longo de seu “trabalho de campo” junto aos índios, estava alicerçado num tripé: colônia militar, intérprete e missionário. Este capítulo vai tratar exatamente disto.

Lembre-se que Couto de Magalhães, além de “*homem de sciencia*”, era também um homem de ação. Sua intensa atividade política teve início ao assumir a secretaria da presidência de Minas Gerais (1860-1861), passando depois a ocupar o cargo de presidente das províncias de Goiás (1862-1864), Pará (1864-1866), Mato Grosso (1866-1868 – em plena guerra do Paraguai) e São Paulo (1888-1889). Na presidência de São Paulo, o general Couto de Magalhães, então com cinquenta e dois anos de idade e de saúde bastante debilitada, viu desabar aos seus pés o império que ajudou a construir com seu amigo pessoal D. Pedro II, imperador do Brasil. Em todo caso, esta imagem de um velho doente e cansado não representa a figura enérgica que foi Couto de Magalhães durante a maior parte de sua vida: literato, político, empresário, folclorista, ligado ao mesmo tempo ao mundo dos “sertões” e ao mundo capitalista em expansão.

A partir de 1867, Couto de Magalhães começou a se dedicar aos negócios da iniciativa privada, centrando sua vida econômica em São Paulo. Suas atividades giravam em torno da exportação de couros crus para a Inglaterra, sociedades de ações e diversas indústrias, como a de papel. Era uma figura conectada ao mercado capitalista e financeiro das praças européias e norte-americanas das últimas décadas do século XIX, destacando-se ainda como empresário das vias de comunicação, tanto da navegação a vapor como do transporte ferroviário. Um exemplo disso é a fundação da Empresa de Navegação do Rio Araguaia, em 1868 (Magalhães, 1998, 15). Estas questões são importantes na medida em que nos ajudam a compreender melhor os direcionamentos do olhar do autor, sendo possível definir suas atividades como trabalho de campo de pesquisa, dada sua condição de “*homem de sciencia*” e, por outro lado, como trabalho de campo de ação, em virtude de seu comprometimento com a política imperial e com os projetos empresariais de cunho pessoal.

2. Colônia militar, intérprete e Nheengatú

A principal justificativa de Couto de Magalhães para a publicação de *O Selvagem* era a utilização dos índios como elemento econômico. Tanto que o título do livro apareceu subordinado à seguinte epígrafe: “[t]rabalho preparatório para aproveitamento do selvagem e do solo por elle occupado no Brasil”. Coerente com sua defesa da “aclimação”, discutida no

capítulo 2, ele defendia que o povoamento do Brasil deveria ser feito a partir da imigração de colonos europeus para cultivar as terras já desbravadas pelos mestiços aclimados, mas considerava fundamental “[t]ornar productiva uma população, hoje improductiva” (Magalhães, 1940, 26), ou seja, os milhões de índios dispersos no meio das florestas brasileiras. Para que o Brasil se constituísse enquanto “nação homogênea” era inadmissível que os índios continuassem sendo um “obstáculo” ao crescimento econômico do país.¹ Homogeneizar era, então, a palavra de ordem. Note-se que a preocupação de se utilizar os índios como “elemento econômico”, estava plenamente de acordo com a política imperial, sendo um importante indicativo para compreendermos a mobilidade de Couto de Magalhães pela presidência de províncias estratégicas para a economia do país.

Era preciso, portanto, eliminar o “obstáculo” que os índios representavam para a expansão da economia imperial. Como observou Manuela Carneiro da Cunha, no século XIX, “a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras” (1998, 133). Nesse sentido, Couto de Magalhães afirmava em *O selvagem* que povoar o Brasil implicava em “1º [i]mportar colonos da Europa para cultivar as terras já desbravadas nos centros, ou próximos aos centros povoados. 2º [a]proveitar para a população nacional as terras ainda virgens, onde o selvagem é um obstáculo” (1940, 26, grifos meus). Entenda-se por “terras já desbravadas” as que já haviam sido apoderadas dos índios e por “terras ainda virgens” as que ainda eram ocupadas por eles, constituindo um “obstáculo” a ser removido para o bem do “progresso” do país.

Na Amazônia, a ênfase vai recair sobre a conquista territorial, a segurança dos caminhos e dos colonos das frentes de expansão. É importante destacar que os índios continuaram sendo utilizados como mão-de-obra, mas como uma alternativa transitória, principalmente por ocasião da intensificação da extração da borracha, quando os nordestinos ocupam a posição de mão-de-obra principal. A crença na inevitabilidade do “progresso”, princípio tão caro ao ideário da modernidade, conduzia à idéia de que a extinção das sociedades indígenas também era inevitável, seja pelo extermínio físico, seja através da lenta e “sábia” marcha da civilização, conforme preconizavam os princípios evolucionistas. Para se limpar os caminhos para o “progresso”, a discussão era sobre se cabia simplesmente

¹ É interessante lembrar que este discurso do índio como um “obstáculo” para o “progresso” do Brasil continua bastante atual, tanto entre a “classe pensante”, como dizia Couto de Magalhães, quanto entre as pessoas do “povo”.

“desinfestar” o caminho exterminando os índios considerados “bravos” ou tentar “civilizá-los” incorporando-os à sociedade como mão-de-obra. A retórica da “civilização” indica o tom de secularização da política indigenista iniciada pelo Marquês de Pombal e passa a ser agregada à idéia de catequização, majoritária nos séculos anteriores (Cunha, 1998, 133). Como observou Rita Heloísa de Almeida, “[a] secularização das aldeias missionadas e a implementação do Diretório quebram essa concepção de transformação do índio pelo cristianismo, tornando o processo religioso uma parte inclusa, um refinamento de um processo maior – o da civilização” (1997, 135). “Civilizar” implicava, então, em submeter os índios às leis do país e obrigá-los ao trabalho sedentário e lucrativo (para os não-índios). Não é demais lembrar que, no século XIX, a chamada questão indígena é colocada sob a jurisdição do Ministério da Agricultura, fato que reforça a preocupação do Império em transformar o índio num trabalhador agrícola.

Como vimos no capítulo 2, Couto de Magalhães acreditava na “perfectibilidade” dos índios. A língua era o elemento que lhes possibilitaria compreender o que é a “civilização”, a partir do que “ele a absorve tão necessariamente como uma esponja absorve o líquido que se lhe põe em contacto” (1940, 36). A língua seria então, o delimitador da fronteira entre natureza e cultura, entre barbárie e civilização. Entregues a seus próprios códigos de comunicação lingüística, os índios seriam “ferozes e temíveis”. Mas estes mesmos índios, a partir do momento em que compreendiam a língua do branco, tornavam-se seres “de uma docilidade quasi infantil (...)” (1940, 36). Defendia o autor que o principal instrumento para garantir a vitória da “civilização” sobre a “barbárie” sem derramamento de sangue seria o intérprete. Para isso, ele propunha não mais que se obrigasse os índios a aprenderem o Português, prática recorrente por todo o período colonial. Ao contrário, era necessário “ensinar-lhe nossa língua por intermédio indispensavel da sua, feito o que, elle está incorporado à nossa sociedade, embora só mais tarde se civilize” (1940, 36). Lembre-se que Couto de Magalhães acreditava que o cruzamento das línguas implicava em cruzamento de valores, observando-se com o passar do tempo a supremacia dos valores mais elevados da “civilização” sobre a “barbárie”. Este era, porém, um processo gradativo, daí porque ele afirmava que o aprendizado da língua incorporaria o índio à sociedade nacional, tornava-o “manso”, “domesticado”, “embora só mais tarde se civilize”.

O primeiro passo, portanto, seria a criação de um “corpo de intérpretes” destinado a ensinar a língua portuguesa aos índios, com base no Nheengatú. Para Couto de Magalhães, os

elementos necessários para a criação do corpo de intérpretes deveriam ser buscados no Exército e na Armada (Marinha). Segundo Cunha, no século XIX era generalizada a idéia de que os índios teriam aptidões naturais para a navegação, daí a existência de um grande número de avisos e circulares recrutando índios para a Marinha (1998, 150). Esta informação ajuda a entender situações como a que apresentei no início deste capítulo, na qual um tuxaua intercede junto a Couto de Magalhães por seus dois jovens filhos que haviam sido compulsoriamente recrutados para servirem de aprendizes marinheiros.

Com organização e disciplina militar, falando ao mesmo tempo o Português e o Nheengatú, este corpo de intérpretes seria um auxiliar da “civilização”, a serviço das colônias militares, das populações das fronteiras, e das expedições enviadas ao interior do país. A inspiração de Couto de Magalhães vinha do corpo de “línguas” criados pelos jesuítas no início da colonização do Brasil. Como o jesuíta Montoya, ele acreditava que “aquella tribu onde houver uma (*sic*) *lingua (interprete)* é uma tribu mansa”. (Magalhães, 1940, 10). As “imperfeições” presentes na cultura indígena poderiam ser corrigidas, desde que aprendessem a falar o Português, instrumento de difusão de nossos valores. Como isto poderia ser feito? Atendendo sugestão do conselheiro José Agostinho Moreira Guimarães, Couto de Magalhães resolveu aplicar o método do filólogo alemão Heinrich Gottfried Ollendorff (1803-1865) à língua geral ou Nheengatú. Na segunda metade do século XIX, o método de Ollendorf foi adaptado para o ensino de várias línguas, garantindo ensinar a ler, escrever e falar qualquer língua em seis meses.² Couto de Magalhães se utilizou deste método no sentido de adaptar os diálogos às necessidades das pessoas que tivessem que viajar pelo interior do Brasil, procurando familiarizar o leitor com as palavras que lhes seriam úteis em suas relações com os indígenas.³

Couto de Magalhães procurava delimitar um campo de respeitabilidade ao seu trabalho, diferenciando-o dos seus precursores, fundamentalmente por acreditar que o fato de conhecer bem a língua geral falada entre os índios lhe conferia algumas vantagens frente a estes historiadores e viajantes. Sendo conhecedor do Nheengatú, ele acreditava poder falar com autoridade sobre a “índole do selvagem”, pois isto conferia “autenticidade” à sua análise.

² Línguas como o alemão, francês, inglês, italiano, espanhol e latim foram adaptadas ao método de Ollendorf a partir da segunda metade do século XIX. Até 1923 ainda era possível encontrar, por exemplo, obras como *El Azteca ilustrado: obra practica, estilo Ollendorff; para facilitar el aprendizaje de la lengua mexicana en su primitiva pureza*, escrita por Rufino M. Gonzalez e publicada em Los Angeles, em 1923.

³ Cf. Magalhães, 1940, p. 93 do “Curso de língua Tupi viva ou nheengatú”.

A publicação das lendas tupi em Nheengatú, analisadas no próximo capítulo, seria uma garantia da “autenticidade” ou “originalidade” do conteúdo dessas lendas. Em função disso, defendia ele não ser possível acreditar nas narrativas feitas pelos historiadores antigos, pois estes escreviam sobre povos cuja língua não conheciam. Um dos alvos desta crítica era João Francisco Lisboa.⁴ Com o intuito de combater a expansão dos “modelos mulherengos dos heróis efeminados da literatura francesa” propagados pelo “grupo” de João Francisco Lisboa, Couto de Magalhães se propôs a fazer um inventário das tradições indígenas, a fim de identificar nestas os elementos que poderiam inspirar “virilidade” na nascente “nação” brasileira. Nesta disputa em torno dos franceses “efeminados” e índios “viris”, Couto de Magalhães nos legou um registro minucioso das tradições das populações indígenas e mestiças, o que se constituiu numa grande contribuição para os estudos folclóricos no Brasil.

Mas, afinal, como se deu o processo de formação da língua geral tão orgulhosamente defendida por Couto de Magalhães? Permita-me o leitor uma pequena digressão, a fim de explicitar esta questão. Segundo o lingüista Aryon Dall’igna Rodrigues, a expressão língua geral foi usada inicialmente por portugueses e espanhóis, referindo-se a línguas indígenas muito difundidas em uma determinada área. No século XVI, esta expressão se aplicava, por exemplo, ao Quéchua, conhecido como “Língua Geral do Peru” e no século XVII, aplicou-se também ao Guarani, conhecido como “Língua Geral da Província do Paraguai”. No caso do Brasil, a expressão Língua Geral começa a ser utilizada somente a partir da segunda metade do século XVII, sendo aplicada à língua Tupinambá, falada por índios “catequizados” e não-índios (portugueses e seus descendentes mestiços). Antes disso, a língua Tupinambá, falada numa extensão que ia do litoral de São Paulo ao litoral do nordeste, era designada como “língua do Brasil”, “língua da terra”, “língua do mar” (no sentido de que era falada na costa, junto ao mar) e, principalmente, “Língua Brasileira” (Rodrigues, 1986, 99-105).

No sul da colônia constituiu-se a Língua Geral do Sul ou Língua Geral Paulista, que teve sua origem na língua dos índios Tupi de São Vicente e do Alto Rio Tietê. Por ser a língua falada pelos aventureiros bandeirantes, penetrou em áreas onde nunca tinham chegado índios

⁴ João Francisco Lisboa (1812-1863) foi um jornalista maranhense de grande destaque nacional no século XIX. Sua atividade compreendeu o jornalismo político e polêmico (Jornal de Timon), o folhetim, a biografia e a pesquisa histórica. Sobre ele afirmou Nelson Werneck Sodré: “[s]ua refratariedade ao indianismo, que parece colocá-lo no mesmo pé de um Varnhagen, provém de outros motivos, e está ancorada justamente no entendimento da transparente falsidade da valorização do indígena”, daí o conflito entre ele e Couto de Magalhães. Conferir Sodré, 1960, 211-212.

tupi-guarani. Em São Paulo ela foi dominante no século XVII, sendo suplantada pelo português no século XVIII.

Já a Língua Geral Amazônica, conhecida a partir do terceiro quartel do século XIX como Nheengatú (do tupi *ie'engatu* – língua boa) desenvolveu-se inicialmente no Maranhão e no Pará, com origem na língua dos Tupinambá que habitavam todo o litoral maranhense no século XVII. O Nheengatú passou a ser falado pelas tropas e missões que foram penetrando e criando núcleos de povoamento no vale amazônico, tornando-se o veículo não só da catequese, mas também da ação social e política portuguesa e luso-brasileira até o século XIX. Até as primeiras décadas do século XX, esta língua ainda era bastante falada na Amazônia, principalmente na bacia do rio Negro. Da mesma forma que a Língua Geral Paulista, o Nheengatú passou a ser falado em regiões onde nunca habitaram índios tupi-guarani (Rodrigues, 1986, 99-105). Por outro lado, a implantação do Nheengatú nestas áreas significava a extinção de grande parte das línguas amazônicas (Borges, 1994, 118).

Couto de Magalhães era sabedor da grande expansão adquirida pelo Nheengatú amazônico. Em 1871, ele fundou no vale do Araguaia, o Colégio de Línguas Princesa Imperial Dona Isabel, para a educação de crianças indígenas. Em 1876, o Colégio contava com 52 alunos, representantes de todas as tribos do rio Araguaia. De lá, ele esperava que saíssem pessoas “indígenas pela língua e pelo sangue, mas que sejam brasileiros e cristãos pelas idéias, sentimentos e educação”, expectativa que estava de acordo com seu projeto de assimilação dos índios à sociedade nacional (1940, 133). De sua experiência entre os índios, ele percebeu também que saber falar a língua dos índios significava ganhar a confiança dos mesmos, afinal, “para o selvagem, aquele que fala a sua língua é um seu parente, portanto, seu amigo” (1940, 40). Conseguir estabelecer uma relação de parentesco com os índios através do aprendizado da língua era também uma forma de garantir ao Império a absorção da mão-de-obra indígena sem os custos de operações bélicas que poderiam onerar o Tesouro.

Numa das vezes em que os índios Gradahus apareceram às margens do rio Araguaia, Couto de Magalhães os acompanhou em uma longa excursão, movido pela curiosidade de observar índios inteiramente “selvagens”. O que o motivou a enfrentar os índios, bem como as temeridades de seus companheiros, que a todo custo tentaram persuadi-lo de que era perigoso acompanhar os índios, foi o fato de que “falando um pouco da língua deles, tinha plena e absoluta certeza não só de que a minha vida não corria o menor risco, como de que me

procurariam obsequiar por todos os modos, e assim sucedeu” (1940, 40). Sabia Couto de Magalhães que muitos grupos indígenas só consideravam como língua de gente sua própria língua, como era o caso dos Guaraní, que denominavam sua própria língua de *ava nhehen*, ou seja, “língua de gente”. O que ele não sabia ou não queria admitir, era que “por volta do século XIX, a tarefa de provar ao mundo que a própria língua era o que havia de mais próximo à de Adão, ou até mesmo à de Cícero, era cada vez mais um capricho” (Burke & Porter, 1993, 25). Como observou Lévi-Strauss,

“[c]ada cultura se afirma como a única verdadeira e digna de ser vivida; ignora as outras, chega mesmo a negá-las como culturas. A maior parte dos povos a que nós chamamos primitivos designam-se a si mesmos com nomes que significam ‘os verdadeiros’, ‘os bons’, ‘os excelentes’, ou mesmo ‘os homens’ simplesmente; e aplicam adjetivos aos outros que lhes denegam a condição humana, como ‘macacos da terra’ ou ‘ovos de piolho’” (Lévi-Strauss, 1986, 26).

Em outras palavras, esta atitude etnocêntrica de definir sua própria língua como “humana” em contraposição às demais, não era um atributo exclusivo dos povos indígenas, sendo compartilhado também pelos povos ditos “civilizados” que, segundo Couto de Magalhães, estariam num “estágio” superior ao dos índios.⁵

No caso do Pará, falar o Nheengatú significaria ganhar a confiança dos índios e seus descendentes em vastas regiões da Província, além das populações mestiças ou pretas que pertenceram aos grandes estabelecimentos das ordens religiosas. Quem dominasse o Nheengatú, também poderia “amansar” os índios com mais facilidade “de Manaus para cima” onde esta língua era preponderante no rio Negro e muito mais vulgar do que o português (Magalhães, 1940, 43). Diz Aryon Rodrigues que esta língua geral se expandiu ao longo de todo o vale amazônico, chegando à fronteira com o Peru (no oeste) e penetrando na Colômbia pelo vale do rio Uapés (no noroeste). Ao longo do rio Negro alcançou a Venezuela, onde ficou conhecida como *Yeral* (Rodrigues, 1986, 103). Ficam evidentes as implicações sociológicas e políticas da utilização da linguagem, neste caso, do Nheengatú. Toda a preocupação de Couto de Magalhães com a utilização desta língua como estratégia de “civilização” dos índios estava permeada por um projeto de nação que negava a alteridade, que tinha como objetivo maior transformar o Brasil numa “nação homogênea”.

⁵ Sobre a influência dos princípios evolucionistas sobre Couto de Magalhães, ver o capítulo 1.

3. O silêncio dos índios

Apesar de todas as suas certezas, nem sempre Couto de Magalhães sentiu facilidades em seu projeto de inventariar as culturas indígenas. Por várias vezes ele se deparou com atitudes por parte dos índios que lhe obrigavam a rever seus métodos de ação. Uma destas atitudes foi o silêncio. Assim, por exemplo, ao refletir sobre a questão da crença na imortalidade da alma entre os índios, Couto de Magalhães afirma ter tido notícia de que “as índias Xavantes, no estado selvagem, devoram os filhos que morrem, na esperança de acolherem novamente no seu corpo a alma do menino”. Intrigado com esta informação, ele decide confirmá-la com o índio Zaquê, um dos “capitães” dos Xavantes:

“Ele riu-se e não me respondeu, o que tomei por uma confirmação, porque convém notar que os nossos índios são muito orgulhosos de suas crenças; nada os ofende tanto como pô-las em dúvida, e daí vem que são nimiamente discretos quando conversam com um cristão sobre tal assunto” (Magalhães, 1940, 165).⁶

Aqui o silêncio aparece como um ato de comunicação, acompanhado de expressões faciais, de um sorriso ambíguo que Couto de Magalhães tomou como uma confirmação, mas que também poderia ser um sinal de desprezo, uma forma de negar relevância à questão por ele sugerida. Poderíamos pensar no silêncio e no riso de Zaquê como uma maneira de delimitar um espaço sagrado proibido para os cristãos, pois a esta altura os Xavantes já conheciam as idéias religiosas do Cristianismo e poderiam temer uma condenação de seus valores religiosos tradicionais. Há que se pensar ainda na possibilidade do “capitão” indígena não ter compreendido a pergunta da forma como lhe foi apresentada por Couto de Magalhães. Por outro lado, a atitude de Zaquê mostra que não bastava falar a língua dos índios para ser considerado um “amigo-parente” e, num passe de mágica, ter a chave dos segredos tradicionais indígenas, como sugeria Couto de Magalhães. Como ele próprio percebeu, bastava inserir uma pergunta tendente a esclarecer um aspecto qualquer da religiosidade tradicional indígena para que os índios se tornassem “imediatamente frios, às vezes sombrios”, respondendo por monossílabos ou nada respondendo, como o fez Zaquê. Para Couto de Magalhães, o silêncio dos índios era um sinal de que eles eram “pouco comunicativos” nas questões referentes às suas idéias religiosas, mas a atitude silenciosa dos índios continha uma mensagem, talvez a mesma que o antropólogo norte-americano Keith

⁶ A expressão “nimiamente” vem do latim *nimius* e significa demasiado, excessivo. Couto de Magalhães queria dizer que os índios eram excessivamente discretos quanto às suas crenças. Conferir *Grande Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 657.

Basso encontrou entre os índios apaches que consideravam apropriado manter silêncio em muitas ocasiões que os ocidentais consideravam ser necessário falar, e que “um conhecimento de quando não falar pode ser tão fundamental para a produção de comportamento culturalmente aceitável quanto um conhecimento do que dizer”.⁷ Eis aqui um exemplo de como é possível aprender Antropologia conversando com os mortos, haja vista que a experiência de Couto de Magalhães nos ajuda a refletir sobre a postura que devemos adotar no contato com nossos informantes no trabalho de campo, para que possamos obter as informações desejadas. Muitas vezes, em nosso trabalho de campo, a percepção exata do momento em que se deve ou não falar ou do momento em que se deve falar isto e não aquilo, pode ser determinante para a pesquisa. Etnografar o silêncio pode ser tão enriquecedor quanto etnografar a fala dos nossos informantes.

