

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Sara de Almeida Serra

**O INDÍGENA DO NORTE DO BRASIL NA VISÃO DE SPIX E MARTIUS: UM ESTUDO  
COMPARATIVO A CARTA DE PERO VAZ DE CAMINHA**

Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel (Trabalho de Conclusão de Curso). Orientador: Fernando Fábio Fiorese Furtado.

Juiz de Fora  
2025

## DECLARAÇÃO DE AUTORIA PRÓPRIA E AUTORIZAÇÃO DE PUBLICAÇÃO

Eu, **SARA DE ALMEIDA SERRA**, acadêmico do Curso de Graduação Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, regularmente matriculado sob o número 202072152A, declaro que sou autor do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado **O INDÍGENA DO NORTE DO BRASIL NA VISÃO DE SPIX E MARTIUS: UM ESTUDO COMPARATIVO A CARTA DE PERO VAZ DE CAMINHA**, desenvolvido durante o período de 04 de novembro 2024 a 11 de março 2025 sob a orientação de FERNANDO FÁBIO FIORESE FURTADO, ora entregue à UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF) como requisito parcial a obtenção do grau de Bacharel, e que o mesmo foi por mim elaborado e integralmente redigido, não tendo sido copiado ou extraído, seja parcial ou integralmente, de forma ilícita de nenhuma fonte além daquelas públicas consultadas e corretamente referenciadas ao longo do trabalho ou daquelas cujos dados resultaram de investigações empíricas por mim realizadas para fins de produção deste trabalho.

Assim, firmo a presente declaração, demonstrando minha plena consciência dos seus efeitos civis, penais e administrativos, e assumindo total responsabilidade caso se configure o crime de plágio ou violação aos direitos autorais.

Desta forma, na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Juiz de Fora a publicar, durante tempo indeterminado, o texto integral da obra acima citada, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas e ou da produção científica brasileira, a partir desta data.

Por ser verdade, firmo a presente.

Juiz de Fora, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

---

**SARA DE ALMEIDA SERRA**

### **Marcar abaixo, caso se aplique:**

Solicito aguardar o período de ( ) 1 ano, ou ( ) 6 meses, a partir da data da entrega deste TCC, antes de publicar este TCC.

OBSERVAÇÃO: esta declaração deve ser preenchida, impressa e **assinada** pelo aluno autor do TCC e inserido após a capa da versão final impressa do TCC a ser entregue na Coordenação do Bacharelado Interdisciplinar de Ciências Humanas.

# O INDÍGENA DO NORTE DO BRASIL NA VISÃO DE SPIX E MARTIUS: UM ESTUDO COMPARATIVO A CARTA DE PERO VAZ DE CAMINHA

Sara de Almeida Serra<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente artigo objetivou examinar a visão dos naturalistas Johann von Spix e Karl von Martius sobre os indígenas do Estado do Grão-Pará e Rio Negro, com base na obra *Viagem pelo Brasil* (1819-1820). O objetivo é compreender a perspectiva dos autores sobre os povos indígenas do norte brasileiro e compará-la a passagens da *Carta a El Rei Dom Manuel* de Pero Vaz de Caminha, escrita em 1500, buscando destacar elementos que evidenciem a particularidade da visão de Spix e Martius. O método adotado envolve uma análise detalhada de trechos em que Spix e Martius expressam opiniões mais significativas sobre os indígenas, identificando as concepções predominantes dos naturalistas, comparando-as, em seguida, com uma seleção de trechos da *Carta* de Caminha com afinidades temáticas, possibilitando uma comparação entre ambas as abordagens. O resultado esperado é que o estudo, através da análise imanente do texto de Spix e Martius e do método comparativo com o texto de Caminha, ofereça uma reflexão crítica sobre a visão dos naturalistas bávaros sobre o indígena do norte do país e do contexto histórico-cultural que moldou essa visão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Spix e Martius. Indígena do norte. Pero Vaz de Caminha. Colonialismo.

## 1. INTRODUÇÃO

No presente artigo, nosso objetivo é realizar um breve estudo sobre a visão dos naturalistas bávaros Johann Baptist Ritter von Spix e Karl Friedrich Philipp von Martius a respeito dos indígenas com os quais se depararam no Estado do Grão-Pará e Rio Negro entre os anos 1819 e 1820, tendo sido relatada esta experiência no volume III da obra *Viagem pelo Brasil*. Em seguida, buscaremos comparar estes resultados com algumas passagens da conhecida *Carta a El Rei Dom Manuel* do escrivão Pero Vaz de Caminha, datada de 1500, evidenciando aqueles elementos que nos ajudem ainda mais a compreender a particular visão de Spix e Martius sobre o indígena do norte brasileiro.