Por outro lado, a limitada interpretação de Couto de Magalhães diante do silêncio de Zaquê nos faz pensar sobre os limites de seu olhar de “*homem de ciencia*” em seu trabalho de campo. Se, por um lado, ele estava atento aos mais diversos gestos corporais de seus “informantes”, como por exemplo, o momento em que os índios silenciavam ou que imitavam o canto de um pássaro ao narrar um mito, por outro, ele não dispunha do arcabouço metodológico desenvolvido pelos antropólogos ao longo da primeira metade do século XX. Até podemos dizer, com base na leitura de sua obra, que ele percebia que “[o]s gestos se usam muito como meio de expressão, sobretudo quando a comunicação verbal é imperfeita, como ocorre entre pessoas de línguas diferentes”, mas suas reflexões demonstram que ele não estava devidamente preparado para “(...) poder entender a sintaxe da linguagem por sinais (...)”,⁸ o que o distancia da prática dos antropólogos.

Além do silêncio de Zaquê, também intrigou Couto de Magalhães a atitude “recatada” das índias Guató, na bacia do Prata. Dizia ele que bastava algum oficial entrar de surpresa em alguma cabana indígena para que as mulheres Guató, sentadas no chão sobre suas esteiras, lhes dessem as costas e, se voltassem todas para o marido ou chefe de família: “continuavam o seu serviço sem dizer uma palavra”. Para Couto de Magalhães, este era um indício de que entre estes índios não havia prostituição, posto que a família Guató se mostrava aos seus olhos como marcada pelo “recato, modéstia e honestidade” (Magalhães, 1940, 150-151). Tanto no

⁷ Encontrei esta referência em Burke, 1995, 161-162. O livro de Keith Basso chama-se *To Give up on Words: Silence in Western Apache Culture*, (1970).

⁸ Cf. ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE OF GREAT BRITAIN AND IRELAND. Guia Prático de Antropologia. São Paulo, Cultrix, 1971, p. 263 e 264 respectivamente.

caso de Zaquê quanto no das índias Guató pode-se pensar em termos do que Erving Goffman chamou de “acordos públicos” em que o silêncio é muitas vezes induzido ou determinado pelo grupo (Goffman *apud* Burke, 1995, 162). Em todo caso, é preciso considerar que o significado do silêncio pode variar também de acordo com a ocasião em que ele ocorre ou ainda de acordo com quem está silenciando. Se o Xavante Zaquê podia silenciar para interromper ou mudar o rumo da conversa com Couto de Magalhães, as índias Guató silenciavam antes mesmo da conversa ser iniciada.

Outras vezes a mensagem dos índios era mais direta, de forma não silenciosa. Na obra *Viagem ao Araguaia*, Couto de Magalhães relata um fato curioso ocorrido numa localidade chamada Amaro Leite. Conta ele que na década de 40 do século XIX, o povo de Amaro Leite, na província de Goiás, costumava reunir-se na igreja matriz da povoação juntamente com seu pároco, ocasião em que rezavam a ladainha. Certo dia, os devotos perceberam que enquanto rezavam a ladainha dentro da igreja, ouviam-se vozes respondendo de fora o “*ora pro nobis!*”. Espantados, alguns decidiram dar uma olhadinha fora da igreja, a fim de descobrir que vozes eram aquelas. Mais espantados ficaram ainda quando perceberam que “eram os Canoeiros que depois de haver cercado a igreja, se divertiam em acudir a reza tirada pelos cristãos”. Para Couto de Magalhães, isto era uma prova do “pouco caso com que por vezes nos tratam”. É interessante perceber que, neste caso, os índios Canoeiros se apropriaram da própria linguagem dos brancos para manifestar seu desprezo ou seu “pouco caso” pela religiosidade cristã. Em outras ocasiões, os índios dirigiam “motejos aos viajantes e isso, senão em português, pelo menos em português inteligível”. Por fim, os Canoeiros se recusavam até mesmo a pronunciar ou a pronunciar corretamente os vocábulos de sua língua, “visto que entre eles é crime capital ensinar-nos a língua” (Magalhães, 1946, 100).

Mais uma vez, a questão da língua se coloca entre Couto de Magalhães e os índios, mostrando que falar a mesma língua que uma outra pessoa é uma maneira simples e eficiente de construir laços de solidariedade, haja vista que a língua é uma das manifestações mais importantes da identidade coletiva. Mas, ao mesmo tempo em que a língua pode servir como um indicativo de solidariedade, pode também ser utilizada como um elemento de distinção entre pessoas ou grupos, atuando no sentido de ajudar a definir ou reafirmar a identidade coletiva, tanto pela exclusão de não-membros do grupo, como por ataques simbólicos a

cultura do “outro”, como vimos no caso dos gracejos dirigidos pelos índios aos cristãos.⁹ Em outras palavras, a língua pode se constituir num importante meio através do qual “indivíduos e grupos controlam outros grupos ou resistem a esse controle, um meio para mudar a sociedade ou para impedir a mudança, para afirmar ou suprimir as identidades culturais” (Burke, 1995, 41).

Mais ainda, as atitudes de confronto direto ou indireto assumidas pelos índios nos fazem pensar que o antropólogo não é “o único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro”, posto que os índios mostravam que estavam interpretando o comportamento dos brancos, pautando seu próprio comportamento a partir desta interpretação. A diversidade de idiomas conduzia, necessariamente, a uma diversidade de estranhamentos e interpretações ou a “um mundo de etnografia generalizada” em pequena escala, muito embora nem de longe se possa falar em dispersão da autoridade etnográfica (Clifford, 1998, 19). De fato, no tocante aos Canoeiros, o geralmente bem informado Couto de Magalhães não atentou para o “pouco caso” com que estes índios vinham sendo tratados desde o século XVIII. A pressão da frente de expansão em Goiás, ameaçando a autonomia das sociedades indígenas, levou os Canoeiros a não aceitarem, por todo o século XIX, “receber missionários ou se converterem e resistiram a todas as tentativas de conquista, continuando a atacar e matar colonos. Em 1880, o governador de Goiás os considerava a gente ‘mais feroz da província’” (Karasch, 1998, 400). As vozes dos Canoeiros diziam muito mais do que o “*ora pro nobis*”; queriam mesmo quebrar o silêncio da oficina etnográfica.

4. O general e a catequese

Vejamos agora o terceiro aspecto do tripé defendido por Couto de Magalhães para a “civilização” dos índios: a catequese. Quase sempre pensadas como inerentes a uma experiência político-religiosa colonial, as missões oitocentistas tiveram um papel bem diferente no trato com as sociedades indígenas e mais ainda com o governo provincial paraense. O traço marcante da atividade missionária no século XIX foi a sua forte dependência do Estado, imagem sensivelmente contrastante com a que se criou a respeito das

⁹ Ao relatar sua experiência profissional entre os índios Maku, o antropólogo Jorge Pozzobon conta que saindo para caçar anta com os índios, percebeu que “os Maku se divertem dando nomes de brancos aos cachorros”: os cachorros caçadores da comunidade se chamavam Motosserra, Padre Norberto e Irmã Tereza. Pelo visto, os ataques simbólicos continuam. Conferir: Pozzobon, 2002, 37.

missões nos séculos anteriores, caracterizadas por uma certa autonomia, possuindo as ordens religiosas uma base econômica que lhes privava da dependência do Estado.

Apesar disso, quando se analisa a historiografia produzida a respeito da atividade missionária no Brasil, nota-se um grande vazio no que se refere às missões religiosas no século XIX. Por vezes, muitos dos trabalhos que tratam direta ou indiretamente dessa problemática, tratam-na de forma anacrônica, utilizando como referencial de análise a atuação dos jesuítas nos séculos XVI e XVII, sem atentar para a especificidade das missões oitocentistas, onde o papel de destaque vai caber não mais aos padres da Companhia de Jesus, mas aos capuchinhos, que sequer são citados por grande parte destas pesquisas. Aqui também peço licença ao leitor para uma pequena digressão a fim de explicitar esta questão, fundamental para compreendermos com que tipo de experiência catequética Couto de Magalhães estava dialogando.

Começemos por José Veríssimo. No ensaio *As populações indígenas da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes*, publicado em 1878, Veríssimo afirma que a transformação de uma “raça selvagem mas talvez aperfeiçoável” numa gente “abastardada, dissimulada, odiando a civilização ou amando unicamente os vícios que fatalmente ela acarreta consigo: a bebedice, a rapina e a hipocrisia” (Veríssimo, 1970, 16) foi resultado da “falsa catequese” desenvolvida pelos jesuítas. Mesmo considerando a missão jesuítica como a “mais inteligente das que se hão ensaiado”, para Veríssimo ela teve um sucesso apenas aparente, conseguido à custa da adulteração das regras e disciplinas da Igreja e da “influência nefastíssima do ensino jesuítico” (1970, 19). Nota-se claramente que a leitura que Veríssimo faz da catequese indígena no século XIX é marcada por uma certa memória da atuação jesuítica, sem referência alguma aos capuchinhos.

Na obra *O país das Amazonas*, cuja 1ª edição é de 1884, Santa Ana Nery procura defender a colonização do Amazonas via imigração e nos fornece uma grande quantidade de informações sobre os índios dessa região. “O índio é bom. Uma criança grande que é preciso saber cativar”, diz ele (Nery, 1978, 205). Mas são poucas as referências à catequese indígena, sendo que uma das poucas vezes em que o autor a esta se refere é para lamentar a expulsão dos jesuítas do Brasil, que para ele “foi um passo para trás e deu um golpe mortal na obra da civilização dos índios” (1978, 219). Do ponto de vista da catequese, Santa Ana Nery vê como “uma obra mais racional” a criação de escolas de “ensino prático e moderno” visando a

formação dos índios mais jovens que, uma vez “civilizados”, propagariam esses “métodos sadios em seu próprio meio” (1978, 115). Essa opção pela catequese dos índios jovens, em virtude dos poucos resultados obtidos com os índios adultos, também se fez presente em alguns presidentes de província e evidencia o próprio descrédito no tipo de catequese desenvolvida até então, a “falsa catequese”, como definiu Veríssimo. Quanto aos capuchinhos, Santa Ana Nery só se refere a eles explicitamente quando faz menção à expressão pitoresca com que o “neengatu amazoniano” os descrevia: eram os capuchinhos chamados de pay-tucura ou padre-grilo, devido a sua aparência física (1978, 166).

Domingos Antonio Rayol, o Barão de Guajará, expressou suas idéias a respeito dessas questões no ensaio “*Catequese de índios no Pará*”. De fato, Rayol também se utilizava de uma certa memória histórica da atuação dos jesuítas nas terras do Grão-Pará para explicar a atividade missionária no século XIX. Segundo ele, os primeiros missionários que atuaram no Pará “foram solícitos na catequese, atraindo os índios com afagos, com artifícios (...)” (Rayol, 1968, 131), o que lhes permitiu alcançar seus objetivos. E voltando os olhos para os missionários seus contemporâneos, lamenta-se Rayol: “Quem dera que seus sucessores, seguindo tão edificantes exemplos tivessem tido a mesma abnegação, o mesmo zelo e devotamento!”. O saudosismo deste autor não o impede de tecer críticas à maneira como os jesuítas desenvolveram a catequese dos índios, usando de “traças e engodos para atrair os índios” chegando ao ponto de tomar “parte saliente nos folguedos e digressões das horas de recreio (...), misturando-se os frades com os catecúmenos sem nenhuma distinção, com prazer e aplausos gerais de todos”. Dessa forma, Rayol também se aproxima da idéia de “falsa catequese” defendida por Veríssimo, pois todos esses “artifícios” dos quais os jesuítas faziam uso, tinham como objetivo “suavizar o trabalho para torná-lo mais agradável, cômodo e lucrativo”. Daí porque o Barão de Guajará definiu a catequese colonial como um “sudário de simulada caridade (...), o simulacro disfarçado da exploração exercida contra os índios”.¹⁰

No entanto, se há um vazio historiográfico acerca do significado histórico das missões oitocentistas no Pará, isso não se dá por inexistência ou mesmo insuficiência de fontes. O próprio Rayol indica uma grande quantidade delas. São relatórios dos presidentes da Província, leis provinciais, ofícios eclesiásticos, jornais, entre outros documentos ricos em informações a respeito das missões no século XIX.

¹⁰ Rayol, 1968, p.132, 144-145, 144 e 161 respectivamente.

Ao chegar a Amazônia, Couto de Magalhães se deparou com a atividade missionária desenvolvida pelos capuchinhos, uma espécie de missão oficial do Estado.

Entre 1798, ano em que foi revogado o Diretório Pombalino e 1845, houve um vazio no que diz respeito à política indigenista. Somente nesta última data, este vazio foi preenchido com a promulgação do “Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios” (decreto 426 de 24/7/1845), que estabelecia diretrizes gerais para o governo dos índios aldeados. De fato, este será o único documento indigenista geral do Império. Através deste decreto, os índios seriam entregues a diretores, geralmente funcionários públicos e militares ou seus representantes.

As regras para a distribuição dos missionários foram fixadas pelo Decreto nº 373, de 30 de julho de 1844, que determinava em seu artigo primeiro que “a missão dos religiosos capuchinhos estabelecida nesta corte (...) fica dependendo do governo no que respeita à distribuição e emprego dos missionários nos lugares onde o mesmo governo entender que as missões podem ser de maior utilidade ao Estado e à Igreja” (Brasil, 1844, 141). Aos poucos vai se configurando uma rede de tutelas que perpassa as relações entre Império, Igreja, governo imperial e índios. Segundo este Decreto, haveria em cada província um diretor geral de índios nomeado pelo Imperador e que teria a graduação de brigadeiro. Cada aldeia teria o seu diretor parcial nomeado pelo presidente da província e com graduação de tenente-coronel. Haveria ainda um tesoureiro que, por sua vez, usaria o uniforme de capitão.

Quando se analisa o Decreto de 24 de julho de 1845, nota-se claramente a preocupação do Estado em exercer um controle absoluto sobre os grupos indígenas e também sobre os missionários. Há toda uma preocupação com a localização das aldeias, bem como a maneira como os índios lidavam com o comércio e a agricultura. Caberia ao diretor geral informar ao governo imperial sobre a conveniência de se conservar ou não as aldeias na forma como elas estavam organizadas, podendo reunir várias aldeias de modo que viessem a constituir uma só. Dessa forma, evidencia-se a visão homogeneizadora que caracterizava as políticas públicas voltadas para os índios, onde o desrespeito à especificidade cultural dos diversos povos indígenas era institucionalizado das mais variadas maneiras.

Caberia ainda ao diretor geral distribuir aos diretores parciais e missionários os objetos destinados pelo governo para “brindar” aos índios. Esses “brindes” ou “mimos” eram tanto para a agricultura como para o uso pessoal dos índios (art. 1^o/10). Mas também constituíam um importante meio de atrair os índios para os aldeamentos, numa primeira tentativa de se criar neles necessidades que os fizessem deixar sua vida nômade. O regulamento de 1845 não obteve, na prática, grandes resultados e foram muitas as denúncias contra a ação dos diretores parciais, que viam nos aldeamentos uma oportunidade de explorar o trabalho indígena para interesses pessoais. Além disso, contava ainda a falta de verbas para a política indigenista, a má administração dos aldeamentos, o número insuficiente de missionários e a própria resistência dos índios em se sujeitarem ao trabalho sedentário com fins de produção de excedentes comercializáveis.

Na medida em que os anos se passavam e o Decreto de 1845 se tornava obsoleto, as propostas dos presidentes da província iam se tornando mais inusitadas. Foi o caso do presidente Antonio de Sá e Albuquerque. Em seu relatório apresentado a seu substituto em 1860, Albuquerque lamenta não poder contar mais com os “sacerdotes inteligentes, moralizados e dedicados dos tempos passados”, definindo os capuchinhos como “auxiliares fracos da religião e do governo”. Insatisfeito com a ação missionária dos capuchinhos, o presidente da Província não hesitou em recorrer a cidadãos particulares para realizar o descimento dos índios, mas também não obteve resultado satisfatório (Pará, 1860, 31). Para Antonio de Sá e Albuquerque, a catequese pretendida pelo governo estava gerando uma “classe de pensionistas”, que recebe alimentação, vestuário e presentes dos cofres públicos e nem assim tornam-se “úteis” ao país. A inutilidade que o presidente da Província via nos índios nos faz perceber também a utilidade que, em alguns casos, os índios conferiam aos aldeamentos: queixava-se o presidente que os índios permaneciam nos aldeamentos enquanto a alimentação era farta. Tão logo esta acabava, eles voltavam para o meio das matas, onde saberiam garantir sua alimentação sem depender dos brancos. Francisco Carlos da Araújo Brusque enveredou por um caminho semelhante ao de Antonio de Sá e Albuquerque: “desenganado da esperança de encontrar um levita sequer”, resolveu entregar a fundação de aldeamentos a leigos (Pará, 1863, 13). Estas iniciativas dos presidentes da Província nos permitem repensar a idéia, de certo modo cristalizada, de que em função das dificuldades para se conseguir pessoas honestas para os cargos de diretores Geral e Parcial dos índios, a tarefa da “civilização” sempre ficou na mão dos missionários católicos e dos padres das igrejas das pequenas povoações onde viviam os índios. Quando não havia missionários – e por muitos

anos do século XIX eles realmente não existiram no Pará – as políticas públicas não hesitaram em utilizar outras alternativas, tais como cidadãos leigos ou até mesmo fazer vista grossa a ação dos regatões, misto de “civilizador” e “perversor” dos índios.¹¹

Ao contrário do presidente Vasconcellos, Albuquerque não achava que os índios deveriam permanecer isolados em suas aldeias: ele propunha a abertura de feiras nas quais eles pudessem permutar os produtos das aldeias por objetos “exigidos pelas suas poucas necessidades”. Estas feiras despertariam a concorrência entre compradores e vendedores e os índios poderiam se ver livres dos regatões. Contudo, Albuquerque defendia um meio mais lento, porém mais seguro, para promover a civilização dos índios: para ele, constituía um grande erro querer modificar os hábitos indígenas combatendo-os na geração presente. Mais interessante seria olhar para o futuro: cabia ao governo promover a educação de um certo número de meninos índios de ambos os sexos, nas escolas da capital, das cidades, vilas e povoações do interior. Concluída esta etapa, estes índios regressariam para suas aldeias “levando e repartindo com os seus compatriotas o conhecimento das vantagens e cômodos da vida social, o amor ao trabalho sem o qual estes cômodos não podem ser obtidos, a modificação dos hábitos de uma vida ociosa e nômade”. Em poucos anos, acreditava o presidente, o governo teria “missionários de palavra vigorosa e eficaz, operários industriais e inteligentes, práticos e influentes no meio de seus concidadãos, agentes da autoridade pública no centro das matas e desertos” (Pará, 1860, 33). Albuquerque não faz referência explícita a língua que seria utilizada na educação destas crianças indígenas nas escolas dos brancos, mas considerando a dificuldade que seria montar uma estrutura que permitisse ministrar esta educação nas escolas da capital, das cidades, vilas e povoações do interior, certamente que ele pensava numa educação feita mesmo através da língua portuguesa. Neste ponto ele se distanciava da proposta de Couto de Magalhães que, como já sabemos, defendia a utilização do Nheengatu como forma de incutir nos índios os valores do mundo dos brancos. Entretanto, é similar nos dois a utilização dos próprios índios para realizar a modificação de seus próprios costumes, de forma lenta e gradual, porém mais efetiva do que a ação solitária dos missionários.

Dois anos antes do general Couto de Magalhães assumir a presidência da província do Pará, seu antecessor, Francisco Carlos de Araújo Brusque, relata em tom de lamentação: “não

¹¹ Sobre a atuação dos regatões entre os índios no século XIX, conferir Henrique, 1997 (a).

há um só aldeamento regular, os núcleos de população existentes, entregues à própria inexperiência, reúnem o triste aspecto do homem no limiar da civilização e já rodeado de alguns vícios que corroem a velha sociedade. (...) Hoje em nossa terra não há um sacerdote que se destine a este mister humanitário, que a religião aconselha e a civilização reclama!... Pelo menos eu já perdi a esperança de encontrá-lo” (Pará, 1862, 12). E justamente por estar “desenganado da esperança de encontrar um levita sequer”, Araújo Brusque resolveu incumbir a leigos a responsabilidade pela formação de núcleos de indígenas (Pará, 1863, 13).

É nesse contexto de falta de missionários e abandono das missões religiosas que Couto de Magalhães assume a presidência da província do Pará. Em virtude das dificuldades encontradas, além do pouco tempo que ficou a frente do governo da Província, a “catequese e civilização” dos índios não apresentaram grandes resultados na presidência de Couto de Magalhães. Na verdade, ele apresentava uma postura ambígua e muitas vezes contraditória frente ao trabalho dos missionários. Num primeiro momento, o autor defende o trabalho missionário como um elemento importante para a “civilização” dos índios, auxiliado pelo corpo de intérpretes. Mas ao analisar o resultado do trabalho missionário ele diz que

“O índio catequizado é um homem sem costumes originais, indiferente a tudo e, portanto, à sua mulher e quase que à sua família. Os aldeamentos indo-cristãos não têm pois, costumes originais; sua família é a família cristã, mais ou menos moralizada, segundo o caráter individual do catequista” (Magalhães, 1940, 146).

Muitos dos comportamentos condenáveis por Couto de Magalhães entre os indígenas seriam consequência dos aldeamentos. Assim, por exemplo, a prostituição, a preguiça, a ociosidade, a embriaguez e outros “vícios” (1940, 154). Com o intuito de delimitar o que seria a originalidade dos povos indígenas, Couto de Magalhães procurava discernir o que na cultura destes povos era realmente “original” e o que era resultado da interferência da catequese e da ação das políticas públicas. No fim das contas, o índio eleito por ele como o verdadeiro representante da nacionalidade brasileira era o índio não marcado pelos aldeamentos, o índio não-catequizado. No fundo, o índio que Couto de Magalhães acreditava que não mais existiria em poucos anos.

Em todo caso, mais do que a catequese, o que Couto de Magalhães não tolerava eram os aldeamentos. A questão é que o seu projeto de catequese passava longe das práticas costumeiras dos missionários. Para ele, o meio de catequizar “convenientemente” o índio “é

ensinar em cada tribo alguns meninos a ler e escrever, conservando-lhes o conhecimento da língua materna, e sobretudo: não aldear nem pretender governar a tribo selvagem” (1940, 283). No “sobretudo” de Couto de Magalhães residia o cerne de sua oposição aos missionários, dependentes do antigo método dos aldeamentos como estratégia para trazer os índios à “civilização” e sempre ávidos por exercer um controle total sobre os aldeados. Em outro momento ele diz que “(...) [c]ada tribo que nós aldeamos é uma tribo que degradamos e a que por fim destruimos, com as melhores intenções, e gastando o nosso dinheiro” (1940, 283-284). Por outro lado, ele também se mostra contraditório ao analisar o processo de “conversão” dos índios: para ele, os índios repeliam os costumes e idéias morais dos brancos enquanto podiam, só se sujeitando quando “enfraquecidos por contínuas guerras se vêm entregar a nós para evitar a morte e destruição” (1940, 284). Neste caso, a “opção” pela “conversão” seria, na verdade, uma estratégia de vida dos índios, ou uma forma de manter um diálogo cultural (muito embora assimétrico) que lhes permitisse dar continuidade a sua existência, reelaborando a partir de então os valores tradicionalmente construídos. Confronte-se esta idéia com a noção que vimos acima de o aprendizado da língua portuguesa incorporaria o índio à sociedade, passo inicial para sua “civilização”. Ou mesmo com a crença do autor na perfectibilidade humana. Uma certa incerteza quanto ao resultado da “civilização” dos índios pairava no ar.