Empreendemos aqui uma seleção dos trechos em que Spix e Martius são mais eloquentes em suas opiniões sobre o indígena do Estado do Grão-Pará e Rio Negro e, a partir de tais trechos, buscaremos extrair aquelas que nos parecem ser as concepções mais consolidadas e profundas dos naturalistas a respeito desta população. Posteriormente, faremos uma seleção de passagens do texto de Caminha que melhor apresentem afinidades temáticas com as passagens de Spix e Martius para que através da comparação entre as diferenças, possamos extrair a particularidade de cada uma das visões.

A respeito da obra de Spix e Martius, contamos com o apoio bibliográfico fornecido pela robusta dissertação de mestrado de Roberta Duarte (2022) "*Aos confins dos selvagens: a presença indígena na viagem de Spix & Martius ao Estado do Grão-Pará e Rio Negro (1819-1820)*", extraído dela também a justificativa para nosso estudo, isto é, a de que, apesar de "diversos trabalhos que se debruçaram sobre essa narrativa de viagem" dos naturalista bávaros, "muitas vezes, não se detiveram nas particularidades de cada região, não levando em consideração as especificidades dos processos políticos, sociais e culturais de cada lugar" (DUARTE, 2022, p. 14). Ao buscar desvelar o conteúdo ideológico que subjaz aos escritos dos naturalistas, também nos foram muito úteis as ideias sobre o trabalho de Hannah Arendt (2007) e sobre o Estado e a racionalidade capitalista de Max Weber (1974; 1997), bem como o artigo "A sensualidade como caminho: notas sobre diários e viagens" de Maria Helena Machado (2003).

Já no que concerne ao texto de Caminha, contamos com a inspiração de trabalhos como "Imagens de índios do Brasil: o século XVI" de Manuela Carneiro da Cunha (1990), "Caminha e Gonneville: primeiros olhares sobre o Brasil" de Leyla Perrone-Moisés (1992) e de clássicos como *Visão do paraíso* de Sérgio Buarque de Holanda (1977) e *A viagem* de João Rocha Pinto (1969).

Evidentemente, poderíamos estabelecer um debate mais amplo entre uma infinidade de referências bibliográficas, algo que não foi possível na medida em que exigiria um espaço muito maior para a articulação de

---

<sup>1</sup> Graduando em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. E-mail: sara.serra@estudante.ufjf.br. Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel. Orientador: Fernando Fábio Fiorese Furtado.

ideias mais complexas. Com um objetivo um tanto mais modesto, aqui buscaremos contrapor mais diretamente as passagens de Spix e Martius e de Caminha para que possamos alcançar a diferença entre eles que nos parece fundamental: os tempos históricos em que viviam e as perspectivas que tais tempos ofereciam para o europeu diante do indígena brasileiro.

## 2. SPIX E MARTIUS DIANTE DO INDÍGENA “INCIVILIZADO” E AS ORIGENS HISTÓRICAS DESSE PENSAMENTO

A expedição de Spix e Martius chegou à cidade de Belém, na província do Grão-Pará, no dia 26 de julho de 1819, onde os naturalistas permaneceram por um mês, observando detidamente não apenas o material natural, mas também o material social. De suas descrições a respeito daquelas paragens, nos interessa particularmente o espanto com que Spix e Martius encaram aquilo que entendem como uma certa “incivilidade” do indígena do Grão-Pará e Rio Negro durante a expedição da “Barra do Rio Negro ao Rio Madeira, para visitar os índios mundurucus e maués”, voltando, por fim, “a Belém do Pará” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 271).

Poderemos observar, a seguir, como os autores bávaros se deparam com as contradições do processo colonizador, e que, sem compreendê-las mais profundamente, terminaram por aderir a uma espécie de teoria racial que, ao fim, responsabilizam os indígenas por sua própria miséria. No entanto, também, apontam a escravidão dos indígenas, que mesmo com o aumento da importação de escravos africanos no Grão-Pará, após a proibição da escravidão indígena com a lei de Liberdade dos Índios em 1755, a principal mão de obra utilizada no território continuava sendo a dos indígenas.

O principal propósito era tornar os índios úteis e lucrativos com a menor despesa possível, então era comum encontrá-los ocupando diferentes setores do mundo do trabalho. Eles relatam que o serviço doméstico era feito quase sempre pelos índios. Além dos que trabalhavam com pescaria e carregamento de mercadorias. Sobre isso, os naturalistas ressaltam que o maior aproveitamento da força de trabalho indígena para o atual estado se encontrava no emprego desses povos em serviços de pesca, na navegação fluvial e nas obras públicas.

### 2.1. A “incivilidade” do indígena do Grão-Pará e Rio Negro

No trecho em que se dedicam à descrição dos habitantes de Belém, os naturalistas bávaros apresentam esta população pelo ângulo de uma hierarquia social e racial dividida basicamente entre brancos, mestiços, negros e indígenas (DUARTE, 2022, p. 33). Nesta hierarquia, a população indígena, junto da população negra, constituía “a classe mais baixa da população” da cidade. Este contingente de pessoas negras e indígenas,

[...] formando numerosa classe do povo na província do Pará, vivem semicivilizados, sem conhecimentos, nem instrução, nem ambição, e apenas dispostas a satisfazerem as suas poucas necessidades, entre as quais figuram, principalmente o *dolce far niente*, a cachaça e mulheres. As águas piscosas, o pedacinho de terreno fértil em volta da palhoça, dão-lhes o necessário, sem que muito se esforcem; passam assim descuidados o tempo, e o homem meio civilizado burla-se de uma vida cujas altas aspirações nunca conhecerá. É evidente que, destas condições, por assim dizer a metade sensual da vida patriarcal e apenas iniciada na vida burguesa, só devagar poderá haver progresso para mais alto desenvolvimento cívico. (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 30).

O que primeiro é importante observar na concepção dos naturalistas é sua suposição da existência de uma certa disposição do elemento indígena – bem como do negro – para a falta de “ambição”, que os impele apenas a “satisfazerem as suas poucas necessidades”. Subsiste aqui uma clara e clássica visão do indígena como indolente, que se entrega facilmente aos prazeres – o “*dolce far niente* [o doce não fazer nada], a cachaça e mulheres” –, que não se dedica ao trabalho por vontade própria e que, por isso, é um “homem meio civilizado”, isto é, “semicivilizado”, que nunca poderá conhecer as “altas aspirações” da vida. Há aqui uma profunda valorização moral do trabalho – como elemento civilizador – por parte de Spix e Martius.

É impossível não notar como os naturalistas europeus parecem imprimir sobre a população originária aquela visão que Hannah Arendt (2007, p. 103) chama de “moderna glorificação do trabalho”. A filósofa alemã explica que a “era moderna em geral” viu-se fascinada “pela atual produtividade sem precedentes da humanidade ocidental” (ARENDR, 2007, p. 98), tendo a modernidade “invertido todas as tradições”, tanto “a

posição tradicional da ação e da contemplação”, como “a tradicional hierarquia dentro da *vita activa*<sup>2</sup>, com sua glorificação do trabalho como fonte de todos os valores e sua elevação do *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale*” (ARENDDT, 2007, p. 96).

É tal “glorificação do trabalho” tipicamente moderna e ocidental – e a suposição de uma inabilidade indígena para esta atividade –, o ponto de partida da afirmação de Spix e Martius de que tais “raças” – os negros e os indígenas – compõem a “metade sensual da vida patriarcal” do Pará, onde a forma de “vida burguesa” apenas foi iniciada, e só “devagar” poderá ser alcançado um “mais alto desenvolvimento cívico” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 30).

Mas, além da “glorificação do trabalho” – que parece ser o fundamento dessa valoração positiva a respeito da “vida burguesa” –, no texto de Spix e Martius ainda há um segundo elemento importante a ser notado: suas impressões a respeito da relação entre a população originária e o Estado.

Na simplicidade, ingenuidade, e isolamento dessas famílias, pouco se faz sentir o maior bem da civilização, a proteção das leis e o pai de família mal tem noção do Estado e das suas próprias obrigações para com ele. A vida de uma corte, as despesas de administração e justiça regradas, as relações exteriores de um Estado, são coisas para ele desconhecidas, e os impostos cobrados pelo governo para esses fins parecem-lhe infundados. Cada taxa ou outra qualquer contribuição oficial, ele considera-as opressivas; toda ocasião para se esquivar é oportuna e justificada; ele foge do serviço no exército ou na esquadra, como de uma escravidão injustamente infligida. Incontestavelmente, porém, esse nível baixo de critério e instrução, segundo o qual todo o sacrifício para o bem geral está fora do alcance dos habitantes isolados, é que constitui um poderoso obstáculo para todo desenvolvimento político da província do Pará. (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 30).

Como podemos ver, esses pesquisadores, com seu típico modo de pensar europeu, expressam ideias a respeito daquilo que Max Weber (1997, p. 41), décadas mais tarde, designaria como “Estado burocrático com suas leis racionais”. Ao afirmar que as populações indígenas recusam, com sua “simplicidade” e “ingenuidade”, o “maior bem da civilização”, isto é, a “proteção das leis” e a “noção do Estado e das suas próprias obrigações para com ele” – constituindo assim uma “vida patriarcal” e não ainda uma “vida burguesa” naquela província (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 30) –, podemos notar nas opiniões de Spix e Martius uma valorização daquilo que Weber (1997, p. 166) indentificará como o “aparato burocrático estatal e o *homo politicus* racional integrado no Estado”, os quais “administram as questões [...] quando realizam transações no sentido mais ideal, segundo as regras racionais da ordem estatal”. O “Estado burocrático”, “que julga e administra segundo o direito e preceitos racionalmente estabelecidos” – tendo, por isso, “estreitas relações com o desenvolvimento capitalista moderno” (WEBER, 1997, p. 41) –, que, em “virtude de sua despersonalização”, deixa para trás “as ordens patriarcais do passado”, as quais “baseavam-se nas obrigações pessoais da piedade (WEBER, 1997, p. 166). E, assim, sendo um “Estado racional”, – que, cabe observar, é o “único terreno em que o capitalismo moderno pode prosperar” –, “se apóia numa burocracia especializada e num direito racional” (WEBER, 1974, p. 162).