As idéias de Couto de Magalhães parecem ter feito eco na província do Grão-Pará. Em 1875, um ano antes da publicação de *O selvagem*, o presidente da província Pedro Vicente de Azevedo afirmava que enquanto os índios continuassem sendo retirados de suas aldeias “toda missão há de continuar a ser uma ficção administrativa, uma arte de gastar dinheiro inutilmente, uma caricatura de religião e de civilização” (Pará, 1875, 59). Em todo caso, Azevedo estava certo de que, ao missionário, não cabia apenas salvar a alma dos índios: ele deveria ser, acima de tudo, um professor de ensino primário, recebendo por isso um bom ordenado. Sabendo ler e escrever, um infante índio poderia fazer uma verdadeira revolução em sua aldeia. O projeto catequético vislumbrado por Azevedo estendia-se também até a capital do Pará, onde deveria ser (re) criada uma cadeira de língua geral, na qual os missionários, bem como quaisquer pessoas que tivessem de tratar com os índios, deveriam ser instruídos antes de partirem para as aldeias. Assim como Couto de Magalhães, Azevedo era sabedor da grande “simpatia que tem o índio para com quem fala o seu idioma ou ao menos a língua geral e que ninguém ignora a repugnância com que se ouve a um homem cuja língua se não conhece” (Pará, 1875, 60).

Segundo Cunha, depois do Regulamento das Missões, de 1845,

“(...) a única inovação perceptível é, nos anos 70, a experiência de Couto de Magalhães no vale do rio Araguaia, que o governo pretendeu estender ao Amazonas e ao Mucuri ou ao rio Doce: abandono da política de concentração e aldeamento dos índios, criação de um internato para crianças indígenas, obtidas a troco de ferramentas, e destinadas a serem ‘intérpretes’ lingüísticos e culturais e a levarem, juntamente com os missionários, a ‘civilização’ aos seus parentes” (1998, 139-140).

É exatamente neste contexto que o imperador Pedro II encomenda a Couto de Magalhães a obra *O selvagem*, com um programa de ensino do Nheengatu. A experiência no vale do rio Araguaia era, na verdade, o Colégio de Línguas Princesa Imperial Dona Isabel, fundado por Couto de Magalhães em 1871, para a educação de crianças indígenas. A fundação deste colégio marca uma retomada, na década de 1870, de uma prática recorrente entre os jesuítas, a saber, a de catequizar os índios em suas próprias línguas. Em 1874, o colégio reunia, em sua maioria, crianças Kayapó e Karajá, que além de serem alfabetizadas e aprenderem a ser intérpretes, aprendiam também ofícios mecânicos e metalurgia. Os 36 meninos e nove meninas existentes no colégio em 1877 indicavam que, de fato, todo este esforço educacional não conseguia atingir um número significativo de índios. Em 1880, eram apenas 26 alunos e “em 1886, o número de alunos tinha baixado ainda mais, para dezessete, atendidos por dez funcionários, levando o ministro da Agricultura a criticar o ‘pouco ou nenhum aproveitamento’ apresentado por seus alunos” (Karasch, 1995, 407).

Além da experiência pouco satisfatória do colégio fundado por Couto de Magalhães, no final do século XIX também era bastante evidente o fracasso da atuação dos capuchinhos entre os índios da Amazônia. Em 1878, dois anos depois da publicação de *O Selvagem*, frei Pelino de Castrovalva era o único missionário existente na província do Pará, encarregado da missão do Bacabal, no Alto Tapajós, com cerca de 400 índios Mundurucus (Pará, 1878, 102). Os demais aldeamentos, sem missionários, estavam entregues ao descaso dos diretores e em completa decadência. Quando o Império cai, em 1889, a catequese e “civilização” dos índios nada mais era que uma “triste recordação do passado” (Rayol, 1968, 173).

É nesse contexto marcado pelo descrédito na atuação dos missionários, pela diversidade de projetos de catequese, pela necessidade de reorganização da mão-de-obra e pelos conflitos oriundos da relação entre brancos e índios que Couto de Magalhães leva a

cabo seu projeto de inventariar as tradições indígenas, a fim de traduzi-las para o mundo dos brancos.

5. Os índios e a catequese

Como figura central da tutela que as políticas públicas e os missionários tentavam lhes impor, os grupos indígenas não assistiram a tudo isso passivamente. Foram muitos os conflitos que marcaram a “catequese e civilização” dos índios no século XIX, configurando um campo de tensão constante. Percebe-se também, que os índios tinham uma maneira peculiar de se contrapor a esse projeto de “civilização”, por vezes tirando proveito daquilo que estava de acordo com seus interesses. Com isso, não se quer amenizar o processo de desestruturação e extermínio dos grupos indígenas, mas apontar para um campo maior de possibilidades de análise dessa questão.

Em 3 de agosto de 1844, o missionário do Xingu, Torquato Antonio de Sousa, solicita ao governo “brindes” para os indígenas, alegando que estes sempre “são interesseiros, e mais se consegue deles a mansidão, a amizade, o respeito, a simpatia com brindes do que com palavras”.¹² Neste caso, já não se trata mais do índio ingênuo, infantil, “de caráter inativo e inteligência curta”, restrito ao “círculo acanhado de suas necessidades” (Pará, 1854, 36), mas de um índio com interesses próprios, que mostra saber tirar proveito do paternalismo do “civilizado”. Vê-se, portanto, que a prática contradiz o próprio discurso dos missionários.

O tipo de trabalho preconizado para os índios também gerou conflitos, comprometendo assim, um dos principais objetivos da catequese e do próprio projeto de Couto de Magalhães: tornar o índio “útil”, transformando-o em “trabalhador”. Segundo o Diretor Parcial do 1^o distrito do Acará, os aldeamentos de Santana, Boa Vista e Nazaré, não apresentavam bons resultados “porque os índios não se aplicam à lavoura e entregam-se somente ao serviço de cortar e lavar madeiras e da extração de produtos naturais, tendo sido baldados os seus esforços para atraí-los à cultura da mandioca, da qual plantam apenas a necessária para o seu consumo” (Pará, 1878, 103-104). Neste caso, é bastante evidente a “resistência” dos índios, não se sujeitando a um tipo de trabalho em nada condizente com o

¹² Cf. Arquivo Público do Pará (APEP). Fundo: SPP. Série: 13. Ofícios. Ano: 1843-1846. OAR. Cx. 89, doc. 62.

seu modo tradicional de vida. E, recusando-se a produzir para além do “círculo acanhado de suas necessidades”, os índios do Acará acabavam por comprometer o tão propagandeado engrandecimento da Província. Como vimos no capítulo 2, Couto de Magalhães pensava que o tipo de trabalho preconizado para os índios deveria levar em conta o seu “grau de civilização”, daí porque ele criticava a utilização dos indígenas na lavoura.

A “resistência” indígena também se manifestou no aspecto cultural-religioso. O Presidente da Província Pedro Vicente de Azevedo faz uma narrativa interessante da forma como alguns índios lidavam com as práticas religiosas do catolicismo. Segundo ele, o índio seria como um “papagaio” que “faz automaticamente o que o padre manda” sem compreender o “sentido” da “reza” que lhe é ensinada. Batizado já em idade adulta, o índio “semi-civilizado” pede novamente o batismo a cada ano que passa, escolhendo com antecedência um padrinho. Quando numa freguesia ele não consegue mais padrinhos, que se recusam por ele já ter sido batizado, o índio parte para outras freguesias em busca de novos padrinhos, que lhe proporcionarão novos presentes (Pará, 1875, 56). Para além de uma suposta incompreensão do “sentido” do batismo, o que se percebe é a maneira peculiar como os indígenas atribuem significados diferentes a esse sacramento. Muitas vezes, atitudes como esta remetiam o olhar etnocêntrico do mundo dos brancos ao recorrente tema da “inconstância” dos índios, que ao longo da História do Brasil consolidou-se como um “traço definidor do caráter ameríndio” no imaginário nacional (Viveiros de Castro, 1992, 23).

As razões apresentadas para este tipo de comportamento são várias: para alguns, o índio não compreende o sentido dos sacramentos que recebe, por uma espécie de atavismo que não lhe permite esta compreensão; para outros, ele compreende mal por ter sido vítima de uma “falsa catequese” ministrada pelos jesuítas. Como vimos acima, Couto de Magalhães sustentava que os índios resistiam à “catequese e civilização” dos brancos o quanto podiam, só se sujeitando “para evitar a morte e destruição”. Quando nada disso convinha, a razão era depositada na “inconstância da alma selvagem”, nas palavras de Viveiros de Castro. Quando a pressuposta inconstância vinha da parte de índios catequizados, o susto dos arautos da “civilização” era ainda maior. Foi o que aconteceu, por exemplo, em fevereiro de 1874, num conflito envolvendo índios Amanagés já catequizados que causou grande impacto na capital paraense. Nesta data, o engenheiro belga Alberto Bluchouse, o frei Cândido de Heremence e mais três escravos, fizeram uma exploração nas cabeceiras do rio Capim, em busca de supostas minas de ouro, ocasião em que foram assassinados pelos índios Amanagés (Pará,

1875, 11). Depois do assassinato, os 16 índios Amanagés dividiram entre si os objetos das vítimas e “um desses índios voltou ao aldeamento vestido com o hábito de frei Cândido de Heremence”.¹³ Mais uma vez, as reflexões de Viveiros de Castro são bastante inspiradoras para compreender ou refletir sobre esta questão.

“Se europeus desejaram índios por verem neles ou animais úteis, ou homens (europeus e cristãos) em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, como um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capaz portanto de alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram portanto talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a ‘visão do paraíso’, no desencontro americano...” (Viveiros de Castro, 1992, 32)

Conforme afirmei anteriormente, continuava no século XIX a pretensão de transformar os índios em “animais úteis”, “produtivos”. Continuava também a idéia de que os índios eram homens em potência, cuja possibilidade de se transformarem em ato dependeria do aprendizado da língua portuguesa (para Couto de Magalhães), da catequese (para frei Cândido de Heremence, por exemplo) ou mesmo do trabalho “produtivo” (conforme o discurso de muitos presidentes da província). Decorre disso o fato de que os brancos demonstravam pelos índios um interesse direcionado, muitas vezes limitado pelas expectativas prévias criadas a respeito dos índios e marcado pelo preconceito. Por outro lado, seja quando o índio buscava a água do batismo, seja quando o Amanagés vestia o hábito de frei Cândido, signos dos poderes da exterioridade, parece-me legítimo afirmar que também continuava a disposição dos índios de consumirem “os europeus em sua alteridade plena”, a fim de alargar a sua “condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la”. Enfim, tal como no início da colonização do Brasil, o contato entre brancos e índios continuava sendo, de fato, um “desencontro”, com cada uma das partes tentando devorar a potencialidade do outro, ora para destruí-lo, ora para ultrapassá-lo.

Em outubro de 1861, sete índios Tembé da aldeia Traquateua, no Alto Gurupi, cansados dos maus tratos e dos raptos constantes de suas mulheres, assassinaram alguns regatões como forma de vingança (Pará, 1862, 12-22). O padre Lino de Anunciação, vigário de Vizeu, mostrou-se surpreso por se tratar de “índios dos mais mansos e pacíficos (...) que todos falam português” e, temeroso, disse ser “proverbial aqui o anúncio de uma revolução que está para haver”.¹⁴

¹³ Cf. *A Boa Nova*, Belém, 18/03/1874, p.4.

¹⁴ Cf. APEP. Fundo: SPP. Série: Ofícios. Ano: 1860-1862. OAR. Cx. 229. Doc. 79.

O temor da “revolução” indígena manifestado pelo padre Lino também era partilhado por Couto de Magalhães. Na introdução de *O Selvagem* o autor chama a atenção das autoridades brasileiras sobre o risco da maior parte do território brasileiro ser ocupado por índios, “podendo irromper para qualquer lado contra as populações christãs, é um embaraço para os progressos do povoamento do interior e é um perigo que crescerá na proporção em que elles forem ficando mais apertados” (1940, 32). Era grande o medo de que os índios brasileiros repetissem o gesto dos índios argentinos, que iniciaram uma “marcha devastadora” na direção de Buenos Aires, fazendo prisioneiros e dispersando milhares de cabeças de gado cavalar pelo meio das matas. Ora, se o índio escolhido por Couto de Magalhães como símbolo de nossa identidade nacional era o índio não marcado pelos aldeamentos, o índio não-catequizado, sua escolha implicava necessariamente na construção de uma nova imagem dos índios brasileiros diante dos demais segmentos que compunham o Brasil enquanto “nação homogênea”. As descrições dos índios nos relatórios de presidentes da província nos ajudam a entender melhor esta questão (quadro 1):

Quadro 1

DESCRIÇÕES DE ALGUMAS SOCIEDADES INDÍGENAS NO RELATÓRIO DO PRESIDENTE DA PROVÍNCIA DO PARÁ, FRANCISCO CARLOS DE ARAÚJO BRUSQUE, EM 1863	
SOCIEDADE INDÍGENA:	DESCRIÇÃO
Jurunas	“São muito indolentes e ladrões”, p. 16.
Juaicipoias	São “ainda mais indolentes e disformes” do que os Jurunas, p. 17.
Urupayas	“com quanto seja pacífica e tenha hábitos menos maus, é em extremo desconfiada”, p. 18.
Curiauias	“São bravos e destemidos, inimigos de todos os outros de diversas tribos”, p. 18.
Peopaias	“São de horrendo aspecto, baixos, feições irregulares e tez da cor do cobre”. “São antropófagos, segundo referem os outros indígenas”, p. 19.
Tauá-Tapuerá	“ferozes em seus instintos. São também antropófagos”, p. 19.
Tapuia-Eretê	“são antropófagos”, p. 19.
Carajás-Mirim	“simbolizam perfeitamente o homem no derradeiro grau de degeneração da espécie humana”. “São de baixa estatura, extremamente grossos, grande cabeça e tem a testa achatada”, p. 19.
Carajás-Pucús	“são extremamente ferozes”, p. 20.
Araras	“refere os Jurunas que os selvagens pertencentes a esta tribo são antropófagos, mas os Tucunapêuas o negam”, p. 21.
Uayarás	“selvagens, preguiçosos e dados ao furto”, p. 72.

Fonte: PARÁ, Governo. Relatório apresentado a assembléa legislativa da província do Pará, na 2ª sessão da XIII legislatura pelo Exm. Sr. Presidente da província Dr. Francisco Carlos de Araújo Brusque, em 1 de novembro de 1863. Pará, typ. de Frederico Carlos Rhossard, 1863.

Chamo a atenção para o fato de que estas descrições foram feitas no relatório do presidente da Província Francisco Carlos de Araújo Brusque, que passou o cargo à Couto de Magalhães. Indolentes e ladrões, disformes, desconfiados, antropófagos, ferozes em seus instintos, no derradeiro grau de degeneração da espécie humana, estes alguns dos atributos impostos aos índios pelo presidente da Província. Estes estereótipos estavam muito distantes do índio idealizado pelo Romantismo. A tradução das lendas indígenas que Couto de Magalhães se propôs a fazer em *O selvagem* tem como objetivo livrar os índios destes estereótipos, que ele chamava de “prejuízos antigos”, posto que os acompanhavam desde os primórdios da colonização do Brasil. A missão de Couto de Magalhães é reinventar o passado brasileiro, a fim de construir algo em torno do que todos os brasileiros pudessem se sentir unidos, algo como um ponto de partida para a consolidação do ideal de nação. Daí porque, ao “perguntar se estes sujeitos darão jamais cidadãos aproveitáveis e indagar onde estão, entre estas mulheres feias e desgraçadas, as Iracemas e entre estes homens rudes e grosseiros, os Ubirajaras (...)” (Veríssimo, 1970, 123) José Veríssimo não atentava para o fato de que este passado comum não se confunde necessariamente com a história “real” da gente do país: o passado histórico de uma nação é uma construção contínua “que repousa no olvido e no erro histórico. (...) A memória fundadora da unidade nacional é, ao mesmo tempo e necessariamente, esquecimento das condições de produção desta unidade: a violência e o arbitrário originais e a multiplicidade das origens étnicas” (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, 36).

De posse das informações necessárias para compor seu inventário, Couto de Magalhães dá-se por satisfeito com a publicação de *O Selvagem*. Acreditando ter conhecido as verdades morais dos povos indígenas com os quais manteve contato, resta-lhe agora a complexa missão de traduzir tais verdades para o mundo dos brancos, demonstrando porque o índio era digno de ser identificado como o verdadeiro representante da nacionalidade brasileira. As implicações desta tentativa de tradução cultural é o que veremos no próximo capítulo.

IV. HISTÓRIAS EM NHEENGATÚ

1. Uma maloca onde gambá e urubu não cantam

Cansada de padecer fome na casa de sua mãe, uma moça decidiu procurar marido, a fim de encontrar melhor sorte. Durante sua busca, deparou-se com três caminhos: “qual será o caminho do inajé?”, pensou ela, manifestando em pensamento o objeto de seu desejo. O inajé representava o modelo de marido desejado: belo, caçador e valente.¹ Por outro lado, sua fama de “ave de rapina”, era uma garantia a mais de fartura nas refeições. Diante dos três caminhos, a moça optou, então, por um caminho onde havia penas de inhambus,² certa de que aquele seria o caminho do inajé. No fim do caminho encontrou uma casa onde estava uma velha sentada e que se achava à beira do fogo. A moça perguntou à velha: “você é a mãe do inajé?” A velha respondeu: “eu sou ela mesma”. A moça disse: “eu venho para me casar com ele”.

Satisfeita, a velha explicou que seu filho era “gente muito brava” e que por isso a moça deveria ser escondida até ser apresentada a seu futuro esposo. Horas depois o filho bravo chegou trazendo os pássaros que resultaram de sua caça. O jantar estava garantido. Temerosa, a mãe procurou preparar o filho para a visita inusitada. “Si chegasse um habitante de outra parte, como é que tu o tratarias?” Perguntou-lhe. “Eu o chamava para comer conosco”, respondeu o filho. À hora do jantar, a moça foi apresentada ao rapaz, que ficou impressionado com sua formosura. A moça, por sua vez, não teve o mesmo encantamento. A velha estava blefando. Na verdade, o rapaz não era o inajé, mas o gambá, que a todo custo a mãe queria empurrar para a moça. Algumas exigências da moça poderiam ser satisfeitas, tais como a de poder ter a casa sempre em fartura, em virtude da caça que seu pretenso marido conseguiria com certa habilidade. Porém, não é difícil imaginar a razão pela qual este não seria o marido ideal para a moça: seria insuportável conviver com o mau cheiro que os gambás exalam. “À noite, quando foi para o gambá dormir com a moça, ela o enxotou e disse: não quero dormir com você, porque você é muito catinguento!” (Magalhães, 1940, 255).³ Na manhã seguinte, a velha mandou a moça tirar lenha e esta aproveitou para fugir.

¹ Segundo Couto de Magalhães, o inajé era uma formosa espécie de gavião do Brasil”. Cf. MAGALHÃES, José Vieira Couto de. Op cit. p. 254.

² Inhambu, do tupi *ina bu*. Dominação comum a aves tinamiformes, da família dos tinamídeos. Cf. *Grande Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 526.

³ Em função das muitas referências a Couto de Magalhães que farei neste capítulo, informo ao leitor que todas as citações podem ser conferidas em Magalhães, José Vieira Couto de. *O Selvagem*. São Paulo: Cia. ed. Nacional,

Insistente e, ao mesmo tempo, ávida por livrar-se da fome de uma vez por todas, a moça não desistiu. Desta vez, o caminho escolhido a conduziu até a mãe do urubu que, da mesma forma que a mãe do gambá, tratou de arranjar um casamento para seu filho. É verdade que o urubu era “rico de caça” mas, da mesma forma que o gambá, era repulsivo para a moça.

A moça seguiu então sua busca de marido e deparou-se com o formoso inajé que como já vimos, além de belo, era caçador e valente. A moça não pensou duas vezes e, naquela mesma noite, “[e]lles dormiram juntos”. No outro dia, o rejeitado urubu chegou à casa do inajé para procurar a moça, o que gerou uma briga intensa entre os dois pretendentes. Durante a briga, o inajé quebrou a cabeça do urubu. Sua mãe (do urubu) esquentou água e lavou a sua cabeça. Estando a água muitíssimo quente, sua cabeça ficou depenada para sempre (1940, 257).

Termina assim a lenda *a moça que vai procurar marido*, uma das 23 lendas indígenas traduzidas por Couto de Magalhães na obra *O Selvagem*, com o objetivo de mostrar que os índios também tinham regras familiares, preceitos morais, em muitos casos bem parecidos com as regras que norteavam a família cristã, sendo dignos, portanto, de serem definidos como os verdadeiros representantes da identidade nacional.

Couto de Magalhães traduziu o conteúdo moral desta lenda da seguinte forma:

“para a mulher que procura marido, não bastam as riquezas deste; é preciso que o físico do homem não seja repulsivo. Para os selvagens, que não tinham outras riquezas além das que diretamente entendiam com a sua alimentação, dizer que um indivíduo possui abundância de comida, equivale a dizer que é rico. Pelo contexto da lenda, vê-se que, entre os selvagens, *como entre nós*, o ideal de marido é o homem formoso, rico e valente” (1940, 254).

Por meio de histórias simples como esta Couto de Magalhães procurava mostrar que, ao contrário do que muitos brasileiros pensavam, os indígenas não eram desprovidos de noções de família e moralidade. A simplicidade da narrativa selvagem era explicada pelo “grau de civilização” em que se encontravam, mas, o mais importante para o autor era que estas noções de família e moralidade, embora consideradas rudimentares, eram um sinal de que o selvagem no Brasil não era uma raça incapaz de grandes “aperfeiçoamentos morais”.

1940 (1876). A partir de agora, indicarei apenas a data da edição que consultei e o número da página após a citação.

Em outras palavras, era um sinal de que os índios estavam “evoluindo” e poderiam alcançar o grau de complexidade atingido pela civilização ocidental.

É interessante perceber as relações que Couto de Magalhães procurava fazer entre o comportamento de índios e brancos: *como entre nós*, diz o autor, era comum ver a moça em busca de marido para garantir seu sustento e ter uma vida mais próspera. Por outro lado, tal como entre os brancos (não-índios), via-se na lenda a mãe do rapaz tentando encontrar uma esposa para o filho, ávida por poder contar com mais um braço para lhe ajudar nas tarefas domésticas (é sugestivo o fato de que no dia seguinte, a velha mandou a moça tirar lenha, ocasião em que esta fugiu). Para conseguir seu intento, a mãe tenta fazer o catinguento gambá passar pelo belo inajé, assim como muitas mães brancas procuram supervalorizar ou mesmo “inventar” qualidades nos filhos, a fim de impressionar as pretendentes ou mesmo os pais destas. Também *como entre nós* o ideal de marido para as mulheres indígenas, conforme a lenda, era o homem formoso, rico e valente, embora Couto de Magalhães chame a atenção para a especificidade da noção de riqueza entre os índios, diretamente ligada à abundância de comida. Note-se ainda que mesmo vendo no casamento uma possibilidade de garantir uma vida com menos dificuldades, a atitude da índia na lenda mostra que as mulheres não abriam mão de certas exigências, por exemplo, não casavam com qualquer pessoa. Para fazer um trocadilho com os estudos de Delma Pessanha Neves e Klaas Woortman, se nos terreiros das mulheres brancas muitas vezes “o galo não canta”, nas malocas das mulheres indígenas gambá e urubu também não cantam (Neves, 1985 e Woortmann, 1987). Ao urubu rejeitado, tal como a muitos homens brancos de nossa sociedade, restava não deixar a situação passar em branco, manifestando publicamente sua indignação pela perda da mulher, “lavando sua honra” através de uma luta corporal com seu rival bem sucedido, embora correndo o risco de carregar as marcas desta luta para sempre.

2. Lendas ou mitos

O que pretendo neste capítulo é analisar a tradução que Couto de Magalhães se propôs a fazer das lendas indígenas. Uma questão fundamental será identificar quais as lógicas específicas da escolha das lendas indígenas a serem traduzidas e divulgadas no “mundo dos brancos” e quais os limites desta tentativa de tradução. Importa também analisar como e em que medida a tradução destas lendas nos permite conhecer um pouco mais dos projetos e

experiências de vida dos índios amazônicos na segunda metade do século XIX. Neste sentido, é fundamental ter em mente que os índios que aparecem em *O Selvagem* não falam por si próprios, mas pela “voz” do autor. Este será identificado como uma espécie de mediador cultural, que nos permitirá uma aproximação do “mundo dos índios”. Ao mesmo tempo, é preciso considerar que no processo de “tradução” suas informações são filtradas, reelaboradas, o que pode conduzir a conclusões equivocadas se isto não for devidamente observado. Por outro lado, sua obra é portadora de um imenso valor etnográfico, na medida em que ele estava sempre atento para o registro não só das palavras dos índios, mas também de seus gestos, reações repentinas, onomatopéias e até mesmo do momento em que os índios silenciavam. Chamo a atenção para o fato de que o que me interessa aqui não é uma análise das lendas indígenas. O foco de minha análise será a leitura que Couto de Magalhães fez destas lendas, com sua maneira peculiar de traduzi-las.

Convém lembrar, desde já, que a idéia de traduzir as lendas indígenas para o mundo dos brancos marca uma profunda distinção entre Couto de Magalhães e os antropólogos que, a partir das primeiras décadas do século XX, seriam formados nas universidades. De fato, ao longo deste século se consolidou a idéia de que “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão” (Geertz, 1978,25). Couto de Magalhães, por exemplo, ouviu as lendas publicadas em *O selvagem* narradas por índios destribalizados, marcados pelos aldeamentos cristãos e recorrendo à língua geral amazônica como meio de comunicação. Sem falar que em alguns casos, ele ouviu a narrativa de lendas tupi feitas por índios que não pertenciam a este tronco lingüístico. E, no entanto, ele considerava que o fato de conhecer a língua geral tornava a sua tentativa de tradução “original”, diferente das traduções feitas por quem não conhecia o Nheengatu. Ambas as traduções eram construções marcadas pela subjetividade de seus autores.

É importante explicar também que farei uso do termo “lenda” em virtude deste ser o termo utilizado por Couto de Magalhães para se referir, na maioria absoluta das vezes, às narrativas indígenas. Luís da Câmara Cascudo, em seu Dicionário do Folclore Brasileiro, define lenda como sendo um

“Episódio heróico ou sentimental com elemento maravilhoso ou sobre humano, transmitido e conservado na tradição oral popular, localizável no espaço e no tempo. De origem letrada, lenda, *legenda*, *legere*, possui características de fixação geográfica e pequena deformação” (Cascudo, 2000, 328).

De fato, as narrativas indígenas coletadas por Couto de Magalhães são marcadas pela presença do herói e pelo elemento maravilhoso, sendo transmitidas e conservadas na tradição oral popular. Também são narrativas possíveis de serem situadas no espaço e no tempo, como ele o faz na obra *O selvagem*. Contudo, não me parece correto afirmar que tais lendas são de origem letrada.

As lendas indígenas parecem estar mais de acordo com a definição que Câmara Cascudo dá para o “conto popular”:

“É o relato produzido pelo povo e transmitido por linguagem oral. É o conto folclórico, a *estória*, o causo como diz o caipira paulista, e que ocorre no contexto do maravilhoso e até do sobrenatural. É a *estória* de Trancoso, conto de fadas, da carochinha etc., de importância capital como expressão de psicologia coletiva no quadro da literatura oral de um país. As várias modalidades do conto, os processos de transmissão, adaptação, narração, os auxílios da mímica, entonação, o nível intelectual do auditório, sua recepção, reação e projeção determinam valor supremo como um dos mais expressivos índices intelectuais populares. O conto ainda documenta a sobrevivência, o registro de usos, costumes, fórmulas jurídicas, esquecidas, mortas. A moral de uma época distanciada continua imóvel no conto que ouvimos nos nossos dias” (Cascudo, 2000, 156).

De fato, as lendas indígenas expressam, de certa forma, a psicologia coletiva do grupo responsável por sua (re) elaboração e transmissão, apesar de não podermos falar de sobrevivências de “usos, costumes, fórmulas jurídicas, esquecidas, mortas”, posto que se elas existem, é porque têm significados “vivos” para quem as expressa em suas narrativas. Em todo caso, as lendas indígenas poderiam ser enquadradas naquilo que os estudiosos do folclore convencionaram chamar de “Contos de Encantamento”, caracterizados pelo elemento sobrenatural, miraculoso, maravilhoso e também nos “Contos de Exemplo”, que são “contos de fundo moral, havendo sempre a intenção educativa” ou mesmo nos “Contos de Animais”, fábulas tendo o animal como personagem principal (Cascudo, 2000, 157). Como já afirmei, neste trabalho farei uso da expressão lenda, para ser fiel à categoria mais utilizada por Couto de Magalhães.

3. O general e o folclore

Surge em destaque, portanto, neste capítulo, o Couto de Magalhães folclorista, uma das muitas facetas assumidas pelo autor. De fato, ele se tornou referência obrigatória para os estudiosos do folclore no Brasil ou para todos aqueles que, no século XIX, estavam preocupados com a identificação do que seria a verdadeira identidade do povo brasileiro. A obra *O Selvagem* ganhou notoriedade na Europa tendo sido traduzida para o francês, alemão e inglês, em grande parte devido ao apelo de seu conteúdo “folclórico”. No Brasil, é reconhecida a contribuição de Couto de Magalhães aos estudos folclóricos, tendo sido apontado por Herbert Baldus, um dos fundadores da Universidade de São Paulo, como um dos pais fundadores da etnologia (Baldus, 1954). Antes de Baldus, a contribuição de Couto de Magalhães para o estudo do folclore brasileiro já havia sido indicada por Basílio de Magalhães na obra “O folclore no Brasil” (Magalhães, 1939).

O sociólogo Vicente Salles chamou a atenção para o fato de que “[o] interesse pela coleta de narrativas populares, na Amazônia, começou sob orientação etnográfica” datando as primeiras obras importantes da segunda metade do século XIX, com o registro de materiais de procedência cabocla e indígena (Salles, 1978, 17). Neste período, a etnografia era marcada pela perspectiva do folclore, sendo que o olhar do folclorista procurava atentar para as mais variadas dimensões da atividade humana, tais como as narrativas, a música, a dança, a poesia, a linguagem, assim como artefatos em geral, usos e costumes, magia, crenças e superstições. A primeira abordagem em profundidade da vida social e da cultura amazônicas teria sido feita pelos naturalistas Spix e Martius,⁴ em 1820 (Salles, 1978, 17). Depois deles, muitos viajantes e cientistas passaram a percorrer a região amazônica de forma mais demorada. O iniciador da coleta de contos folclóricos na Amazônia foi o explorador e naturalista inglês Alfred Russel Wallace (1823-1913).⁵ Também a um estrangeiro coube a publicação da primeira coletânea de contos de nossa região: em 1875, Charles Frederik Hartt publicou, em inglês, a obra *Amazonian Tortoise Myths* (Os mitos amazônicos da tartaruga), traduzida em 1952 por Luís

⁴ A primeira esposa de D. Pedro I, a imperatriz austríaca Leopoldina, quando casou, em 1817, trouxe consigo da Áustria um grupo de 15 cientistas, entre eles o zoólogo Johann Baptist von Spix e o botânico Carl Friedrich Phillip von Martius. Spix e Martius andaram pelo interior do Brasil e coletaram um vasto material botânico, zoológico e etnográfico. Com a morte de Spix, Martius prosseguiu o trabalho de classificar e desenhar os exemplares da fauna brasileira.

⁵ Os contos coletados pelo viajante inglês constam em Wallace, 1939, 145-6 e 499-502.

da Câmara Cascudo. Muitos dos mitos presentes nesta obra foram cedidos à Hartt por Couto de Magalhães. Ao publicar *O Selvagem*, em 1876, Couto de Magalhães passa a ser um dos iniciadores dos estudos folclóricos em nosso país. Inclusive, boa parte do material etnográfico e folclórico incluído nesta obra foi coletado no Pará, como ele indica em vários momentos.

Como vimos no capítulo 2, a partir de meados do século XIX, vários intelectuais da Amazônia procuraram definir “a compreensão exata do que a região significava” ou o que fazia dela uma região original em termos de Brasil. Todo o esforço era feito no sentido de buscar as “raízes da terra”, procurando definir qual o papel das “populações mestiças locais” naquilo que seria a representação de uma “cultura amazônica”. Na busca dessa autenticidade, os literatos se voltaram para o folclore regional. Em termos mais gerais, as pesquisas levadas a cabo pelos “*homens de ciencia*” da região acompanhavam o movimento de construção de uma identidade nacional brasileira, sendo fundamental a valorização das crenças e costumes populares. Daí porque Couto de Magalhães se preocupa em coligir a língua, as músicas e as danças indígenas, tão presentes no cotidiano do “brasileiro do povo”. Para ele, os “contos populares”: “[s]ão como fósseis que se vão desenterrando, e, assim como aqueles [os fósseis] nos deram a história do nosso planeta muitos milhões de anos antes do homem, assim estes nos reconstituirão a história das gerações que se sepultaram no passado, antes que delas pudesse haver notícia por falta da escrita” (1940, 221).

Segundo Maria Silvia Porto Alegre, no final do século XIX, “românticos e folcloristas recorrem à antropologia nascente, pelas vias abertas por Tylor, produzindo uma analogia entre a cultura do camponês europeu e as culturas ditas primitivas, que aproximam o ‘selvagem’ do ‘popular’” (1998, 63). Isto explica o porque da identificação das práticas culturais indígenas como sendo “populares”. Na verdade, esse “exotismo do interior”, já é identificado na França desde o fim do século XVIII, período em que uma espécie de entusiasmo pelo ‘popular’ toma conta da aristocracia liberal e esclarecida. Esta “rusticofilia”, nas palavras de Michel de Certeau, é fruto, em grande parte, do temor causado pela urbanização, que marca o surgimento da “cidade perigosa e corruptora”, posto que nela ocorreria a dissolução das hierarquias tradicionais. Em função disso, era necessário o retorno a uma pureza original dos campos, símbolo das virtudes preservadas desde os tempos mais antigos (1995, 58).

No Brasil, o romantismo tupiniquim de nossos intelectuais vai identificar a figura do camponês com a do índio. Torna-se compreensível, assim a definição que Couto de

Magalhães faz das práticas culturais indígenas como “populares”, estando tais práticas nos índios propriamente ditos ou nos mestiços das cidades. A partir de então, o povo se constitui como objeto de “ciência”, visto a partir de uma concepção elitista da cultura, marcada pelo olhar distanciado dos folcloristas. Tal como na França, o “popular” dos folcloristas brasileiros estava associado ao natural, ao verdadeiro, ao ingênuo, ao espontâneo, à infância, ao rústico, daí o termo “rusticofilia” usado por Certeau. E eram justamente estes princípios que Couto de Magalhães procurava identificar nas lendas indígenas, com o intuito de utilizá-los como elementos que confeririam vigor à identidade nacional brasileira. “Todos nós brasileiros”, diz Couto de Magalhães,

“criados nas fazendas do interior das províncias, (...) fomos desde a infância, embalados no meio das tradições da religião dos selvagens. Tempo houve na vida de todos nós, em que o Deus dos cristãos foi tão venerado e tão temido quanto os deuses selvagens. Se nossas mães nos adormeciam muitas vezes com cânticos que recordavam a infância da Virgem Maria, ou o nascimento de Cristo, nossas amas de leite nos contavam a história do Saci Cererê. (...) Escrever, pois a teogonia Tupi, é quase que escrever até um certo ponto as crenças de nosso povo (...)” (1940, 155-56).

O folclorista deveria fazer viagens, em busca do lugar onde subsistia a “crença popular”. Ou, mesmo estando na cidade, deveria estar atento para encontrar nas ruas, a qualquer momento, o que seria a “alma do povo” ou uma suposta pureza cultural constitutiva da Amazônia (Figueiredo, 1996). Assim como as tradições indígenas embalaram o sono da infância dos brasileiros, deveriam agora embalar o sonho de uma nação homogênea, também nos primeiros passos de sua infância.

No meio acadêmico tornou-se corrente a idéia de que o folclorista, intelectual interessado em cultura popular, lendas e superstições, seria tão supersticioso e alienado quanto seus informantes. As “crenças populares”, marcadas por uma certa ingenuidade, jamais seriam algo que pudesse ameaçar a ordem social, que tivesse qualquer aspecto transformador (Peirano, 1992, 85-88). Por outro lado, a idéia era de que tais crenças e práticas populares estavam em extinção, sendo necessário preservar sua memória nos livros. Em função disso, o “popular”, muito embora rude e grosseiro, na visão dos folcloristas, não apresentava nenhum perigo à “civilização”. Despolitizadas e tornadas inofensivas pela análise folclorista, tratava-se de divulgar tais práticas para concorrerem com a idéia de unidade nacional.

O interesse de Couto de Magalhães pelas lendas indígenas ganhou intensidade entre 1866 e 1868, época em que ele atuou como presidente da província do Mato Grosso. Numa certa noite, viajava ele no rio Paraguai, a bordo do vapor *Antonio João*, quando ouviu ao longe as vozes de um grupo de “marinheiros” que se distraíam ouvindo e contando histórias. Esta era uma prática muito comum entre os “marinheiros” no século XIX, que assim evitavam serem vencidos pelo sono durante as viagens, além de torná-las mais agradáveis e divertidas. O centro das atenções era o principal contador de histórias, um descendente dos índios Cadiuéus que atendia pelo apelido de “Pára Tudo”. Chamou a atenção de Couto de Magalhães o fato de “Pára Tudo” contar uma série de histórias em que o frágil jabuti aparecia representando o papel principal, astutamente vencendo inimigos fortes e velozes como o veado. A narrativa de “Pára Tudo” era bilíngue, utilizando-se do Nheengatú quando não conseguia traduzir alguma expressão para o Português. Envolvido pelas tensões da Guerra do Paraguai (1865-1870), razão pela qual ele havia sido destacado do Pará para o Mato Grosso, Couto de Magalhães não pôde dedicar mais atenção àquelas histórias. Entretanto, ficou marcada em sua memória a percepção de um tema singular entre as histórias “que consistia em mostrar o jabuti, que, aliás, é um dos animais mais fracos de nossa fauna, vencendo os mais fortes quadrúpedes, à custa de astúcia e inteligência” (1940, 215).

Em 1874, Couto de Magalhães encontrava-se na pequena localidade de Afuá,⁶ desta vez, fiscalizando o serviço de navegação a vapor em ilhas da foz do Amazonas. Afuá era então um local de parada obrigatória para todos os barcos que navegavam para o Amapá e Guiana sendo, portanto, ponto de circulação de um considerável e diversificado número de populações. E tal foi a surpresa de Couto de Magalhães quando ouviu pela segunda vez as lendas do jabuti. Ao perceber-se ouvindo tais lendas num lugar tão distante do Paraguai, onde as ouviu pela primeira vez, perguntou-se: “não serão estas fragmentos da velha literatura tupi, que, como a dos gregos, egípcios e hebraicos, foi muitos anos conservada pela tradição, visto que por outro meio era impossível, pois não tinham a arte de escrever?” (1940, 216). Alguns anos depois, também no Pará, Couto de Magalhães narrou as histórias que ouviu no Paraguai e em Afuá a um índio Mundurucu que, por sua vez, narrou-lhe outras, algumas das quais foram publicadas na obra *O Selvagem*.

⁶ Município do Pará, da micro-região do Furo de Breves, à cerca de 258 km de Belém.

Como já foi dito anteriormente, Couto de Magalhães tinha consciência do filtro interposto entre as narrativas dos historiadores e o objeto das narrativas. Acreditava ele que havia diferenças qualitativas entre ouvir as lendas do mestiço “Pára Tudo”, do marinheiro em Afuá e do índio Mundurucu. Era necessário, portanto, distinguir o que nas lendas pertencia a cultura tradicional indígena e o que era um resultado do diálogo conflituoso entre esta cultura e os valores do Cristianismo. Como forma de conferir autenticidade ao seu trabalho, ele procurava valorizar este contato direto com suas fontes: quanto mais próximo e envolvido com os índios, com suas culturas e tradições, mais sua análise seria isenta de preconceitos. Este raciocínio do autor está de acordo com a idéia presente no discurso dos folcloristas de que era necessário encontrar a origem, as narrativas “primitivas”, e identificar suas características fundamentais, como veremos a seguir. Só assim seria possível recuperar o que se pensava ser o elemento autenticamente popular presente na literatura e nas lendas do povo brasileiro. O popular era definido então como o *começo* da literatura e a *infância* da cultura, cuja genialidade primitiva poderia ser encontrada na história (Certeau, 1995, 68).

4. “Do ponto de vista dos nativos”

Referindo-se às lendas indígenas, Couto de Magalhães costumava dizer que procurava “estudar estas coisas debaixo do mesmo ponto de vista de quem as imaginou” (1940, 163). O leitor mais atento deverá ter percebido a semelhança desta afirmação com a frase de Malinowsky – que durante a década de 20 desempenhou um papel central na legitimação do pesquisador de campo - ao definir o objetivo de sua mais famosa obra: “esse objetivo é o de apreender o ponto de vista dos nativos” (Malinowsky, 1978, 34). Anos mais tarde esta temática foi retomada por Geertz, em outras palavras: “[e]m vez de tentar encaixar a experiência das outras culturas dentro da moldura desta nossa concepção, que é o que a tão elogiada ‘empatia’ acaba fazendo, para entender as concepções alheias é necessário que deixemos de lado nossa concepção, e busquemos ver as experiências de outros com relação à sua própria concepção do ‘eu’” (1998, 91).⁷

De fato, o processo de tradução cultural que Couto de Magalhães tenta fazer das lendas indígenas está marcado por este princípio. Como já vimos, o aprendizado da língua

⁷ Esta perspectiva já havia sido adotada pelo autor no seu livro *A interpretação das Culturas*. Conferir Geertz, 1978.

indígena era considerado fundamental pelo autor para ter acesso ao que havia de mais “autêntico” na cultura indígena. Preocupavam-lhe as técnicas de pesquisa de campo que deveriam ser utilizadas para o sucesso de seu inventário das práticas culturais indígenas. Num momento em que ainda não havia uma discussão bem clara sobre os três momentos ou etapas da apreensão dos fenômenos sociais feita pelo antropólogo: o olhar, o ouvir e o escrever (Cardoso de Oliveira, 1996), as preocupações de Couto de Magalhães eram bastante relevantes. Como vimos no capítulo 3, ele teve muitas vezes que lidar com o silêncio dos índios ou com os ataques simbólicos que estes desferiam contra o mundo dos brancos. Somente mais tarde “Malinowski nos dá a imagem do novo ‘antropólogo’: acocorando-se junto à fogueira; olhando, ouvindo e perguntando; registrando e interpretando a vida trobriandesa” (Clifford, 1998, 26) Se não bastava saber falar o Nheengatú, outras técnicas deveriam ser desenvolvidas e utilizadas na tentativa de superar as dificuldades impostas pela diferença entre os “idiomas culturais”, ou seja, entre o mundo do pesquisador e o do nativo, esse mundo estranho no qual desejamos penetrar (Cardoso de Oliveira, 1996, 19-20).

Gostaria de salientar que o fato de percebermos semelhanças entre algumas posturas de Couto de Magalhães e as que são adotadas pelos antropólogos atuais não faz dele um antropólogo propriamente dito. Mesmo quando me refiro a seu trabalho de campo, é mais para enfatizar que o contato que ele teve com os índios era um elemento diferenciador de sua análise, posto que mesmo sendo evolucionista, suas interpretações não eram feitas no gabinete, mas pautadas por um contato direto com seus “informantes”. Mas é preciso lembrar que suas interpretações refletem em grande parte – embora não de forma mecânica - o pensamento de seu tempo histórico. Por trás de sua preocupação em “estudar estas coisas debaixo do mesmo ponto de vista de quem as imaginou” o que sobressai é mesmo o estudo das lendas a partir do ponto de vista de Couto de Magalhães. O que de fato ele faz, é tentar encaixar a experiência das culturas indígenas dentro da moldura de sua concepção de mundo marcada pelos princípios evolucionistas e românticos que marcaram sua época.