Quando Spix e Martius (2017, p. 30) criticam o “pai de família” indígena por desconhecer as “suas próprias obrigações para com” o Estado, as “despesas de administração e justiça regradas”, as “relações exteriores de um Estado” e a recusa a “impostos cobrados pelo governo” ou de “outra qualquer contribuição oficial”, está pressuposto em suas concepções aquilo que Weber (1974, p. 171) analisou minuciosamente e designou como “a empresa permanente e racional, da contabilidade racional, da técnica racional e do Direito Racional”, que nada mais são que modalidades de uma “ideologia racional”, de uma “racionalização da vida” e de uma “ética racional na economia”, tipicamente modernas, burguesas e europeias. A afirmação de Spix e Martius (2017, p. 30) de que, no Grão-Pará, a “vida burguesa” apenas foi “iniciada”, e que “só devagar poderá haver progresso para mais alto desenvolvimento cívico”, torna-se muito mais compreensível com a explicação weberiana de que o “processo de racionalização no campo da ciência e da organização econômica determina indubitavelmente uma parte importante dos ‘ideais da vida’ da moderna sociedade burguesa” (WEBER, 1974, p. 205).

Ao que nos parece, para Spix e Martius, o indígena recusava precisamente o que Weber (1997, p. 39) identifica – no processo de desenvolvimento do capitalismo moderno europeu – como “um Estado moderno”, em que “o verdadeiro poder” deve estar “necessária e inevitavelmente nas mãos da burocracia”, poder este exercido

---

<sup>2</sup> Segundo Hannah Arendt, “*vita activa*” é o conjunto de três atividades humanas fundamentais: o “trabalho”, a “obra” e a “ação”. Para uma melhor compreensão de tal conceituação, cf. CAMARGO, 2013.

“mediante a condução da administração, na rotina do dia-a-dia”. O “desenvolvimento político da província do Pará” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 30) parece obstaculizado justamente porque o comportamento daquela população originária recusa algo fundamental para o pensamento europeu moderno, isto é, “o curso das funções políticas internas do Estado, da Justiça e administração”, “regulado repetida e inevitavelmente pelo pragmatismo das ‘razões de Estado’” (WEBER, 1997, p. 166). O incômodo de Spix e Martius (2017, p. 30) causado pela recusa da população indígena ao reconhecimento das “despesas de administração e justiça regradas”, é melhor compreendido na medida em que o texto weberiano explicita tais elementos como fundamentais para um Estado racional ocidental, tal como a “administração racional do sistema tributário” (WEBER, 1974, p. 129) e o “Direito racional do Estado moderno” (WEBER, 1974, p. 162).

Tudo isso fica ainda mais evidente quando Spix e Martius, já na província do Rio Negro, em uma missão religiosa chamada Novo Monte Carmelo do Canomá, apontam o caráter não civilizado dos indígenas mundurucus, estes “selvagens, que só poucos anos antes haviam abandonado a sua completa liberdade” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 397). Os naturalistas observam como “parecia que a horda” de indígenas mundurucus, “não estivesse” “melhor informada do que [os indígenas] em estado livre” “sobre muitas noções como ‘Estado’, ‘direito’, ‘rei’, ‘pudor’, etc.”, de modo que “o padre Gonçalves” – responsável pela missão religiosas – “lamentava a repugnância dos pupilos para com tudo quanto visava progresso para a cidadania” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 397). Como se vê, as “noções” preconcebidas pelos europeus de “Estado”, “direito”, “rei” e “pudor” são o ponto de partida valorativo do “progresso para a cidadania” entre a população indígena e do processo de formação do povo brasileiro.

## **2.2. A impossibilidade da “civilização” e o teor racista na concepção de Spix e Martius**

Evidenciada estas concepções centrais do ideário de Spix e Martius – isto é, a “moderna glorificação do trabalho” e crença no “Estado racional” –, as quais eles parecem antecipar para apontar a “incivilidade” do indígena do Grão-Pará e Rio Negro, devemos agora compreender melhor as consequências e as repercussões desta concepção a partir de outros trechos da obra destes expedicionários europeus.

Se começarmos pela temática das ocupações laborais da população indígena, como fizemos no tópico anterior, veremos que os pesquisadores bávaros dão o seguinte relato:

Nas casas, são mais raros aqui os escravos pretos empregados no serviço doméstico, do que nas outras grandes cidades do Brasil; esse trabalho é feito quase sempre pelos índios. Pescadores e carregadores são dessa raça de homens; finalmente, os índios trabalham como marinheiros nas embarcações costeiras e como remadores nas canoas que fazem a navegação dos grandes rios. Esse último emprego compete exclusivamente a eles, e acontece que muitas vezes são compelidos a este serviço, motivo que explica a pouca segurança nas viagens mais demoradas, porque, logo que se apresenta ensejo, os índios tentam fugir deixando barco e passageiros em apuros. Sob a direção de brancos e mulatos, ocupam-se muitos índios em tarefas do estaleiro, do arsenal e de outras obras públicas. (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 31).