Note-se, no entanto, que estas dificuldades com as técnicas de pesquisa de campo não eram exclusivas de Couto de Magalhães. Ao publicar “Os mitos amazônicos da tartaruga”, um ano antes da publicação de *O Selvagem*, Hartt reconheceu ter sido “por muito tempo malogrado porque os brancos, em regra geral, desconheciam o Folk Lore indígena, e nem com pedidos e nem com ofertas de dinheiro pude persuadir um índio a narrar um mito” (Hartt, 1952, 10). Logo Hartt percebeu que para um índio não era tão simples sentar e narrar um

mito, como se estivesse comunicando uma informação. Era necessário que existissem as circunstâncias que tornariam a narrativa conveniente e agradável, tais como uma fogueira, ouvintes noturnos, o barulhinho da água do rio ou a própria espontaneidade de quem se propunha a escutar. Diante da insistência para que narre uma lenda como um ato mecânico, desprovido de significado para si, o índio prontamente alega ignorância. O paraense José Veríssimo, num tom menos simpático, também observou que “[p]or maior que seja a confiança que possamos ter no digno coletor, é de bom conselho desconfiar das informações colhidas dos índios e não verificadas por novas indagações. Sob a falsa aparência de ingênuo, o índio possui uma inata velhacaria selvagem que ainda aos mais avisados ilude” (Veríssimo, 1970, 141). Ciente de todas estas dificuldades, Couto de Magalhães acrescentava a necessidade de se levar em conta “o ponto de vista dos nativos”. Vejamos como ele fazia isto na prática, ou seja, ao traduzir o conteúdo de uma lenda:⁸

“Nas imediações da hoje cidade de Santarém, um índio Tupinambá perseguia uma veada, que era seguida do filhinho que amamentava, depois de havê-la ferido; o índio, podendo agarrar o filho da veada, escondeu-se por detrás de uma árvore, e fê-lo gritar; atraída pelos gritos de agonia do filhinho, a veada chegou-se a poucos passos de distância do índio - ele então a flechou e ela caiu. Quando o índio, satisfeito foi apanhar sua presa, reconheceu que havia sido vítima de uma ilusão do Anhangá; a veada, a que ele perseguia, não era uma veada, mas sua própria mãe, que jazia morta no chão, varada com a flecha e toda dilacerada pelos espinhos” (Magalhães, 1940, 162-3).

Para muitos, é possível identificar na atitude do Anhangá uma ação demoníaca, induzindo o índio a matar sua própria mãe. Ainda no século XVI o pe. Fernão Cardim, em seus *Tratados da terra e gente do Brasil*, dizia que os índios “têm grande medo do demônio, ao qual chamam *Curupira*, *Taguagba*, *Macachera*, *Anhangá*, e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nelle morrem, como já aconteceu muitas vezes” (Cardim, 1978, 102). Anhangá também foi bastante utilizado pelos expositores do Romantismo brasileiro no século XIX.⁹ Assim, por exemplo, Gonçalves Dias, em seus *Primeiros cantos*: “Anhangá impiedoso nos trouxe de longe / os homens que o raio manejão cruentos, / que vivem sem pátria, que vagão sem tino / trás do ouro correndo, voraces, sedentos” (Dias, *apud* Cunha, 1989, 54). Também em *Iracema*, José de Alencar diz que “Anhangá turbou sem dúvida o sono de Irapuã (...)”. Para o autor, a palavra Anhangá era composta de *anho* – só e *angá* – alma, daí o sentido

⁸ Uma discussão inicial destas questões pode ser encontrada em Henrique, 2001. Aqui, no entanto, a discussão foi ampliada e feita sob o olhar antropológico.

⁹ Os textos do século XVI indicam que os tupis pronunciavam o vocábulo como paroxítono: *anhangá*. Em todo caso, a partir do século XVII a forma *anhangá* começa a concorrer com *anhangá*. Conferir CUNHA, Antonio Geraldo da. *Dicionário Histórico das palavras portuguesas de origem tupi*. São Paulo: Melhoramentos, 1989, p. 53-54.

de espírito só, privado do corpo, fantasma (Alencar, 1987, 25). De fato, a lista de autores que relacionam Anhangá ao mal, ao demônio, é extensa. Esta associação Anhangá-Diabo, fruto do que Couto de Magalhães identificava como “prejuízos antigos” que acompanhavam o olhar dos brasileiros sobre os índios, ainda é bastante atual. No dicionário do Ministério da Educação e Cultura (MEC), cuja primeira edição é de 1956, a definição do Anhangá é a seguinte: “Nome dado pelos indígenas ao espírito do mal, diabo” (Bueno, 1985, 99). Da mesma forma, o Grande Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa, em sua edição de 1999, página 61, dá a seguinte definição: “Na mitologia tupi-guarani, alma, espírito maligno, o diabo”.

Em todo caso, a tradução de Couto de Magalhães chama a atenção pela preocupação em compreender a lenda a partir “do ponto de vista dos nativos”. Anhangá era representado pelos índios com a figura de um veado branco, com olhos de fogo, muito embora tenha adquirido depois a forma de “visagem onímoda, tomando feição de qualquer animal para *assombrar* os caçadores seringueiros ou viajantes” (Cascudo, 2000, 16). Em sua experiência nas aldeias, Couto de Magalhães percebeu que os índios atribuíam a cada ordem de criação uma espécie de mãe, responsável pela defesa de determinada criação contra todos os perigos, principalmente da ação destruidora do homem. Anhangá era o deus da caça do campo, ente responsável pela defesa de todos os animais terrestres contra os índios que caçassem de maneira a prejudicar a caça, matando animais inutilmente. É exatamente este homem, que persegue uma dada ordem de criação, que aparece sofrendo uma punição na lenda acima. Tendo a caça como um dos elementos principais do seu sustento, os índios sabiam melhor do que ninguém que teriam sua sobrevivência ameaçada se não poupassem a vida dos animais que amamentavam. E não dispondo de um código de leis para garantir boa ordem na caça, utilizavam-se das lendas como um instrumento de educação moral e religiosa. Como se vê nesta lenda, o mal feito ao homem pelo Anhangá não seria propriamente um mal, ou uma ação demoníaca, mas uma punição justa e merecida, dentro do “ponto de vista dos nativos” indígenas. No fundo, uma ação benéfica, posto que fundamental para garantir a alimentação dos índios e uma vivência harmoniosa com a natureza.

Tradução semelhante Couto de Magalhães fez com relação ao Jurupari, muitas vezes associado diretamente à figura do Anhangá. Em *Iracema*, por exemplo, o velho pajé despede-se do guerreiro branco soltando ao vento uma espessa baforada de tabaco e “quando o fumo se dissipou no ar, ele murmurou: - Jurupari se esconda para deixar passar o hóspede do Pajé”

(Alencar, 1987, 31). Somente depois deste ritual que afastou os perigos – entenda-se Jurupari – do caminho é que o guerreiro pôde partir. Também no *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi* consta que o Jurupari é o “[d]iabo, entre os indígenas” (Cunha, 1989, 186). Para se compreender a extensão desta idéia nos dias atuais, leia-se, por exemplo, no dicionário do MEC citado acima: “Jurupari, s. m. espírito mau, diabo, demônio, na crença dos nossos indígenas” (Bueno, 1985, 632). Para Couto de Magalhães, que costumava dizer que era “difficil comprehender bem o espirito de religião dos índios sem estar entre elles, sem ter a paciencia necessaria e os meios de interrogal-os” (1940, 161), o Jurupari encerrava outros significados. Na verdade, nosso mediador cultural chama a atenção para o fato de que no “mundo dos brancos” seria possível traduzir o Jurupari como o equivalente ao que chamamos de “pesadelo”. Segundo os índios, este ente atuava à noite, cerrando a garganta das crianças ou dos homens, trazendo-lhes aflições e maus sonhos, impedindo-os de gritar. Para Couto de Magalhães, a palavra Jurupari seria corruptela de *Jurupoari*, que ao pé da letra ele traduziu como “boca, mão sobre; tirar da boca” (1940, 160). Ou seja, ao tirar das pessoas a faculdade da voz, o Jurupari as impedia de gritar. Como observou nosso mediador cultural, não havia entre os índios tupi a concepção de um espírito sobrenatural cuja missão fosse exclusivamente para o mal, como é entre os cristãos a concepção de satanás.

De onde viria, então, esta confusão presente ainda nos dias de hoje? Certamente ela é resultado da reelaboração que os missionários fizeram das crenças indígenas de acordo com seus próprios interesses evangelizadores. Câmara Cascudo bem observou que “Jurupari-demônio é uma imagem da catequese católica do século XVI” (2000, 314). Lembre-se, a respeito, a prática comum entre os jesuítas, de relacionar os deuses indígenas com a imagem do diabo, nas representações teatrais encenadas com os índios. Neste caso, os missionários traduziram a idéia do inimigo do Deus cristão para o mundo dos índios identificando-o com um ente tradicional indígena, mas ao mesmo tempo deturpando-o, moldando-o de acordo com os objetivos da catequese. Note-se aqui que o processo de tradução cultural não tinha somente uma via. Em outras palavras, o desencontro de índios e não-índios no processo de catequese e colonização era marcado por uma disputa simbólica, com cada grupo tentando se apoderar da cultura do outro, traduzindo-a tal qual a fórmula *traduttore, traditore*¹⁰. Este me parece ser o mesmo movimento que acompanha as atitudes dos missionários ao identificar o Jurupari com o diabo cristão, e ao mesmo tempo, as atitudes dos índios que viam na água do batismo a

¹⁰ Esta frase remete à idéia de que todo tradutor, é um traidor.

possibilidade de ganhar presentes (entre outras) ou no gesto de vestir o hábito do missionário a possibilidade se apropriar dos signos de sua exterioridade, conforme vimos no capítulo 3.

Se o Anhangá protegia a caça do campo, a proteção da caça do mato cabia ao Cahapora. Este era representado como um grande homem, com o corpo coberto de pêlos negros, montado em um porco do mato. Ninguém poderia vê-lo sem ser extremamente infeliz pelo resto da vida. Em *Quincas Borba* (1891), de Machado de Assis, o professor Rubião ao lembrar que “muitas vezes tentara enriquecer com empresas que morreram em flor (...) Supô-se naquele tempo um desgraçado, um caipora, quando a verdade era que ‘mais vale quem Deus ajuda, do que quem cedo madruga’”, (Assis, 1982, 26). No romance machadiano, portanto, estar caipora é sinônimo de pessoa desgraçada. No *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi* consta que entre os indígenas, o caipora “designava um ente sobrenatural que trazia infelicidade a quem o via; indivíduo que traz má sorte aos seus semelhantes; infeliz, azarento; infelicidade, má sorte, azar” (Cunha, 1989, 84). Da mesma forma, o dicionário do MEC o apresenta como um “[e]nte fabuloso da mitologia dos nossos indígenas; habitante das matas; azar, má sorte, infelicidade; pessoa que dá azar, mau-olhado” (Bueno, 1985, 212). O imaginário que se constituiu em torno do caipora permite-nos uma comparação com uma crença ainda muito comum na Amazônia: a panema. José Veríssimo já havia observado isto em *A pesca na Amazônia*: “[n]ão sendo ‘Panema’ ou não estando ‘caipora’, póde um pescador, em sítio abundante de pirarucús, pescar assim oito, dez e mesmo doze em uma manhã” (Veríssimo, 1895, 37). Couto de Magalhães observou que o Cahapora só era visto quando, rodeando-se uma família inteira de animais selvagens, se pretendia extinguir a mesma, o que configuraria uma ação boa, visto que se tratava de “um ato de proteção, exercido pelo gênio, contra quem pretendesse destruir aqueles seres que, segundo as crenças selvagens, foram confiados a seus cuidados e de cuja não destruição os primeiros interessados eram os próprios selvagens” (1940, 163-4). Mais uma vez, a ação atribuída ao ente sobrenatural indígena era boa, possuindo um fundo moral positivo para a sobrevivência do grupo.

Outro ente protetor das florestas é o Curupira, representado “como um pequeno tapuio, com os pés voltados para trás e sem os orifícios necessários para as secreções indispensáveis à vida, pelo que a gente do Pará diz que ele é *muçico*” (Magalhães, 1940, 170). Já vimos um pouco mais acima como o jesuíta Fernão Cardim associava o Curupira ao Anhangá. Em *Iracema* (1865), o pequeno tapuio também aparece fazendo o velho pajé velar por toda a noite

“falando às estrelas, conjurando os maus espíritos das trevas (...)”, ao que José de Alencar acrescenta em nota-de-rodapé: “*espíritos das trevas*: a esses espíritos chamavam os selvagens *curupira* – meninos maus, de curumim – menino, e pira – mau” (1987, 21). Note-se o quanto a evangelização castradora dos jesuítas surtiu efeito, fazendo com que nenhum ente superior indígena escapasse ao estigma da maldade.

O curupira correu o Brasil inteiro. Até mesmo Macunaíma, nosso “herói sem nenhum caráter”, “vagamundando de déu em déu estrada” cruzou com o pequeno tapuio que “vive no grelo do tucunzeiro e pede fumo pra gente”¹¹ (Andrade, 1985, 15). No Pará, Couto de Magalhães observou que quando se ouvia alguma pancada longínqua no meio dos bosques, os remeiros diziam que era o curupira que estava batendo nas sapupemas, para ver se as árvores estavam suficientemente fortes para sofrerem a ação de alguma tempestade que se aproximava. Não via o autor maldade na ação do curupira, posto que o que ele fazia era punir a todos os que estragavam inutilmente as árvores. O castigo era o de “errar tempos imensos pelos bosques, sem poder atinar com o caminho de casa, ou meio algum de chegar aos seus” (1940, 171). Ainda hoje é comum na Amazônia histórias contadas por caboclos que dizem que levaram verdadeiras surras do curupira e que sentiam as pancadas, mas não viam quem lhes batia. Observando todas estas lendas “do ponto de vista dos nativos”, Couto de Magalhães concluiu que a ação atribuída aos seres sobrenaturais entre os selvagens é tão benéfica quanto a que os cristãos atribuem ao seu Deus e as crenças indígenas deveriam ser entendidas levando-se em consideração o seu grau de civilização.

Apesar de sua preocupação em discernir o que era original nas crenças indígenas das modificações impostas pelo cristianismo, Couto de Magalhães tropeçou na definição de Tupã. Ao observar que entre os indígenas não havia a idéia de um Deus único e todo poderoso, ele observou que havia, entretanto, “um princípio superior qualificado com o nome de Tupã, a quem parecem atribuir maior poder do que aos outros” (1940, 157). Na verdade, Tupã era a forma como os índios Tupi designavam este “princípio superior” ligado ao trovão e que passou a ser utilizada pelos missionários jesuítas para traduzir para o “mundo dos índios” a idéia do que seria o Deus cristão. O jesuíta Nóbrega deixou-nos um relato bastante significativo quanto a isso, nos primórdios da colonização do Brasil (1549): “[e]sta gentilidade a nenhuma coisa adora, nem conhecem à Deus, sómente aos trovões chamam

¹¹ Diz-se também que é possível livrar-se do pequeno tapuio oferecendo-lhe fumo.

Tupana, que é como quem diz coisa divina. E assim, nós não temos outro vocábulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pai Tupana”.¹² Na ausência de “vocábulos convenientes”, os jesuítas apelavam para o que lhes parecia mais próximo da compreensão dos índios, dando origem a confusões diversas. Na definição de Tupã, portanto, Couto de Magalhães não difere dos intelectuais do século XIX. Apenas para citar um exemplo, em *Iracema* (1865), o chefe Irapuã diz que “Tupã deu à grande nação tabajara toda esta terra” e a própria Iracema “fabrica para o pajé a bebida de Tupã” (Alencar, 1987, 21 e 19). O curioso é que onde Couto de Magalhães tropeçou, os trabalhos mais recentes mostram-se atualizados, o que não significa o fim da confusão no senso comum. No Dicionário do MEC consta: “denominação tupi do trovão, empregada pelos missionários jesuítas para designar Deus” (Bueno, 1985, 1160). No Dicionário do Folclore Brasileiro também consta que Tupã ou Tupana, foi “um Deus criado pela catequese católica no século XVI (...)” (Cascardo, 2000, 702).



(Figura 11)

Imagine-se a dificuldade que os índios sentiram para identificar um deus que numa cultura significa amor e criação com um de seus entes sobrenaturais que vez ou outra,

¹² Cf. NÓBREGA, Pe. Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1567)* e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera omnia). Com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite S. I. Coimbra, por ordem da universidade, 1955, *apud*. CUNHA, Antonio Geraldo da. *Dicionário Histórico das palavras portuguesas de origem tupi*. São Paulo: Melhoramentos, 1989, p. 299.

significava morte e destruição. O desenho acima (figura 11), feito por um índio Kamayurá não catequizado, nos dá um indício desta dificuldade. Observe-se que o índio desenhou Tupã conforme a tradição indígena, ou seja, como o ente responsável pelo trovão e não como o equivalente ao Deus cristão, como fizeram os missionários. Note-se o raio que Tupã segura na mão direita, além dos outros que estão representados no interior da imagem.¹³ Foi exatamente a identificação Tupã-Deus cristão feita pelos jesuítas que deu a entender que Tupã seria um “princípio superior” aos demais entes indígenas.

Lembro de uma experiência singular que tive ao ministrar um curso de etno-história para índios Tembé, Guajajara e Kaapor, no Maranhão, em janeiro de 2000. Num certo momento, coloquei no retroprojetor uma transparência com esta imagem de Tupã e pedi que os índios me definissem o que estavam vendo: “É um porco espinho”, “uma criança com lombrigas”, “o espírito do mal”, “um extra terrestre”, “o Curupira”, estas foram algumas das respostas. Somente um índio arriscou dizer, longe de estar convicto do que afirmava, que era Mayra, o deus criador dos Tenetehara. Quando disse que esta era uma representação de Tupã e que este era apenas um entre os vários entes indígenas, os índios ficaram chocados e muitos não aceitaram, posto que os seus “antigos” já lhes diziam que Tupã era Deus. Só quando expliquei que os jesuítas haviam criado esta confusão no século XVI e que os seus antigos não tinham mais do que 80 anos é que eles passaram a aceitar a idéia e, ao mesmo tempo, lembrar dos missionários que chegaram pela primeira vez em suas aldeias dizendo que Tupã era Deus. Lembre-se que o que tornou possível ao índio Kamayurá representar Tupã como o ente responsável pelo trovão foi exatamente o fato de se tratar de um índio não catequizado, livre, portanto, da confusão criada pelos missionários cristãos.

Para além da discussão sobre o caráter benéfico da ação dos entes indígenas, a obra de Couto de Magalhães nos ajuda a refletir sobre a forma como as crenças indígenas estão inseridas numa teia de significações simbólicas (Geertz, 1978) através das quais os índios representam a seus próprios olhos o mundo e orientam-se nele a partir destas representações.

Em outra passagem de *O Selvagem*, Couto de Magalhães procurava combater outro preconceito que sempre acompanhou a visão que os brancos criaram sobre os povos indígenas: a suposta depravação sexual das mulheres. Diz o autor que

¹³ Este desenho de Tupã consta na *Revista Super Interessante*, edição especial, abril de 1999, p. 56. Não há na revista indicativo da data em que o desenho foi feito.

“quando alguma donzela (cunhãtã) era suspeita de ter perdido a virgindade, seus pais levavam-na ao lago, e aí deixando-a a sós em uma ilhota, com os presentes destinados à serpente, retiravam-se para a margem fronteira e começavam a cantar: Arára, arara mbóia.

Cuçucui meiu.

Quer dizer: *Arara, oh cobra arara! Eis aqui está o teu sustento.*

A serpente começava a boiar e a cantar até avistar a moça, e, ou recebia os presentes se a moça estava efetivamente virgem, e nesse caso percorria o lago, cantando suavemente, o que fazia adormecer os peixes, e dava lugar a que os viajantes fizessem provisão para a viagem; ou, no caso contrário, devorava a moça, dando rancos medonhos” (177).

Tal como nas outras lendas, Couto de Magalhães destacava o “fundo moral” presente nas narrativas indígenas. No caso desta, seu objetivo seria “proteger a inocência, influenciando salutarmente no espírito das donzelas índias, pelo terror que lhes devia inspirar a perspectiva de poderem ser devoradas pela serpente, desde que perdessem a virgindade” (1940, 177). Certamente, assim como hoje, esse tipo de história era bastante comum nas famílias brancas da segunda metade do século XIX, época em que o autor registrou estes relatos dos índios. Mais uma vez, contra todos os que repetiam visões estereotipadas dos povos indígenas, o autor inovava ao mostrar que estes povos também valorizavam a família e possuíam regras específicas de moralidade, como a valorização da virgindade das moças. Há que se destacar, contudo, que a utilização da categoria virgindade para se referir ao “fundo moral” da lenda é um indício do ponto de vista de Couto de Magalhães se sobrepondo ao dos índios. Afinal, a noção de virgindade é marcada por uma concepção cristã que escapa à originalidade que o autor pensava encontrar entre os índios.

Por fim, gostaria de salientar que a preocupação de Couto de Magalhães em compreender os significados que os índios atribuíam a suas crenças era também um diferencial com relação à maioria dos folcloristas de sua época. Referindo-se à Pádua Carvalho, Aldrin Figueiredo diz que “[s]ua preocupação com o registro das crenças amazônicas esteve sempre relacionada com a descrição de suas “origens” e a forma da “sobrevivência” das mesmas na época de sua pesquisa. Não há da parte do autor interesse em perceber os significados próprios dessas manifestações no contexto das comunidades da região” (Figueiredo, 1996, 35). Apesar do comentário ser dirigido para um autor específico, certamente que ele cabe muito bem ao conjunto dos folcloristas. Com todos os limites decorrentes de sua perspectiva evolucionista da cultura, Couto de Magalhães deu um passo a frente no sentido de procurar reinserir esses relatos em seus contextos históricos, como uma forma de chegar mais próximo das significações que os próprios índios lhes conferiam.

5. “Barbárie”, lendas e “civilização”

Como já foi dito antes, Couto de Magalhães ficou bastante impressionado com as lendas do jabuti, por ver este animal vencendo vários desafios. Para ele estas lendas tão “singelas e infantis”, são verdadeira “poesia selvagem” e possuíam “um fim altamente civilizador, embora a moral nelas ensinada divirja em muitos pontos da moral cristã” (1940, 223). Em se tratando de povos pagãos, não havia porque estranhar se, para mostrar a supremacia da força intelectual sobre a força física, eles não tivessem escrúpulos em empregar a astúcia e o engano como manifestações legítimas de inteligência. Vejamos como estas questões estão presentes, por exemplo, na lenda *O jabuti e o veado*, ainda hoje muito conhecida entre os brasileiros:

“O pequeno jabuti foi procurar seus parentes e encontrou-se com o veado. O veado perguntou a ele: “Para onde que tu vais?” O jabuti respondeu. “Eu vou chamar meus parentes para virem procurar minha caçada grande, a anta”. O veado assim falou” “Então tu mataste a anta?! Vai; chama toda tua gente. Quanto a mim, eu fico aqui; eu quero olhar para eles”. O jabuti assim falou: “Então eu não vou mais; daqui mesmo eu volto; eu espero que a anta apodreça, para tirar seu osso para minha gaita. Está bom, veado; eu vou já”. O veado assim falou: “Tu mataste a anta; agora eu quero experimentar correr contigo”. O jabuti respondeu: “Então me espera aqui; eu vou ver por onde eu hei de correr”. O veado falou: “Quando tu correres por outro lado, e quando eu gritar, tu respondas”. O jabuti falou: “Me vou ainda”. O veado falou a ele: “Agora, vais demorar-te... Eu quero ver tua valentia”. O jabuti assim falou: “Espera um pouco ainda; deixa-me chegar à outra banda”. Ele chegou ali, chamou todos os seus parentes. Ele emendou todos pela margem do rio pequeno, para responderem ao veado tolo. Então assim falou: “Veados, tu já estás pronto?” O veado respondeu: “Eu já estou pronto”. O jabuti perguntou: “Quem é que corre adiante?” O veado riu-se e disse: “Tu vais adiante, miserável jabuti”.

O jabuti não correu; enganou o veado e foi ficar no fim.

O veado estava tranqüillo, por fiar-se nas suas pernas.

O parente do jabuti gritou pelo veado. O veado respondeu para traz. Assim o veado falou: “Eis-me que vou, tartaruga do mato!” O veado correu, correu, correu, depois gritou: “Jabuti!”

O parente do jabuti respondeu sempre adiante. O veado disse: “Eis-me que vou, ó macho!” O veado correu, correu, correu, e gritou: “Jabuti!” O jabuti respondeu sempre adiante. O veado disse: “Eu ainda vou beber água”. Aí mesmo o veado se calou: O jabuti gritou, gritou, gritou... Ninguém respondeu a ele. Então disse: Aquele macho pode ser que já morreu; deixa que eu vá ver a ele ainda.

O jabuti disse assim para seus companheiros: “Eu vou devagarinho vê-lo”.

Quando o jabuti saiu na margem do rio, disse: “Nem sequer eu suei”. Então chamou pelo veado. “Veados!” O veado nem nada lhe respondeu.

Os companheiros do jabuti, quando olharam para o veado, disseram. “Em verdade, já está morto”. O jabuti disse: “Vamos nós tirar o seu osso”.

Os outros perguntaram: “Para que é que tu o queres?”

O jabuti respondeu: “Para eu assoprar nele em todo tempo”.

“Agora eu me vou embora daqui. Até algum dia” (1940, 239-40).

Nesta lenda, o jabuti, embora sendo o mais vagaroso dos animais, consegue vencer o veado, utilizando-se da astúcia e da inteligência. É importante lembrar que variantes desta mesma lenda são encontradas em diversas partes do mundo, sendo que em algumas versões o jabuti é substituído pelo sapo, formiga, caracol, caranguejo, entre outros, ao passo que o veado é substituído pelo cavalo, raposa, elefante, lebre ou cão. Este fato inspirou uma calorosa discussão entre os estudiosos do folclore, envolvendo temas como a origem, as modificações e formas da lenda pelo mundo.¹⁴ Depois da publicação de *O selvagem*, o engenheiro Gustavo Dodt escreveu a Couto de Magalhães informando-o sobre a existência de versões alemãs para esta lenda, sendo que o jabuti era substituído pelo porco-espinho e o veado pela lebre.¹⁵ Voltemos então à tradução de Couto de Magalhães. Sabedor de que não ganharia uma corrida com o veado, o jabuti espalha ao longo do caminho outros jabutis, seus “parentes”, e vai colocar-se na raia, de modo que, toda vez que o veado o chamava, um de seus parentes respondia adiante, o que fazia o veado pensar que se tratava do mesmo jabuti. Através desta lenda, os índios procuravam desenvolver a máxima de que a astúcia e a inteligência valem mais que a força; “ensinar esta máxima, por meio de um episódio em que o jabuti, o mais vagaroso dos animais, vence o veado na corrida, não será muito cristão, mas devia gravar indelevelmente essa verdade na inteligência do selvagem”, concluiu Couto de Magalhães (1940, 239). Por outro lado, esta lenda nos permite refletir sobre a importância da vivência comunitária entre os “parentes” indígenas, pois ao matar a anta, o jabuti procura seus parentes para distribuir entre todos sua caçada grande. Além disso, só mesmo a união entre todos os parentes possibilitaria ao jabuti “vencer” a corrida com o veado, sem ter ao menos suado.

Nas várias lendas envolvendo o esperto jabuti, chamou minha atenção a insistência deste animal em utilizar sua flauta para provocar os outros animais da floresta, alterando a canção de acordo com o alvo que ele queria atingir. Este fato também não passou despercebido a Couto de Magalhães, que fez a seguinte observação:

“[t]irar o osso da canela do inimigo para com ele fazer uma flauta, era entre os selvagens um dever de todo guerreiro leal e valente. Aqueles que quiserem ver o que eram essas flautas ou memins encontrarão numerosas no Museu Nacional, feitas de canelas de onça, e julgo que também de canelas humanas. Compreendem-se, à vista disso, o prazer e o orgulho com que o jabuti tocava em um memin

¹⁴ Cf. Sobre esta discussão, que não cabe nos propósitos desta dissertação, as “*Notas de Câmara Cascudo*”, in: Hartt, 1952, 39-69.

¹⁵ Cf. ROMERO, Silvio. “A poesia popular no Brasil”. IN: *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, 1880, VI, 150-151, *apud* Hartt, 1952, p. 45.

feito de canela de onça, pois equivalia isso a celebrar sua vitória sobre um animal muito mais forte que ele” (1940, 242).

Na lenda *O jabuti e o veado* apresentada acima, vimos como o jabuti inicialmente manifesta ao veado seu desejo de ver a anta apodrecer “para tirar seu osso para minha gaita”. Em seguida, o próprio veado torna-se vítima, pois ao percebê-lo morto após a corrida em que, na verdade, só o veado correu, o jabuti logo disse: “Vamos nós tirar o seu osso (...) para eu assoprar nele em todo tempo”. No episódio *A onça e de novo o jabuti*, o jabuti encontrava-se em cima de uma árvore e, de repente, encontra uma onça faminta:

“A onça apareceu por ali. A onça olhou para cima, viu o coitado do jabuti e disse assim.- "O' jabuti, por onde tu subiste?" O jabuti respondeu: "Por esta árvore de fruta". A onça, com fome, replicou: "Desce!" O jabuti assim falou: "Apara-me lá; abre a tua boca, para que eu não caia no chão". O jabuti pulou e foi de encontro ao focinho da onça; morreu a diaba. O jabuti esperou até depois de apodrecer, e tirou sua flauta. E assim o jabuti se foi, tocava sua flauta e cantava: "A minha flauta é o osso da onça: ih! ih!" (1940,241-242).

Cantava animado o jabuti, quando outra onça lhe apareceu (episódio *O jabuti e outra onça*): “[c]omo é que tu tocas bem a tua flauta?” Perguntou-lhe. Esperto, o jabuti disfarça: “[e]u toco minha flauta assim: a minha flauta é o osso do veado, ih! Ih!”. Não convencida, a onça retrucou: “[a] modo que não foi assim que eu ouvi você tocar”. Ao que responde o jabuti: “[a]fasta-te daqui um pouco, de longe escutarás mais bonito”. Pondo-se à entrada de um buraco, o jabuti tocou sua flauta: “[a] minha flauta é o osso da onça, ih! Ih!”. Indignada, a onça então avançou contra ele, que se meteu rapidamente no buraco (1940, 242).

Bom, antes de tudo, estes episódios evidenciam a preocupação dos indígenas em mostrar que a inteligência e a astúcia podem superar qualquer dificuldade, mesmo diante de um inimigo teoricamente mais forte. Mas de fato, é possível pensar aqui numa continuidade na memória indígena dos antigos rituais tupis de antropofagia, como sugere Couto de Magalhães. Como bem mostrou o antropólogo John Manuel Monteiro, o motivo principal dos constantes conflitos entre os grupos indígenas repousava na sede de vingança, que poderia ser consumada de duas maneiras tradicionais: através da morte do inimigo durante a batalha ou através da captura do mesmo e execução posterior na aldeia. Portanto, “a consecução da vingança – com ou sem antropofagia – constituía a força motriz da guerra indígena ao longo do litoral brasileiro” (1995, 27-28). Claro que John Monteiro se refere especificamente aos índios de São Paulo, mas é importante lembrar que os Tupi ocupavam praticamente todo o

litoral brasileiro e, como já vimos, suas lendas os acompanhavam em sua busca constante da “Terra sem males”.

Ainda com relação ao costume de retirar o osso da canela do inimigo para celebrar sua vitória, lembro de um relato curioso feito por Hans Staden, prisioneiro dos Tupinambás, na obra *Duas Viagens ao Brasil*, também se referindo ao século XVI. Depois de ter presenciado um ritual antropofágico entre os Tupinambás, ocasião em que um inimigo Maracajá foi devorado, Hans Staden foi conduzido para a aldeia de seu aprisionador em Ubatuba (São Paulo):

“Os meus amos trouxeram um pouco de carne assada consigo. Ventava e chovia forte. *Por isso levamos três dias em caminho*, ao passo que se pode percorrer a distância em um dia. Quando, na noite do primeiro dia, erigimos cabanas para acampar no mato, disseram-me que eu devia cuidar de que não chovesse. *Lá estava entre nós um menino, que ainda tinha um osso da perna do escravo com alguma carne, e o comia*. Disse-lhe que devia jogá-lo fora. Zangou-se, e todos os outros, comigo; disseram que tal lhes era legítimo pasto, e que devia dar-me por satisfeito com isso” (Staden, 1974, 113).

Alguns dias depois, os índios não conseguiam prosseguir viagem pelo rio em função das fortes chuvas e decidiram prosseguir viagem por terra. “Antes que partíssemos, comeram, e o menino continuou a roer a carne do seu osso, atirando-a fora depois. Prosseguimos e logo o tempo aclarou”. Querendo tirar proveito da situação, Hans Staden falou: “[V]ede (...) não queríeis acreditar-me quando disse que o meu Deus estava irado porque o menino comia a carne do osso”. “Sim” responderam os índios, “mas se ele a tivesse comido sem que tu o houvesses visto, teríamos tido bom tempo, por certo” (1974, 114). A atitude do menino parece muito próxima da atitude do jabuti, utilizando-se do osso da perna de seu inimigo para celebrar sua força, sua superioridade e, ao mesmo tempo, provocar e amedrontar seus inimigos em potencial. É como se o menino repetisse as palavras do jabuti: “Vamos nós tirar o seu osso (...) para eu assoprar nele em todo tempo”.

Couto de Magalhães reconhecia que alguns princípios indígenas, embora não fossem cristãos, eram muito praticados pelos cristãos, como por exemplo, a máxima contida na lenda *A onça e os cupins*, que diz que “aquele que é mau por natureza não se corrige com a primeira punição”:

“Passado tempo, vieram os cupins e começaram a fazer casa no pau em que a onça estava (numa lenda anterior a esta, a onça havia sido amarrada num pau grosso pela raposa, que assim escapou de ser comida). A onça disse:

Ah! cupins! se vocês fossem gente, roíam logo este Cipó e me soltavam.

Os cupins disseram: nós soltamos você e você depois nos mata.

A onça disse: não mato.

Os cupins trabalharam toda a noite e na outra manhã a onça estava solta. Estava com fome, comeu os cupins e foi no encalço da raposa” (1940, 260-1).

Desta vez, é a onça que consegue escapar de um perigo através da mentira e da dissimulação contra os frágeis cupins que lhe salvaram a vida. Nada há de cristão neste tipo de atitudes, mas Couto de Magalhães as justifica dizendo que elas também eram muito comuns entre os próprios cristãos, que vez ou outra se utilizavam destes recursos para livrarem-se dos perigos da vida, enganando e mesmo prejudicando pessoas inocentes. Na verdade, a maneira como ele traduz as lendas indígenas o coloca num paradoxo, pois por um lado ele reconhece dignidade no conteúdo das lendas e por outro, admite que elas estão marcadas por valores que não condizem com o cristianismo.

Tendo conseguido escapar da armadilha da raposa, a onça prepara um plano para executar sua vingança:

“[a] onça disse: eu vou me fingir de morta, os bichos vêm ver se é certo; a raposa também vem e então eu a pego.

Todos os bichos souberam que a onça morrera, foram e entraram na cova dela e diziam: A onça já morreu! Graças sejam dadas a Tupan! Já podemos passear.

A raposa chegou, não entrou e perguntou de fora:

Ela já arrotou? Eles responderam: - Não.

A raposa disse:

- O defunto meu avô quando morreu arrotou três vezes.

A onça ouviu e arrotou três vezes. A raposa ouviu, riu-se e disse:

Quem é que já viu alguém arrotar depois de morto?

Fugiu e até hoje a onça não a pôde agarrar, por ser a raposa muito ladina” (1940, 260-1).

Inicialmente note-se nesta narrativa a presença de Tupã, a quem todos os bichos rendiam graças. Tratava-se aqui de um Tupã já cristianizado, à imagem e semelhança do Deus cristão. Couto de Magalhães se choca com o caráter não cristão da lenda, que ensina que é necessário desconfiar do inimigo, ainda mesmo depois de morto, ao passo que o cristianismo prega o perdão e mesmo o amor aos inimigos. Mas isto não tirava o mérito de identificar estas tradições como representantes autênticas da nacionalidade brasileira, pois, dominando a língua indígena, seria possível incutir na cultura selvagem os valores superiores da “raça ariana”. Além do mais, Couto de Magalhães deixa transparecer a idéia de que era preferível

manter as lendas indígenas do que contar com a catequese realizada entre os índios pelos missionários cristãos, cujo resultado seria os índios “degradados”, “sem costumes originais”, “indiferentes a tudo”, como vimos no capítulo dois. Pelo menos, as lendas indígenas tendiam a elevar o selvagem do “estado de barbaria” em que se encontrava ao de “civilização”, tal como preconizavam as etapas evolutivas – selvageria, barbárie e civilização - formuladas por antropólogos como Lewis H. Morgan (1818-1881) e Edward B. Tylor (1832-1917) e que justificavam o eurocentrismo. É curioso pensar sobre como povos historicamente definidos como violentos, selvagens, primitivos, bárbaros, têm como principal finalidade de suas lendas fazer entrar no pensamento do “selvagem” a crença na supremacia da inteligência sobre a força física. Afinal, quem cria as lendas de conteúdo “civilizado” são os próprios índios definidos como bárbaros.

O fim civilizador identificado por Couto de Magalhães nas lendas indígenas, seria fazer entrar no pensamento do selvagem a crença na supremacia da inteligência sobre a força física. As tradições indígenas deveriam ser vistas então, como exemplos de “dedicação levada ao heroísmo, amor da pátria, desprezo da vida e energia de caráter, exemplos estes próprios para inspirar virilidade a uma nação que começa” (1940, 275). Ao definir os valores tradicionais dos índios que deveriam ser vistos como exemplares, Couto de Magalhães evidencia os atributos esperados em um brasileiro viril: a dedicação, o heroísmo, o amor à pátria. A valorização de nosso passado ou de nossas origens, identificadas nos povos indígenas, se fazia, então, no sentido de se poder valorizar o brasileiro do presente (segunda metade do século XIX), destinado a dar continuidade à evolução do “fim civilizador” presente em nossas origens.

Para que as tradições indígenas pudessem figurar como as mais fiéis representantes da identidade nacional brasileira, era necessário que elas estivessem, de alguma maneira, ligadas à civilização ocidental européia, tida como modelo de desenvolvimento social. Assim, por exemplo, se há dúvida quanto à ação benéfica dos entes sobrenaturais indígenas, discutida anteriormente, “[p]oder-se-á dizer que os gregos não tinham idéias de seres divinos, porque atribuíam a Júpiter e aos outros ações indignas da divindade?” Pergunta-se Couto de Magalhães (1940, 161). Da mesma forma, na lenda *O jabuti e a raposa*, em que estes dois animais apostam para ver quem resiste mais tempo à fome, saindo vencedor o jabuti, os indígenas são comparados aos gregos e romanos, para quem a esperteza da raposa é frequentemente exposta ao ridículo e figurada como nociva à mesma raposa (1940, 245). A

genealogia e o comparatismo são utilizados, portanto, para reforçar a existência de uma unidade do repertório cultural indígena com a “civilização”. Conectado à marcha da evolução da humanidade, o domínio “popular” deixava de ser o mundo inquietante que a tantos assustava.

Concluirei este capítulo discutindo a lenda *O jabuti e a anta do mato*, que apresento ao leitor abaixo:

“O jabuti é gente boa, não é gente má. Estava embaixo do taperebá ajuntando sua comida. A anta do mato chegou aí, disse a ele. "Retira-te, retira-te daqui". O jabuti respondeu a ela: eu daqui não me retiro, porque estou debaixo da minha árvore de fruta. "Retire-se jabuti, senão eu piso você.. - "Pise para ver si você é macho". A anta Jurupari pisou o coitado do jabuti. A anta foi-se embora. O jabuti disse assim. Deixe estar, Jurupari; quando for o tempo da chuva, eu vou em seu encalço até eu encontrar você. ' Eu darei a você o trôco de me enterrar, eu. Chegou o tempo da chuva para o jabuti tirar. O jabuti saiu, foi embora atrás do Jurupari grande. Encontrou-se com o rasto da anta. O jabuti perguntou a ele: "Quanto tempo já seu senhor deixou você?" O rasto respondeu: "Ha muito já me deixou." O jabuti saiu dali uma lua (uma vez); depois, encontrou-se com outro rasto. O jabuti perguntou: "Seu senhor ainda está longe?" O rasto respondeu: "Quando você andar dois dias, encontrar-se-á com ele". O jabuti falou a ele: "Eu estou aborrecido de procurar; pode ser que ela fosse de uma vez". O rasto perguntou: "Por que razão que você agora procura tanto ela?" O jabuti respondeu: "Para nenhuma coisa (para nada). Eu quero conversar com ela". O rasto falou: "Então você vá ao rio pequeno; lá achará meu pai grande". O jabuti falou assim: "Então eu vou ainda". Ele chegou ao rio pequeno; assim perguntou: "Rio, que é do seu senhor?". O rio respondeu: "Não sei". O jabuti falou ao rio- "Por que razão é que você fala a mim bem assim?" O rio respondeu.- "Eu falo a você isto bem assim, porque eu soube o que meu pai fez a você". O jabuti falou. "Deixe estar; eu hei de achar ele. Então agora, rio, me vou de você. Quando avistar eu, estarei com o cadáver de seu pai". O rio respondeu: "Não bula com meu pai; deixe ele dormir". O jabuti falou: "Agora, certo, me alegro bem; rio, me vou ainda". O rio respondeu. "Ah, jabuti, pode ser que você queira enterrar segunda vez!" O jabuti falou: "Não estou no mundo para pedra; agora vou ver si é mais valente do que eu; adeus, rio me vou ainda". O jabuti foi-se embora. Sobre a margem do pequeno rio encontrou a anta. O jabuti falou a esta assim. "Eu encontrei você ou não? Agora você verá comigo. Eu, dizem, sou macho." Pulou adiante nos escrotos da anta. Então falou. "O fogo, dizem, devora tudo". O jabuti pulou com valentia sobre os escrotos da anta. A anta assustou-se, acordou. A anta assim falou. "Pelo bom Tupã, jabuti, deixe meu escroto". O jabuti respondeu: "Eu não deixo, porque quero ver a sua valentia". A anta falou. "Então, estou me indo". A anta levantou-se, correu sobre o rio pequeno; no fim de dois dias, a anta morreu. O jabuti então falou: "Eu matei você ou não? Agora eu vou procurar meus parentes para comerem você" (1940,236-237).

Inicialmente, tem-se uma disputa de território entre o jabuti e a anta. A narrativa é construída no sentido de demonstrar e reforçar os direitos “históricos” que o jabuti demonstra ter sobre o taperebaseiro, assim como muitas vezes os índios precisam reafirmar seus direitos históricos sobre os territórios que ocupam tradicionalmente. “O jabuti é gente boa, não é gente má”, passa a idéia de que ele estava quieto no seu lugar, usufruindo de seus direitos, sem incomodar ninguém. Eis que então a tranquilidade do aparentemente frágil jabuti é quebrada

pela arrogante anta, ávida por conquistar à força a generosa árvore de fruta do jabuti. Mas este não se faz de rogado, e não abre mão de manter sua posse. Do início ao fim, esta lenda transborda de “apetite de conhecimento objetivo”, para usar as palavras de Claude Lévi-Strauss. Como demonstrou brilhantemente o mestre francês, este é “um dos aspectos mais negligenciados do pensamento daqueles que nós chamamos ‘primitivos’” (1976, 21). A propósito, gostaria de deixar claro aqui que não farei uma discussão das lendas utilizando as categorias do método estrutural de Lévi-Strauss. O que me interessa é a maneira como Couto de Magalhães traduziu as lendas indígenas, não uma análise estrutural destas.

Para início de conversa, o próprio Couto de Magalhães observa que a fruta do taperebá, objeto de disputa na lenda, é o sustento favorito de antas e jabotis. Ademais, veja-se os animais escolhidos pelos índios como protagonistas da contenda. De um lado, o jabuti ou *Yauti*, no Nheengatú registrado por Hartt, que o descrevia como sendo “um animal de pernas curtas, vagaroso, débil e silencioso (...) inofensivo e retraído (...)” (Hartt, 1952, 12). Couto de Magalhães se refere a ele como “o prudente e tardio jabuti” (1940, 223) e nos indica a existência de um adágio entre os tupis para atribuir lentidão a alguém: “*Ipucúi aúti maiaué*”, ou seja, vagaroso como um jabuti (1940, 222). É evidente que, neste caso, o que se destaca não é propriamente a objetividade, posto que a mensagem desejada – a supremacia da inteligência sobre a força física – é ensinada pelo contraste, evidenciada na escolha do jabuti e da anta. Mas isto, longe de desmerecer a criatividade indígena, só a torna mais interessante. Nas dez lendas publicadas em *O selvagem* envolvendo o “tardio” jabuti, este aparece como vingativo, astucioso, ativo, cheio de humor e amigo da discussão. “É verdade!”, disse um índio a Hartt em Itaituba, no Pará, ao terminar a narrativa de uma lenda do jabuti, “é o diabo, e tem feito estragos!” (Hartt, 1952, 12). No século XIX, era corrente a idéia de que a marca característica de um povo considerado “bárbaro” era a crença na supremacia da força física sobre a intelectual. Ao contrário, a grande estima conferida aos misteres intelectuais era um atributo dos povos tidos como “civilizados”. Disso resulta, seguindo este raciocínio preconceituoso, o susto que os árabes tiveram no Egito quando da chegada de Napoleão I. Custou-lhes acreditar que aquele sujeito franzino, de baixa estatura, fosse o temido general dos franceses (Magalhães, 1940, 223).