Tomando esta descrição, é notável como os indígenas, “mesmo com o aumento da importação de escravos africanos no Grão-Pará, após a proibição da escravidão indígena com a lei de Liberdade dos Índios em 1755”, continuavam ser “a principal mão de obra utilizada no território” (DUARTE, 2022, p. 35). Na prática, vemos como, a despeito dos juízos morais de Spix e Martius sobre as supostas incapacidades desta “raça”, são os indígenas que compunham a massa de trabalhadores naquelas províncias.

E, de fato, em um primeiro momento, é necessário observar como a presumida indolência do indígena e a suposta indisposição para a vida civilizada parecem ser só mais um elemento no atraso do “desenvolvimento político da província do Pará” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 30) ao lado das medidas administrativas do governo imperial, as quais Spix e Martius julgavam como obstáculos para a integração e a “civilização” dessa população.

Avalia-se que os mundurucus domiciliados nas vilas do Tapajós preparam anualmente 6.000 alqueires de farinha; os de Maué, 1.500; e os de Canomá, 800; é ela, na maior parte, exportada para Santarém e para os povoados vizinhos. Aos seus missionários dão eles, de presente, grande quantidade desse produto. [...]. No ano de 1819, os mundurucus de Canomá colheram 900 arrobas de cravo-do-maranhão e outro tanto de salsaparrilha, lançando-os no mercado. Com tais disposições para as atividades civis, podia-se esperar em breve o estabelecimento de todos os mundurucus entre os brancos, se não se

interpussem certas atitudes do governo. Entre estas estava a imposição de que todas as aldeias deviam fornecer contingentes para as obras públicas de Barra do Rio Negro e do Pará. Essa medida impopular, contrária aos verdadeiros interesses do país, impediu o desenvolvimento de Santa Cruz, de Canomá, etc. [...]. (SPIX; MARTIUS, 2017, 426).

Particularmente neste trecho, o trabalho considerado produtivo, que gera excedentes tanto para a comercialização, quanto para a apropriação pela Igreja, aparece como “disposições para as atividades civis” dos mundurucus – algo que só confirma a presença, no pensamento de Spix e Martius, daquela “moderna glorificação do trabalho” de que Arendt falou. Mas a questão principal a ser notada aqui é que, para os naturalistas, tal “disposição” significava algo muito bom, pois permitiria “o estabelecimento de todos os mundurucus entre os brancos”, não fosse a imposição governamental “de que todas as aldeias deviam fornecer contingentes para as obras públicas”. Assim, neste caso em específico, a indolência inerente do indígena dá lugar à “disposição” para a civilidade da integração aos brancos, e o que de fato torna-se um impedimento são as diretrizes administrativas do governo provincial.

Este tipo de recrutamento compulsório entre os indígenas era muito comum no norte do país, principalmente para as tropas militares exclusivamente indígenas. Spix e Martius (2017, p. 31) mencionam não apenas a ocasião na qual o governador-general Conde de Vila Flor, “convencido da importância de Pará e da foz do Rio Amazonas como posição militar”, instituiu um batalhão de infantaria de indígenas, como também afirmam:

Para todos esses fins, são requisitados, diversas vezes por ano, bandos inteiros de índios jovens, tirados dos aldeamentos do interior e da Ilha de Marajó, e remetidos para a cidade, onde recebem a diária de três vinténs, além de casa e comida. Este sistema traz, entretanto, grandes desvantagens, pois arrancando a robusta mocidade à lavoura e à vida conjugal nos aldeamentos, às vezes durante anos, e trazendo-os à capital para desacostumadas condições de serviço, estorva-se o crescimento da população e favorece-se a depravação moral e física dessa raça. (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 32).

E aqui, junto da crítica à administração provincial, o elemento da “indolência” reaparece como intrínseco à racialidade indígena. Vemos como que, para os autores, a natural “depravação moral e física dessa raça” é favorecida pela retirada forçada de uma “robusta mocidade” dos aldeamentos. Da mesma forma, por fim, a observação de Spix e Martius (2017, p. 410), ao chegarem em Santarém, de que a “maioria dos jovens, destinados ao serviço militar, compunha-se de índios, e tal era a aversão dessa gente pela farda que a metade desertou, antes de chegar a expedição à capital do Pará”, articula o elemento da má administração e da indisposição da “raça”. Esta mesma ideia é expressa no trecho em que Spix e Martius afirmam:

Especialmente penoso se apresenta esse estado de coisas no Grão-Pará, que, devido à sua numerosa população indígena, e pela grande falta de outros trabalhadores, parecia de preferência exigir reforma eficaz. Os habitantes dali, cujo bem-estar depende quase exclusivamente do braço dos índios, acham-se para com estes, de fato, sem vantagens, quanto a direito, porém com todas aquelas que dão de um lado atividade e inteligência e de outro permitem indolência e fraqueza de espírito. Tomar os índios úteis e lucrativos, com a menor despesa possível, é ali o propósito geral. (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 62).

É bem verdade que, neste trecho, os autores não deixam de vocalizar um tom crítico à exploração do indígena ao afirmarem que, naquela província, tornar “os índios úteis e lucrativos, com a menor despesa possível,” é o “propósito geral”. No entanto, justificam a atitude dos “habitantes dali”, “cujo bem-estar depende quase exclusivamente do braço dos índios”, já que havia uma “grande falta de outros trabalhadores” não indígenas. Ao fim, as causas do “penoso” “estado de coisas” da província do Grão-Pará recaem sobre a “numerosa população indígena”, a fonte da “indolência e fraqueza de espírito”.

Se, por um lado, nossos autores reconhecem as mazelas criadas pela administração governamental e dos brancos em geral à vida destas populações indígenas, valendo-se da exploração de sua mão de obra, por outro lado, as concepções de cunho racista dos expedicionários europeus responsabilizam esta mesma população pela penúria em que se encontram.

E se, durante todo o texto, há um certo entrecruzamento entre as razões que Spix e Martius acreditam ser a origem dos problemas sociais dos indígenas do Estado do Grão-Pará e Rio Negro, isto é, a má administração dos brancos civilizados e a “indolência” indígena, esta última parece sempre prevalecer ao fim da argumentação.

Violento ódio e invencível desconfiança da parte dos homens vermelhos, caráter insensível e burlando o direito por parte dos brancos, são as naturais consequências de tão tristes condições. A nova constituição política do Brasil concede, na verdade, aos índios, todos os direitos, como aos outros cidadãos livres; somos, entretanto, inclinados a crer que, apesar dessas leis liberais, em nada melhorou até hoje a situação desses infelizes e, tanto quanto o tráfico dos negros, reclama a assistência e os cuidados de um governo humanitário e sábio. Onde, porém, haverá essa assistência e poderá ela ser, de modo geral, instituída? Que meios estão ainda hoje à disposição do Estado, para melhorar a sorte dos desgraçados filhos de uma terra que, até aqui, em vez de benefícios, só recebeu da Europa cristã guerra e devastação? A precedente descrição da sorte dos índios no Brasil e da legislação referente ao melhoramento cívico deles justificam a muitos respeitos os processos do governo português, que seriamente se preocupava com a civilização e felicidade dos silvícolas; mas prova igualmente que a esse empenho se contrapõem as maiores dificuldades. (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 63).

Neste trecho, ao mesmo tempo em que os autores justificam a origem do “violento ódio e invencível desconfiança da parte dos homens vermelhos”, denunciando que “parte dos brancos” burla o direito dos indígenas enquanto “cidadãos livres” e que a “Europa cristã”, até agora, só legou “guerra e devastação” para tais populações, eles também não veem grandes resultados da “legislação referente ao melhoramento cívico” dos indígenas.

Mais proveitoso foi o emprego dos índios nas pescarias, na navegação costeira e fluvial e nas obras públicas; as mais das vezes, porém, serviram indiretamente aos interesses do erário, pois não sofriam os outros habitantes hostilidade aberta alguma desses índios aliados, que, ao contrário, os auxiliavam nas suas empresas industriais, recebendo em troca um ínfimo pagamento. Esse auxílio, entretanto, é extremamente incerto e precário, pois depende do capricho e das necessidades de momento de uma raça de gente que, não por orgulho, mas por indiferença e indolência, detesta todas as peias duma civilização, avalia cujas vantagens não estão ao alcance do seu estreito discernimento. (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 63-64).

Como vemos, Spix e Martius acreditam que mesmo com este “auxílio” “civilizador” dos brancos, com o empenho “do governo português, que seriamente se preocupava com a civilização e felicidade dos silvícolas” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 63), os indígenas são portadores de um “capricho” e de “necessidades de momento”, e “não por orgulho”, mas sim por uma intrínseca “indiferença e indolência”, que “detesta todas as peias duma civilização”, que tem origem em seu “estreito discernimento”, incapaz de avaliar positivamente as “vantagens” desta referida “civilização”.

Tocamos aqui num estado de coisas contra o qual se opõe a filantropia do nosso agitado e provado século, muito mais do que nos tempos antigos. Lastimamos dizê-lo: a nossa convicção, baseada em alguns anos de observação dos aborígenes brasileiros, não concorda com a opinião geral acerca da perfectibilidade da raça vermelha. Foram baldadas as mais diversas e numerosas tentativas para estabelecer em pé de igualdade de direitos e deveres estes homens entre os demais habitantes da América; quando, além disso, uma desproporcionada mortalidade faz entrever que os filhos desta parte do mundo, cheia de vida material abundante, são de constituição tão fracamente dotada de força vital, temos de inclinar-nos à conclusão de que os índios não suportam a cultura mais alta que a Europa lhes quer inocular, e que a civilização progressiva, elemento vital da humanidade florescente, mesmo os destrói, como um veneno letal, e de que eles, assim como muitos outros seres da natureza, parecem destinados a decompor-se e sair do número dos vivos, antes de terem alcançado o mais alto grau de desenvolvimento, cujo germe está neles implantado. Consideramos, por conseguinte, os homens vermelhos, um ramo atrofiado, no tronco da humanidade, destinado a apresentar apenas tipicamente quase uma forma física de certas propriedades que fazem parte do ciclo, ao qual o homem está sujeito como criatura natural, porém incapacitados de produzir as altas flores e frutos da humanidade. (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 64).