Falemos da anta. Ao contrário do jabuti, trata-se do animal de maior porte na fauna amazônica. Segundo Câmara Cascudo, é também o mais possante, bruto, arrebatado. Tanto que os caçadores costumavam dizer que ela não sabia “fazer curvas”, sempre correndo em

linha reta, derrubando tudo à sua frente (Hartt, 1952, 60). Diante de uma contenda, nada de diálogo. Confiante em seus músculos, tudo resolvia com patadas. Note-se que a anta representa exatamente os atributos conferidos à “barbárie” pelos não-índios, acreditando sempre na supremacia da força física sobre a intelectual. Não consegue dialogar, refletir, ser maleável, não sabe, enfim, “fazer curvas”. Por isso, resolve pisar no jabuti que, confiante em sua astúcia, desafia: “[p]ise para ver si você é macho”.¹⁶

O que se segue a partir disso, mostra de forma bastante clara o cruzamento das concepções indígenas com as cristãs: o narrador se refere à anta como “Jurupari”. Em nota-de-rodapé, Couto de Magalhães explica que o “Jurupari é o espírito que entre os selvagens corresponde mais ou menos ao nosso demônio judaico, sem ser tão perverso como este” (1940, 236). Dessa forma, o autor acaba por confundir seu discurso com o do narrador, assumindo-o, pois como vimos mais acima, ele próprio tentava livrar o Jurupari desta associação com o “demônio judaico”, muito embora aqui ele o defina como menos perverso que o diabo. Em todo caso, é curioso perceber a forma como o narrador indígena - um índio do rio Negro - dialogou com a catequese cristã, inserindo a idéia do demônio na narrativa, sem, contudo, descaracterizar o esquema mais geral dado pela tradição oral do grupo a que pertencia. Na verdade, parece-me mais correto afirmar que a anta não seria propriamente identificada com o demônio, mas sim como sendo influenciada por ele. Por outro lado, nota-se aqui a semelhança notada por Lévi-Strauss entre a ciência “primeira” dos índios e a forma de atividade do *bricouler*: “[o]s elementos são recolhidos ou conservados, em virtude do princípio de que ‘isto sempre pode servir’” (Lévi-Strauss, 1976, 38-9). O recurso ao imaginário do Jurupari-demônio surge então para o narrador indígena como um poderoso reforço da atitude “malvada” da anta.

A partir daqui, o “apetite de conhecimento objetivo” torna-se mais evidente. Primeiramente, “deixe estar”, o jabuti não se precipita. Aguarda pacientemente o tempo certo da vingança. Ou melhor, espera o tempo da chuva para dar o troco. Ora, se o jabuti foi enterrado no barro quando colhia os frutos do taperebaseiro e só saiu com as futuras chuvas, isto significa que ele foi enterrado nas proximidades do mês de maio, época em que o taperebá amadurece, e só pôde sair em novembro, período em que as chuvas são abundantes

¹⁶ Vale a pena lembrar que estes dois animais continuam sendo associados nos dias de hoje com certos comportamentos sociais. É comum ouvirmos no Pará, por exemplo, expressões do tipo “te vira, que tu não és jabuti” ou então “fulano parece uma anta” ou “fulano é uma anta”.

na região amazônica e em que os jabutis hibernam. Note-se a habilidade do narrador indígena ao situar a lenda no tempo e no espaço, considerando as peculiaridades da região onde é feita a narrativa.¹⁷

Em seguida, o jabuti se depara com o rasto da anta, cuja presença denunciava a dona. Na verdade, mais um sinal do “apetite de objetividade”, posto que, além de saber identificar arbustos derrubados, folhas mastigadas e frescas, excrementos recém-feitos, “farejar” o rasto é uma das principais qualidades de um bom caçador. Lembro novamente a caçada de Pozzobon com os Maku, referida no capítulo 3, se me é permitido saltar o tempo histórico: “[c]aminhamos uma hora e topamos com rastros frescos, bem onde as mulheres disseram” (Pozzobon, 2002, 37). Assim como os índios Maku souberam identificar marcas de filhotes, de mães (inclusive uma fêmea prenhe) e de machos, cuidando de amarrar os focinhos de Irmã Tereza e Padre Norberto (seus cachorros, não esqueçamos!) o jabuti logo percebeu que eram marcas deixadas pela anta que o havia enterrado. O jabuti não tinha cachorros, mas pôde falar com o rasto. Na versão desta mesma lenda coletada por Hartt, o rasto é substituído por “uma massa de excrementos da anta coberta de relva”. Comentando este episódio, Câmara Cascudo diz que “[p]ela lei da contigüidade psíquica, *totum ex parte*, o excremento ainda faz parte do corpo da anta, ligado por invisíveis e permanentes contigüidades mágicas. Tem o dom da voz e a consciência do estado (...)” (Câmara Cascudo, *apud* Hartt, 1952, 61). As mesmas “contigüidades mágicas”, presentes nas crenças e em narrativas indígenas de outras partes do mundo,¹⁸ permitem ao jabuti indagar o rasto sobre o paradeiro de sua dona. É algo como o presente recebido e trocado nas “sociedades chamadas de primitivas” analisadas por Mauss, nas quais o presente ou a coisa recebida, “(...) não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador ela ainda é algo dele” (Mauss, 1974, 54). Note-se que na versão coletada por Couto de Magalhães, o jabuti pergunta ao rasto “[q]uanto tempo já *seu senhor* deixou você?” e na de Hartt, a pergunta ao excremento é “(...) onde está o *seu dono*?” (Hartt, 1952, 27), o que reforça a idéia da contigüidade mágica, que acaba levando o jabuti, rasto após rasto, ao encontro da anta.

¹⁷ Cf. a respeito do aspecto geográfico das narrativas indígenas, a brilhante análise de Lévi-Strauss sobre *A gesta de Asdwal*, IN: Lévi-Strauss, 1975, 152-205.

¹⁸ Câmara Cascudo indica que num conto popular relatado por Stith Thompson, saliva, unhas e cabelos aparecem conservando a união com o todo de onde saíram, inclusive advertindo-o e alertando-o. Conferir as notas de Câmara Cascudo em Hartt, 1952, 61.

Continuemos então, a poranduba do jabuti. A fim de alcançar a anta, ele precisa demonstrar sua astúcia, seu sangue frio. Tanto que quando o segundo rasto lhe pergunta “[p]or que razão que você agora procura tanto ela?”, ele disfarça e responde: “[p]ara nenhuma coisa (para nada). Eu quero conversar com ela”. Só assim ele consegue a informação de que a anta encontrava-se no “rio pequeno”, um *paraná-mirim*, na língua geral. Couto de Magalhães observou que “todos os caçadores sabem que este animal prefere, na verdade, os canaes estreitos para residir em suas margens” (1940, 235). Não por acaso, os Maku fizeram Pozzobon entender que as antas adoram as nascentes de igarapé, “porque sempre têm sal para lambar” (Pozzobon, 2002, 37). O rio ainda tenta proteger a anta e persuadir o jabuti de desistir de matá-la. Mas isto só alimenta seu desejo de vingança: “[q]uando avistar eu, estarei com o cadáver de seu pai”. O rio então, zomba dele: “[a]h, jabuti, pode ser que você queira enterrar segunda vez!", o que proporciona ao jabuti pronunciar a frase "[n]ão estou no mundo para pedra (...)", algo semelhante ao nosso “não levo desaforo para casa”, “ninguém pise no meu calo”. Como disse o índio em Itaituba, o jabuti procura deixar claro que “é o diabo, e tem feito estragos!” Que o diga a anta, quando o percebeu grudado em seus escrotos. “[o] fogo, dizem, devora tudo”, afirma o jabuti. Mais uma vez em nota-de-rodapé, Couto de Magalhães esclarece que “[e]m vez desta phrase popular: *que leve tudo o diabo*, os indigenas dizem: *o fogo devora tudo*” (1940, 237). Note-se que aqui, o narrador não disse “o Jurupari devora tudo”, associando-o ao demônio como parecia ser mais lógico, equiparando-se o provérbio indígena com o provérbio popular brasileiro, como o fez Couto de Magalhães. O sentido de “[o] fogo, dizem, devora tudo” parece estar bem próximo de “[n]ão estou no mundo para pedra (...)”. Em seguida, Tupã cristianizado surge na narrativa como o inimigo de Jurupari, não menos cristianizado do que aquele. É em nome de Tupã que a “anta jurupari” apela em vão à piedade do jabuti: “Pelo bom Tupã, jabuti, deixe meu escroto”. Comprovada a supremacia da inteligência e da astúcia sobre a valentia e a força física o jabuti recebe seu prêmio: comer a carne da anta com seus parentes.

Couto de Magalhães observou que “[a] pesar da extrema simplicidade com que a lenda é redigida, revela tal conhecimento de circunstâncias peculiares aos indivíduos que nela tomam parte, que seria muito difícil a qualquer pessoa, que não o indígena, compô-la” (1940, 235). Como vimos acima, a precisão da narrativa era tal que seria possível fixar época para cada um dos fatos que compõem a lenda. De fato, é possível pensar que o pensamento dos povos tidos como ‘primitivos’, expresso nesta lenda, “[s]e é raramente dirigido para

realidades do mesmo nível que aquelas às quais se liga a ciência moderna, implica diligências intelectuais e métodos de observação semelhantes” (Lévi-Strauss, 1976, 21), tais como o rigor, a lógica e a precisão da observação. Quem sabe se entre o assumido malogro de Hartt, que nem com ofertas de dinheiro pôde persuadir um índio a narrar-lhe um mito, e a desconfiança de Veríssimo diante da “inata velhacaria selvagem”, não estariam os índios superestimando a orientação objetiva de seu pensamento, dirigindo aos não-índios a mesma censura, “e que, a seus olhos, seu próprio desejo de saber parece melhor equilibrado que o nosso” (1976, 21). Parece-me um filão bastante fértil. Por outro lado, se se nega eficácia num plano prático ao tipo de conhecimento contido na “ciência” indígena, é preciso lembrar que “(...) precisamente, seu primeiro objetivo não é de ordem prática. Ela responde a exigências intelectuais antes, ou em vez, de satisfazer necessidades” (1976, 29). Quanto às lendas do jabuti, Couto de Magalhães compreendeu quais eram as exigências intelectuais às quais os índios queriam responder: mostrar que “a força do direito vale mais do que o direito da força” (1940, 235). Considerando-se que “é sobretudo através da linguagem que o indivíduo adquire a cultura de seu grupo; instrui-se, educa-se a criança pela palavra; ralha-se com ela, lisonjeia-se com palavras”, tem-se que as exigências intelectuais presentes nas lendas indígenas eram do mais alto nível. O limite da sua tradução, decorrente de sua perspectiva romântica e evolucionista, estava em buscar nas lendas indígenas “uma estréia, um começo, um esboço, parte de um todo ainda não realizado” (a ciência), ao invés de pensá-las enquanto parte de um sistema paralelo bem articulado, um tipo de classificação “superior ao caos”, e independente, neste ponto, desse outro sistema que constituirá a ciência (Lévi-Strauss, 1976, 34).

CONCLUSÃO

Os limites da tradução cultural

Apesar de todo o seu esforço no sentido de traduzir as tradições indígenas para o mundo dos brancos da maneira mais fiel possível, Couto de Magalhães encontrou algumas resistências e questionamentos em seu caminho. Enquanto elaborava *O Selvagem*, o autor publicou no periódico *A Reforma* o auto de batismo de D. Pedro II, traduzido para o Nheengatú. Uma das críticas veio do “espiritoso folhetinista do *Jornal do Commercio*, que se assina com o pseudônimo de O Caipira”. O que *O Caipira* queria saber era se, ao utilizar o vocábulo português “batismo”, o autor da tradução julgava que os índios o entendessem. Couto de Magalhães respondeu que não usou o termo português e sim a expressão tupi *cerúcaáua*, que indica a cerimônia da imposição do nome ao recém nascido. “Certamente que o verbo *cerúca*, pelo qual os jesuítas traduziram a palavra *batisar*, e o substantivo *cerúcaáua*, *batismo*, não indicam, entre os verdadeiros selvagens, a cerimônia cristã” (Magalhães, 1940, 137) respondeu ele. O que Couto de Magalhães procurava fazer era explorar o que Carmen Bernand e Serge Gruzinski chamaram de “psicologia dos neófitos” (1991, 420), ou seja, partir das experiências religiosas já existentes entre os índios, como a cerimônia da imposição de nome ao recém nascido, a fim de facilitar o processo de tradução cultural.

Em todo caso, alguns comportamentos indígenas diante do sacramento do batismo indicam que entre a tentativa de tradução de um valor cultural e a compreensão objetiva esperada existia um grande abismo. Como vimos no capítulo 3, ao mesmo tempo em que Couto de Magalhães se justificava diante de *O Caipira*, alguns índios da Amazônia andavam de freguesia em freguesia em busca de padrinhos de batismo. Batizados já em idade adulta, os índios “semi-civilizados” pediam novamente o batismo a cada ano que passava, escolhendo com antecedência um padrinho. Quando numa freguesia eles não conseguiam mais padrinhos, que se recusavam por eles já terem sido batizados, partiam para outras freguesias em busca de novos padrinhos, que lhe proporcionariam novos presentes (Pará, 1875, 56). Vimos também o presidente da Província, Pedro Vicente de Azevedo, definir o índio como um “papagaio” que “faz automaticamente o que o padre manda” sem compreender o “sentido” da “reza” que lhe era ensinada.

Para nós, as respostas não parecem tão simples. Mais uma vez, nota-se o conflituoso diálogo cultural estabelecido entre índios e brancos. Primeiramente, é preciso levar em conta o fascínio que o rito do batismo exerceu sobre os povos indígenas: os gestos, o poder simbólico da água, a pomba do Espírito Santo, foram aspectos que seduziram os índios, contribuindo para um alargamento de seu universo mágico-religioso. Por outro lado, sabemos que o principal objetivo do batismo cristão é livrar o homem do “pecado original”, habilitando-o a pertencer a grande família divina. Mas, como o próprio Couto de Magalhães observou, não havia entre os índios um ser que personificasse a maldade, como entre os cristãos existe a figura do satanás. Por consequência, não há também entre eles a noção de pecado, o que descaracterizaria qualquer tentativa de identificação entre o batismo cristão e a cerimônia indígena de imposição de nomes aos recém-nascidos.

Na verdade, para além da semelhança dos gestos, havia motivações e conceitos extremamente distintos. Caberia aqui a mesma pergunta que Bernand e Gruzinski fizeram a respeito da conquista da América: em que medida e em que domínios seria possível traduzir uma cultura para outra cultura? (1991, 430). Situações como a busca desenfreada pelo batismo mostram que os pontos aparentes, as semelhanças encontradas entre o cristianismo e as crenças indígenas não eram passarelas nas quais se poderia caminhar livremente.

Também vimos no capítulo 3 o presidente da província Pedro Vicente de Azevedo denunciar, em seu relatório em 1875, um grupo de índios Amanagés (aldeados) que assassinaram o engenheiro belga Alberto Bluckhouse, o frei Cândido de Heremence e mais três escravos que os acompanhavam em busca de afamadas minas de ouro supostamente existentes nas cabeceiras do rio Capim. “Em seguimento os Amanagés dividiram entre si os despojos e um deles apareceu ao aldeamento vestido com o hábito do reverendo missionário” (Pará, 1875, 11). Como explicar a atitude do índio vestido com o hábito de frei Cândido de Heremence? Tentativa de “inversão” simbólica da ordem? Ou acreditaria de fato o índio estar revestido do mesmo poder que frei Cândido acreditava ter sobre os índios? E mais, o fato de se tratar de 16 índios aldeados, conhecedores, portanto, dos rudimentos do cristianismo, nos ajuda a refletir sobre os limites da tradução dos valores cristãos para a cultura indígena. Enquanto isso, no rio Xingú, o frei Ludovico se desentendia com seus neófitos Tocunhapeuas, sendo obrigado a abandonar a missão às carreiras levando os ornamentos da capela da missão. Não contava ele que os índios fossem em seu encalço, “dizem, para tomarem-lhe os ornamentos, que ele, escapando com grande perigo, e chegando a Porto de Moz, doou-os à

respectiva matriz” (Pará, 1875, 58). Os ornamentos carregados pelo padre seriam os símbolos da exterioridade que os índios gostariam de absorver, enriquecendo seu universo mágico-religioso. A questão é que, para o religioso, somente sua presença conferiria sentido à manutenção dos ornamentos na aldeia.

Certamente, estas reflexões não estão presentes em *O Selvagem*. Couto de Magalhães, embora preocupado com a originalidade dos mitos indígenas, não atenta para o fato de que as verdades e concepções de mundo que perpassam cada mito, embora refiram-se a questões pertinentes a toda a humanidade, são articuladas e expressas com valores e significados próprios a cada cultura. E *O Selvagem* apresenta um problema sério para o qual Couto de Magalhães parece não ter atentado: apesar de deixar bem claro que seu estudo é sobre as lendas Tupi, grande parte de seus informantes índios ou descendentes de índios não eram do tronco tupi. Assim, por exemplo, o seu informante “*Pára Tudo*”, que contava histórias indígenas em português e Nheengatú em viagem no rio Paraguai, era na verdade, descendente de índios Cadiuéus que não são Tupi, mas do tronco Macro-Jê, da família lingüística Guaikuru. O mesmo pode-se dizer do índio Zaquê, que aparece num diálogo com Couto de Magalhães no capítulo 3. É possível pensar que circulando entre os diversos povos indígenas através da língua Tupi as lendas indígenas tenham sofrido alterações resultantes do contato com os valores e significados próprios a cada povo que passava a conhecer e retransmitir as lendas Tupi.¹ Por outro lado, não é possível pensar nem mesmo os próprios Tupis de forma homogênea, principalmente levando em conta a extensão do território habitado por eles e o fato de que muitos grupos eram inimigos.

Os próprios “selvagens” expressavam na linguagem a percepção da distinção entre eles tendo como referência a maior ou menor proximidade com os não-índios. Nos séculos XVIII e XIX, por exemplo, era corrente entre os índios do rio Negro a utilização do vocábulo *canicurú* para se referir aos índios que haviam passado para o outro lado, ou seja, aceitado a “catequese e civilização” conduzida pelos brancos. A expressão teria um sentido aproximado de “traidor” (Moreira Neto, 1988, 53). O naturalista von Martius encontrou em Santarém esta mesma distinção, desta vez utilizada pelos supostos “traidores”, ou seja, os índios que viviam

¹ É importante observar que, do ponto de vista da análise estruturalista desenvolvida por Lévi-Strauss, ao contrário da poesia, forma de linguagem facilmente deformada na tentativa de tradução para uma língua estrangeira, “o valor do mito como mito persiste, a despeito da pior tradução” (1975 a), sendo percebido como tal pelo leitor em qualquer parte do mundo. Em todo caso, lembro que não é esta perspectiva que adoto neste trabalho.

entre os brancos. Observa Martius que “[p]resunçosos, chamam-se de canicarús, o que deve significar ‘gente vestida, civilizada’; as tribus de além, a oeste, sobretudo as que vivem ao longo do Amazonas, chamam-se, ao contrário, de ipiruará, ‘gente de rio acima, da selva’” (Martius, 1938, 144). Circulando entre *canicurú* ou *ipiruará*, por mais que esta circulação ocorresse em Nheengatú, as lendas indígenas adquiriam matizes diferenciadas.

Outra questão importante diz respeito à intencionalidade do projeto de inserção dos índios à sociedade nacional formulado por Couto de Magalhães. O inventário que o autor se propõe a fazer das tradições indígenas não tem como objetivo apenas torná-las conhecidas e admiradas pelo mundo dos brancos. A construção de seu projeto “(...) tem como ‘sentido’ remeter à realidade de que se distinguiu em vista de mudá-la. Tem como alvo uma eficácia social. Atua sobre a sua exterioridade. O laboratório da escritura tem como função ‘estratégica’: ou fazer que uma informação recebida da tradição ou de fora se encontre aí coligida, classificada, imbricada num sistema e assim, transformada; ou fazer que as regras e os modelos elaborados neste lugar excepcional permitam agir sobre o meio e transformá-lo” (Certeau, 1989, 226).

É exatamente este o propósito de Couto de Magalhães. Seu projeto compartilha com grande parte das idéias preconceituosas concebidas a respeito dos índios em sua época, o que levou Moreira Neto a afirmar que “(...) mesmo os melhores amigos dos índios, nessa metade do século vitoriano que ratifica e justifica todos os racismos e violências coloniais, como Couto de Magalhães, estão basicamente de acordo sobre a inevitabilidade da extinção do indígena. Ao governo resta a tarefa piedosa de amenizar sua agonia final (...)” (1988, 94). A “tarefa piedosa” assumida por Couto de Magalhães, atendendo um pedido de seu amigo imperador, foi a de contribuir para amenizar a agonia final dos índios registrando em *O Selvagem* seus costumes, suas tradições, “reconhecendo”, ainda que simbolicamente, a importância de suas tradições e do seu sangue para o futuro do Brasil. Os elementos que confeririam vigor à nação brasileira estavam preservados na escrita. Mas dada a suposta incapacidade indígena de se integrar à “marcha da civilização” sem deixar de serem o que são, a inevitabilidade de sua extinção era tida como lugar-comum.

Era preciso abrir espaço para o “progresso” e, nas palavras de Michel de Certeau, “o ‘progresso’ é de tipo escriturístico”. Ao tornar-se “escriturístico”, o mundo das tradições indígenas registradas em *O Selvagem* se apartava do mundo mágico das vozes e da tradição,

até então restritos à oralidade (Certeau, 1989, 224). O texto das tradições previamente isolado por Couto de Magalhães adquire uma ordem, passando a ter poder sobre a exterioridade da qual foi resultado. Sobre este texto constituído por sujeitos imóveis ou imobilizados, Couto de Magalhães expressou o seu querer: mutilados, despolitizados e, de certa forma, cristalizados pela escritura, os índios poderiam ser eleitos os verdadeiros representantes de nossa identidade nacional. Não o índio do dia-a-dia, assustador, “mau selvagem”, mas este índio adocicado do Romantismo.

Conectados à grande marcha da história, muito embora fossem definidos como povos na infância da humanidade, os intelectuais do Romantismo encontrariam no índio o símbolo de unidade que a nação recém-emancipada precisava. O índio do passado, posto que o olhar dos evolucionistas e românticos considerava que o índio do presente estava em extinção e o futuro apontava para o branqueamento da gente do país. Para Couto de Magalhães, a solução era branqueamento e “aclimatação”. Um futuro branco implicava na eliminação de índios e negros. Se em sua nostalgia dos jardins do éden Couto de Magalhães se deparou com a população “feia e degenerada” apontada pelo olhar preconceituoso e pela escrita de madame Agassiz, a mestiçagem apontava para um futuro mais otimista. Seja por constituir a nossa originalidade, seja pelo fato de que sua continuidade significaria a supremacia da população branca européia e seus valores sobre o povo brasileiro.

Em todo caso, a obra de Couto de Magalhães se constitui uma fonte importantíssima para aprofundarmos nosso conhecimento acerca das implicações do olhar evolucionista e romântico do século XIX sobre os povos indígenas brasileiros. Mais do que isso, a análise de sua obra constitui uma importante contribuição para a história das idéias ou do pensamento social na Amazônia, bem como para a compreensão dos aspectos sociais da linguagem. Fazendo um contraponto com a epígrafe utilizada na apresentação desta dissertação, vemos quão diferentes de nós eram os brasileiros do século XIX. Eles pensavam coisas diferentes por lá. E como eles estão tão longe e tão perto de nós! Hoje por exemplo, aprendemos desde nossas primeiras lições na escola que somos fruto da união de três raças, idéia utilizada quase que de modo cristalizada por grande parte dos professores, que apresentam esta “fábula das três raças” como se ela sempre tivesse existido. Mas vimos como Couto de Magalhães, há menos de duzentos anos, apresentava o índio como símbolo maior de nossa identidade nacional, silenciando a contribuição dos negros.

Enquanto escrevia esta conclusão, recebi a visita de meu pai. Não foi sem espanto que o ouvi narrar ao meu filho a aventura do jabuti que apostou uma corrida com o veado utilizando-se de artifícios para vencer. O pequeno Arthur, com os olhos fixos na sedutora tv, não deu muita atenção às peripécias do jabuti contadas por seu avô. Em todo caso, basta observarmos as prateleiras das livrarias ou as bibliotecas de nossas escolas para conferirmos o quanto as lendas indígenas ainda estão presentes em nossa cultura. Note-se que hoje existe uma considerável produção de livros nos quais os próprio índios narram suas lendas, tanto em português quanto em línguas indígenas dos mais diversos troncos lingüísticos.² Se tais lendas não têm condições de concorrer com os meios de comunicação, elas coexistem com estes, constituindo-se numa alternativa para pais, avós e professores no processo de formação de valores nas crianças brasileiras. Como dizia Couto de Magalhães em *O selvagem*, podemos dizer que as lendas indígenas continuam embalando os sonos, sonhos e fantasias de muitas crianças brasileiras até os dias de hoje.

² Cf. Moraes, 1984; Jecupé, 1998; Mindlin, 1999; Mundurukú, 2001; Simões, 2003.

REFERÊNCIAS

FONTES MANUSCRITAS CITADAS

Arquivo Público do Estado do Pará. Fundo: SPP. Série: 13. Ofícios. Ano: 1843-1846. OAR. Cx. 89, doc. 62.

Arquivo Público do Estado do Pará APEP. Fundo: SPP. Série: Ofícios. Ano: 1860-1862. OAR. Cx. 229. Doc. 79.

JORNAIS CITADOS

A Boa Nova, Belém, 18/03/1874, p.4.

O Novo Mundo, New York, setembro de 1876, vol. VI, nº 72, p. 266.

FONTES IMPRESSAS CITADAS

BRASIL. Coleção das Leis do Império do Brasil de 1844. Tomo VII, parte II. Rio de Janeiro: reimpressa na Typografia Nacional, 1865.

Decreto Nº 426, de 24/07/1845. “Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios”.

MARTIUS, Carlos Frederico Ph. “Como se deve escrever a História do Brasil”. IN: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (6): 1844.

MARTIUS, Carl. F. P. von & SPIX, Johan B. von. *Viagem pelo Brasil*. Rio de Janeiro, Imp. Nacional, 1938 (1828). v. 3.

PARÁ, Governo. Relatório que o Exmo. Sr. Dr. Antonio de Sá e Albuquerque presidente da província do Pará apresentou ao Exm. Sr. Vice-presidente Dr. Fábio Alexandrino de Carvalho Reis ao passar-lhe a administração da mesma província em 12 de maio de 1860. Pará: typ. Commercial de Antonio José Rabello Guimarães.

PARÁ, Relatório apresentado a assembléia legislativa da província do Pará, na 1ª sessão da XIII legislatura pelo Exm. Sr. Presidente da Província Dr. Francisco Carlos de Araújo Brusque, em 1º de setembro de 1862. Pará: typ. de Francisco Carlos Rosshard, 1862.

PARÁ, Governo. Relatório apresentado a assembléia legislativa da província do Pará, na 2ª sessão da XIII legislatura pelo Exm. Sr. presidente da província Dr. Francisco Carlos de Araújo Brusque, em 1 de novembro de 1863. Pará: typ. de Frederico Carlos Rhossard, 1863.

PARÁ, Governo. Relatório apresentado ao Exm. Sr. Dr. Francisco Maria Corrêa de Sá e Benevides pelo Exm. Sr. Dr. Pedro Vicente de Azevedo por ocasião de passar-lhe a administração da província do Pará, no dia 17 de janeiro de 1875. Pará, 1875.

PARÁ, Governo. Relatório com que ao Exm. Sr. Dr. José da Gama Malcher, primeiro vice-presidente, passou a administração o Exmo. Sr. Dr. João Capistrano Bandeira de Mello e Filho, em 9 de março de 1878. Pará: Typologia Guttemberg, 1878.

ROMERO, Sílvio. *Ethnographia Brasileira: estudos críticos sobre Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues, Theophilo Braga e Ladisláo Netto*. Rio de Janeiro, 1888.

_____, Sílvio. *A Literatura Brasileira e a Crítica Moderna*. Rio de Janeiro, 1880.

VARNHAGEN, Adolfo de. “Sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indígenas do Brazil”, IN: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, (3): 1841.

VERÍSSIMO, José. *Primeiras páginas (Viagem no sertão – quadros paraenses – estudos)*. Belém: Typographia Guttemberg, 1878.

OBRAS DE COUTO DE MAGALHÃES

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. *Relatório dos negócios da Província do Pará*. Pará: Typ. de Frederico Rhossard, 1864.

_____. José Vieira Couto de. *O Selvagem*. São Paulo: Cia. ed. Nacional, 1940 (1876). 4ª edição.

_____. José Vieira Couto de. *Viagem ao Araguaia*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1946 (1863).

_____. *Diário Íntimo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SITES CITADOS

http://emuseum.mnsu.edu/information/biography/klmno/lyell_charles.html

Data de captura: 25 de maio de 2003.

<http://www.ponteiro.com.br/QUEM/DARWIN.HTM>

Data de captura: 25 de maio de 2003.

http://37.1911encyclopedia.org/Q/QU/QUATREFAGES_DE_BREAU_JEAN_LOUIS_ARMAND_DE.htm

Data de captura: 25 de maio de 2003.

<http://www.expodigital.com.br/obras/iracema.htm>,

Data da captura: 21 de abril de 2003

OBRAS DE REFERÊNCIA

Academic American Encyclopedia. Connecticut, Grolier Incorporated Danbury, 1995.

AZEVEDO, Francisco Pereira dos Santos. *Dicionário analógico da Língua Portuguesa (idéias afins)*. Brasília, Coordenada / Tesaurus, 1983.

BUENO, Francisco da Silveira. *Dicionário Escolar da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: FAE, 1985. 11ª edição.

CUNHA, Antonio Geraldo da. *Dicionário Histórico das palavras portuguesas de origem tupi*. São Paulo: Melhoramentos, 1989.

Grande Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BIBLIOGRAFIA REFERIDA

- Academic American Encyclopedia*. Connecticut, Grolier Incorporated Danbury, 1995.
- AGASSIZ, Luiz & CARY, Elizabeth. *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Cia. editora Nacional, 1938.
- ALENCAR, José de. *Iracema*. São Paulo: Ática, 1987 (1865).
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: editora UNB, 1997.
- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985 (1928). 21ª edição.
- ANDRADE, Maristela Oliveira de. *As lutas simbólicas entre o Norte e o Sul: intelectuais e instituições no Brasil no século XIX e início do século XX*. IN: *Revista Antropológicas*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1998. Ano III, vol. 7. Série Anais.
- AZEVEDO, Eliane. *Raça: conceito e preconceito*. São Paulo: Ática, 1987.
- AZEVEDO, Francisca L. Nogueira e MONTEIRO, John Manuel (orgs.). *"Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação"*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1997.
- AZEVEDO, Francisco Pereira dos Santos. *Dicionário analógico da Língua Portuguesa (idéias afins)*. Brasília, Coordenada / Tesaurus, 1983.
- BAÊTA NEVES, Luís Felipe. "A ideologia da catequese no Brasil". IN: *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- BALDUS, Herbert. "Bibliografia crítica da etnologia brasileira". São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade da São Paulo, 1954. vol. 1.
- BELTRÃO, Jane Felipe. *Cólera, o flagelo da Belém do Grão-Pará*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas, 1999 (mimeo).
- BERNAND, Carmem & GRUZINSKY, Serge. *História do Novo Mundo: Da descoberta à conquista, uma experiência européia, 1492-1550*. São Paulo: EDUSP, 1991.
- BEZERRA-NETO, José Maia. "O homem que veio de Óbidos: pensamento social e etnografia em José Veríssimo (1877/1915)". IN: *Anais do Arquivo Público do Estado do Pará*. Belém: v. 3, n. 2, 1998.
- BOAS, Franz. Franz. *Cuestiones Fundamentales de Antropologia Cultural*. Buenos Aires: Lautaro, 1947.
- _____, *Race, Language and Culture*. New York: The Free Press, 1966.
- BORGES, Luiz C. "O Nheengatú na construção de uma identidade amazônica". IN: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, série. Antropologia 19 (2), 1994.
- BUENO, Francisco da Silveira. *Dicionário Escolar da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: FAE, 1985. 11ª edição.
- BURKE, Peter. *A arte da conversação*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.
- BURKE, Peter e PORTER, Roy (org.). *Linguagem, indivíduo e sociedade*. São Paulo: UNESP, 1993.
- BRASIL. *Coleção das Leis do Império do Brasil de 1844*. Tomo VII, parte II. Rio de Janeiro: reimpressa na Typografia Nacional, 1865.

- BROLEZZI, Renato. *A construção da realidade: Silvio Romero e a busca da identidade nacional*. Campinas: IFCH/Unicamp, 1991.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1978.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever". IN: *Revista de Antropologia*. Vol. 39, N° 1, 1996.
- CERTEAU, Michel de. "Usos da língua", IN: *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____, Michel de. *A Cultura no Plural*. São Paulo: Papirus, 1995.
- CHALHOUB, Sidney. "A história nas histórias de Machado de Assis: uma interpretação de Helena", IN: *Primeira Versão*, nº 33, Campinas, IFCH, 1991.
- _____, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- CLIFFORD, James. "Sobre a autoridade etnográfica". IN: *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1998.
- CORREIA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues & a antropologia no Brasil*. Tese de doutoramento em antropologia social. São Paulo: FFLCH-USP, 1982.
- CORREIA DE FARIA, Francisco Raymundo. "Compêndio da língua brasileira para uso dos que a ella se quizerem dedicar", IN: *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Tomo II. Belém: 1968. Pp. 293-333. (A 1ª edição é de 1902).
- CRUZ, Ernesto. *Ação do Dr. José Vieira Couto de Magalhães no governo da província do Pará (1864-1866)*. Belém: Imprensa Oficial, 1968.
- CUNHA, Antonio Geraldo da. *Dicionário Histórico das palavras portuguesas de origem tupi*. São Paulo: Melhoramentos, 1989.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- DAMATTA, Roberto. "Digressão: A Fábula das Três Raças, ou o problema do Racismo à Brasileira", IN: *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: ROCCO, 1987.
- ELIA, Silvio. "Romantismo e lingüística". IN: FALBEL, Nachman (org.). *O Romantismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- FERREIRA, Lúcio Menezes. *Vestígios da raça americana: Arqueologia, Etnografia e Romantismo no Brasil Imperial (1838-1867)*. IN: *Habitus*, v. 1, n. 1, jan./jun. 2003.
- FALBEL, Nachman. "Os fundamentos históricos do Romantismo", IN: *O Romantismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo, 1870-1950*. Dissertação de mestrado em História. Campinas: IFCH-UNICAMP, 1996. mimeo.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da medicina social*. IN: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1982 (1979), 3ª ed.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____, Clifford. "Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico". IN: *O saber local, novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998.

- GUINSBURG, Jacó. "Romantismo, Historicismo e História", IN: *O Romantismo*. São Paulo: editora Perspectiva, 1978.
- GINZBURG, Carlo. "O Inquisidor como antropólogo", IN: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: Marco Zero. V.1, nº 21. P. 09-20, set.90/fev. 91.
- GOBINEAU, J. A. *Essai sur L'Inégalité des Races Humaines*. Paris: Gallimard, 1983.
- Grande Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Global, 1998.
- HARTT, Charles Frederik. *Os mitos amazônicos da tartaruga*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1952.
- HENRIQUE, Márcio Couto. "Sem Vieira, nem Pombal: as missões religiosas na Amazônia do século XIX". Comunicação apresentada no 19º Simpósio Nacional de História da ANPUH. Belo Horizonte, 20 a 25/07/1997 (a).
- _____, Márcio Couto. "O Senhor do Céu não é o Senhor da Terra: a experiência religiosa dos escravos nas Irmandades paraenses (1839-1889)". Monografia de conclusão de curso apresentada ao Departamento de História da UFPA para obtenção dos graus de Licenciatura e Bacharelado em História. Belém, UFPA, 1997 (b).
- _____, Márcio Couto. "*Histórias em nheengatú: Couto de Magalhães, entre o inventário e a tradução cultural (1864-1876)*". Monografia de Especialização em História Social da Amazônia. Universidade Federal do Pará, Departamento de História, 2001 (mimeo).
- HURLEY, Jorge. "Noções de História do Brasil e do Pará. De acordo com o Programma de Ensino Primário do Estado do Pará", IN: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*. Belém: Oficinas Graphics do Instituto Lauro Sodré, 1938, vol. XI.
- JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 1998.
- KARASCH, Mary. "Catequese e cativo, política indigenista em Goiás: 1780-1889", IN: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KEESING, Felix M. "Teorias relativas à cultura, à sociedade e à personalidade: evolucionismo Cultural e Social; Historicismo", IN: *Antropologia Cultural: a ciência dos costumes*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.
- KIERNAN, Victor. "Línguas e conquistadores", IN: BURKE, Peter e PORTER, Roy (org.). *Linguagem, indivíduo e sociedade*. São Paulo: UNESP, 1993.
- LACOMBE, Américo Jacobina. "A construção da historiografia brasileira, o IHGB e a obra de Varnhagen". IN: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, 152 (370), jan./mar. 1991
- LADURIE, Emanuel Le Roy. "Da Inquisição à etnografia", IN: *Montaillou: povoado occitânico, 1294-1324*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997
- LEAF, Murray. *Uma história da Antropologia*. Rio de Janeiro e São Paulo: Zahar e EDUSP, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1970.
- _____. Claude. "Introdução: história e etnologia". IN: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 a.
- _____. Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975 b.
- _____. Claude. *Raça e História*. São Paulo: Abril Cultural, 1985 (Col. Os Pensadores).

- _____. Claude. “O inato e o adquirido. Raça e cultura; o etnólogo perante a condição humana”. IN: *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- LYELL, Charles. *Principles of Geology*. New York: D. Appleton Company, 1873.
- LOWIE, Robert H. *Historia de la Etnologia*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1946.
- MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. “Um país em busca de moldura. O pensamento de Couto de Magalhães, O Selvagem e Os Sertões”, IN: AZEVEDO, Francisca L. Nogueira e MONTEIRO, John Manuel (orgs.). *Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1997.
- MAGALHÃES, Basílio. “O folclore no Brasil”, IN: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1939.
- MAGALHÃES, José Vieira Couto de. Relatório dos negócios da Província do Pará. Pará: Typ. de Frederico Rhossard, 1864.
- _____. José Vieira Couto de. *O Selvagem*. São Paulo: Cia. ed. Nacional, 1940 (1876). 4ª edição.
- _____. José Vieira Couto de. *Viagem ao Araguaia*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1946 (1863).
- _____. *Diário Íntimo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, 1978. Coleção "Os Pensadores".
- MARTIUS, Carlos Frederico Ph. “Como se deve escrever a História do Brasil”. IN: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (6): 1844.
- MARTIUS, Carl. F. P. von & SPIX, Johan B. von. *Viagem pelo Brasil*. Rio de Janeiro, Imp. Nacional, 1938. v. 3.
- MAUSS, Marcel. “Introdução: as dádivas trocas e a obrigação de retribuí-las”. IN: Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- MEIRA, Sílvio. “Couto de Magalhães e a integração nacional”. IN: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, 148 (354), jan./mar. 1987.
- MINDLIN, Betty (org.). *Terra grávida*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1999.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra (índios e bandeirantes nas origens de São Paulo)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- MORAES, Antonieta Dias de. *Contos e lendas de índios do Brasil (para crianças)*. São Paulo, ed. Nacional, 1984 (1979).
- MOREIRA NETO. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- MOREIRA, Eidorfe. “O livro didático paraense (breve notícia histórica)”, IN: *Obras reunidas de Eidorfe Moreira*. Belém: CEJUP, 1989.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. *Da “bela Joanninha” que virou mulata paraense e desapareceu nos becos da “cidade morena”: jornalistas, literatos e cientistas construindo imagens negras*. Comunicação apresentada na XXI Reunião Brasileira de Antropologia, Vitória-ES, 05 a 08 de abril de 1998, mimeo
- MUNDURUKÚ, Daniel. *As serpentes que roubaram a noite e outros mitos*. São Paulo: Peirópolis, 2001.
- NERY, Barão de Santa Ana. *O País das Amazonas*. São Paulo: Itatiaia, 1978.

- NEVES, Delma Pessanha. “Nesse terreno galo não canta. Estudo do caráter matrifocal de unidades familiares de baixa renda”. IN: *Anuário Antropológico*, 83. Rio de Janeiro, 1985.
- ORTIZ, Renato. *Românticos e folcloristas*. São Paulo: Olho d’Água, 1992.
- _____, Renato. *Cultura Brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PARÁ, Governo. Relatório que o Exmo. Sr. Dr. Antonio de Sá e Albuquerque presidente da província do Pará apresentou ao Exm. Sr. Vice-presidente Dr. Fábio Alexandrino de Carvalho Reis ao passar-lhe a administração da mesma província em 12 de maio de 1860. Pará: typ. Commercial de Antonio José Rabello Guimarães.
- PARÁ, Relatório apresentado a assembléia legislativa da província do Pará, na 1ª sessão da XIII legislatura pelo Exm. Sr. Presidente da Província Dr. Francisco Carlos de Araújo Brusque, em 1º de setembro de 1862. Pará: typ. de Francisco Carlos Rosshard, 1862.
- PARÁ, Governo. Relatório apresentado a assembléia legislativa da província do Pará, na 2ª sessão da XIII legislatura pelo Exm. Sr. presidente da província Dr. Francisco Carlos de Araújo Brusque, em 1 de novembro de 1863. Pará: typ. de Frederico Carlos Rhossard, 1863.
- PARÁ, Governo. Relatório apresentado ao Exm. Sr. Dr. Francisco Maria Corrêa de Sá e Benevides pelo Exm. Sr. Dr. Pedro Vicente de Azevedo por ocasião de passar-lhe a administração da província do Pará, no dia 17 de janeiro de 1875. Pará, 1875.
- PARÁ, Governo. Relatório com que ao Exm. Sr. Dr. José da Gama Malcher, primeiro vice-presidente, passou a administração o Exmo. Sr. Dr. João Capistrano Bandeira de Mello e Filho, em 9 de março de 1878. Pará: Typologia Guttemberg, 1878.
- PEIRANO, Mariza “As ciências sociais e os estudos de folclore”. In: *Seminário de Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate*. Rio de Janeiro, 1992.
- PILETTI, Nelson. *História do Brasil*. São Paulo: Ática, 1997, 14ª ed.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. “Imagem e representação do índio no século XIX”. IN: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Global editora, 1998.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. “Raça, etnia, nação”. IN: *Teorias da etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- POZZOBON, Jorge. *Vocês, brancos, não têm almas*. Belém: EDUFPA: MPEG Editoração, 2002.
- RAYOL, Domingos Antonio. “Catequese de índios no Pará”, IN: *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Tomo II. Belém: 1968.
- RODRIGUES, Aryon Dall’igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas brasileiras*. São Paulo: Loyola, 1986.
- ROMERO, Sílvio. *Ethnographia Brasileira: estudos críticos sobre Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues, Theophilo Braga e Ladisláo Netto*. Rio de Janeiro, 1888.
- _____, Sílvio. *A Literatura Brasileira e a Crítica Moderna*. Rio de Janeiro, 1880.
- ROWLAND, Robert. *Antropologia História e diferença, alguns aspectos*. Porto: edições Afrontamento, 1987.
- SALLES, Vicente. “Contos populares da área amazônica”. Belém: *Revista de Cultura do Pará*, ano 8 – n.ºs. 30 e 31 – janeiro/julho, 1978 (Conselho Estadual de Cultura).
- _____. *O Negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado da Cultura: 1988.

- SANSONE, Lívio. "O olhar forasteiro: seduções e ambigüidades das relações raciais no Brasil". In: Bacelar, Jeferson & Caroso, Carlos (orgs), *Brasil: um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- SCHWARCZ, Lilia K. M. *Retrato em Branco e Negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo, Cia. Das Letras, 1987.
- _____, Lilia K. M. "O nascimento dos museus brasileiros". In: Sérgio Miceli (org.). *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: Vértice, 1989, v.1.
- _____, Lilia K. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SIMÕES, Maria do Socorro *et alli*. *Livro de relatos Asuriní*. Belém: UFPA/IFNOPAP, UNB/IL/LALI, 2003.
- SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Literatura Brasileira* (seus fundamentos econômicos). Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1960.
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.
- VARNHAGEN, Adolfo de. "Sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indígenas do Brazil", IN: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, (3): 1841.
- VENTURA Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VERGOLINO-HENRY, Anaíza e FIGUEIREDO, Arthur-Napoleão. *A Presença africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.
- VERÍSSIMO, José. *Estudos Amazônicos*. Belém: UFPa, 1970.
- _____, José. *Primeiras páginas* (Viagem no sertão – quadros paraenses – estudos). Belém: Typographia Guttemberg, 1878.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. IN: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1992, v. 35.
- WALLACE, Alfred Russel. *Viagens Pelo Amazonas e Rio Negro*. São Paulo, Cia. ed. Nacional: 1939.
- WOORTMANN, Klaas. *A família das mulheres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1987.