Neste ponto, é importante notar como os autores demarcam sua discordância com aquilo que chamam de “filantropia” de seu tempo, a qual, segundo eles, pregava uma certa visão da “perfectibilidade da raça

vermelha”. Aqui, é muito provável que Spix e Martius estivessem fazendo referência às posições teóricas do século XIX que ainda faziam eco ao mito do “bom selvagem” – surgido, sem dúvida, a partir dos relatos de europeus que chegaram à América, tal como o de Caminha, como veremos mais adiante –, que consolidou através de obras como o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* de Jean-Jacques Rousseau de 1754. Neste texto, o iluminista francês afirma que os “homens”, em seu “estado de natureza” originário – o qual supunha-se ser o estado dos indígenas americanos –, “não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus, e não tinham vícios nem virtudes”, de modo que, “se poderia dizer que os selvagens não são maus justamente por não saberem o que é serem bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas sim a calma das paixões e a ignorância dos vícios que os impedem de proceder mal” (ROUSSEAU, 1993, p. 168-169).

Spix e Martius, recusando esta visão idealista que era aplicada ao indígena das Américas, recorrem ao seu extremo oposto, aderindo a uma concepção que aparenta ter um traço cientificista e profundamente racista, que, como vimos, acredita serem os indígenas “um ramo atrofiado” no “tronco da humanidade”, de constituição “fracamente dotada de força vital” e que, por isso, não corresponderam bem às “numerosas tentativas para estabelecer em pé de igualdade de direitos e deveres estes homens entre os demais habitantes da América” e à “civilização progressiva” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 64). E aqui é importante mencionar que tais traços cientificistas e racista, apesar de não estarem plenamente desenvolvidos no texto dos naturalistas, não são algo estranho àquelas décadas iniciais do século XIX.

É bem verdade que os teóricos do racismo científico publicariam suas obras na segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX, como é o caso do conhecido Arthur de Gobineau, que lançou seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* em 1853. Mas naqueles anos 1819 e 1820 em que viviam Spix e Martius, o sueco Carl Lineu – a grande sumidade das ciências naturais de então – já havia estabelecido em 1758 “seis tipos raciais” humanos: “americano, europeu, asiático e africano, além do *Homo ferus* (selvagem) e *Homo monstruosus* (anormal)”, bem como o alemão Blumenbach, em 1806, falava de cinco raças, “caucásica, mongólica, etiópica, americana e malaia” (SEYFERTH, 1994, p. 175). Tudo isso culmina com o naturalista francês Georges Cuvier, que em 1817 publica um artigo na Academia médica de Paris em que defendia não só a existência de raças, mas também uma hierarquia entre elas, “com negros na base e brancos no topo”, pressupondo que haviam “diferenças mentais” decorrentes das diferenças do tamanho dos crânios, comparando o crânio de um negro ao crânio de um símio (SEYFERTH, 1994, p. 175).

Esta atmosfera das ciências naturais europeias parece ter influência em trecho em que Spix e Martius afirmam:

Assim também agora, numa época em que devem ser mais acatados do que antes os direitos e a dignidade do homem vimos os aborígenes do Brasil, na própria capital do Pará, quase nas mesmas tristes condições de antigamente, quando o zeloso Antônio Vieira [...] de balde elevava a sua voz a favor desses desamparados filhos da natureza. Na verdade, para nos convenceremos da fraqueza de projetos humanos e das dificuldades que se opõem frequentemente aos mais justos empreendimentos, consideração alguma é mais acertada do que a das inúmeras desgraças que pesam sobre o desenvolvimento da raça desses peles-vermelhas. Nem os sentimentos cristãos dos reis nem a bem intencionada disposição dos estadistas, nem a proteção e poder da Igreja puderam levantar os índios do Grão-Pará do estado selvagem em que foram encontrados, para o benefício da civilização e do bem-estar cívico; como dantes, permanece essa raça rebaixada, sofredora, sem significação no conjunto dos outros, juguete dos interesses e da cobiça de particulares, um peso morto para a comunidade, que de má vontade a suporta. Sim, da sua permanência no mais baixo grau da civilização e da circunstância de não se conservar quase em parte alguma entre as outras raças humanas uma família de índios puros, durante várias gerações, a conclusão triste que se deve tirar é que o índio, em vez de ser despertado é formado pela civilização europeia ao contrário sofre dela como de veneno lento que acabará por dissolvê-lo e destruí-lo totalmente. (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 32).

Spix e Martius vão demonstrando como seu pensamento é um amálgama entre um tímido humanismo europeu – como fica explícito quando falam do “venerando padre Antônio Vieira, esse jesuíta de caráter firme, que defendeu os direitos humanos dos índios com tanta coragem” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 55) – e um profundo racismo cientificista. Ao mesmo tempo em que reconhecem como positivas as ações em “favor desses desamparados filhos da natureza” e condenam o fato de terem se transformado em “joguete dos interesses e da cobiça de particulares”, acreditam que os indígenas são uma “raça rebaixada” que não reagem bem aos

“sentimentos cristãos dos reis nem a bem intencionada disposição dos estadistas” e que, por isso, estão destinados a desaparecer.

Como teóricos que se inserem no contexto da passagem do século XVIII para o século XIX, os naturalistas bávaros parecem representar teoricamente uma espécie de transição entre aquela visão idealizada do indígena como “bom selvagem” em direção às teorias racistas que se consolidariam décadas mais tarde. De tal maneira, com o esvaziamento das esperanças idealistas no “bom selvagem”, as soluções práticas de Spix e Martius para a situação do indígena são apresentadas da seguinte maneira:

Quando, portanto, o governo, por motivo decorrente da justa avaliação de suas forças, tem de abandonar a contínua assistência aos índios, parece-nos que o auxílio ainda poderá vir só de um lado, para deter e adiar a decadência dessa deplorável raça que a própria natureza preparou. Os conventos são ainda hoje ricos e bastante poderosos para sustentarem, à sua própria custa, missões mesmo no interior, reunindo aí, em torno delas, os índios, no gozo de certa liberdade, adequada à sua natureza, educando-os e tornando-os operosos para o bem do Estado. Com tal orientação de suas atividades, recuperariam a popularidade e a consideração da parte do governo, que, sobretudo nas cidades marítimas, populosas e procuradas por muitos estrangeiros, diminuiram, na proporção do progresso das luzes, a instrução e o crescimento das necessidades públicas. (SPIX; MARTIUS, 2017, 64-65).

Fato é que perante a responsabilização da má administração estatal pela condição social do indígena do norte, as concepções racistas dos autores prevalecem na maioria das passagens. Diante daquilo que julgam ser a natureza dos indígenas, a solução da situação de miserabilidade desta população não poderia ser mais retrógrada. Para Spix e Martius, a partir de sua visão positiva do que foram as missões jesuíticas na América (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 55-60), “para deter e adiar a decadência dessa deplorável raça que a própria natureza preparou”, a atuação das ordens religiosas entre os indígenas era a única forma de remediar, aproveitando-a ao máximo “para o bem do Estado”, seu penoso definhamento.

### **3. BREVE COMPARAÇÃO ENTRE AS VISÕES DE SPIX E MARTIUS E DE PERO VAZ DE CAMINHA A RESPEITO DO INDÍGENA BRASILEIRO**

A conhecida *Carta a El Rey Dom Manuel* de Pero Vaz de Caminha, escrivão da armada de Pedro Álvares Cabral, foi escrita entre os dias 26 de abril e 2 de maio de 1500 relatando à Coroa portuguesa o “achamento” de novas terras no oeste atlântico. Tal relato tornou-se um dos primeiros registros da visão de um europeu sobre as populações indígenas do território brasileiro.

O primeiro dos elementos que nos interessa particularmente neste relato é o destaque que Caminha dá à não belicosidade com que aqueles indígenas trataram sua frota. Já no primeiro dia de contato, o escrivão relata que os homens traziam “arcos nas mãos, e suas setas”, “todos rijos” em direção ao barco, e quando um marinheiro “lhes fez sinal que pousassem os arcos”, “eles os pousaram” (CAMINHA, 1981, p. 15). Da mesma forma, ao anoitecer, enquanto conduziam dois jovens indígenas para apresentá-los ao capitão, ainda que “um deles” trouxesse “um arco e seis ou sete setas, “e na praia” os demais indígenas andassem “muitos com seus arcos e setas”, Caminha (1981, p. 18) parece se impressionar com o fato de que “não lhe aproveitaram” tais armas, não oferecendo nenhuma resistência, mesmo que não soubessem o que lhes iria acontecer. Com o passar dos dias e com os diversos contatos, o português se impressiona ainda mais ao se deparar com “obra de sessenta ou setenta [indígenas] sem arcos e sem nada”, os quais “vieram-se logo para nós, sem se esquivarem” e “acudiram muitos, que seriam bem duzentos, todos sem arcos; e misturaram-se todos tanto conosco que alguns nos ajudavam a acarretar lenha e a meter nos bateis” (CAMINHA, 1981, p. 62).

A ideia de receptividade e a tranquilidade dos contatos também foi demarcada por Pero Vaz nas interações ainda mais próximas entre europeus e indígenas. Sobre aqueles dois jovens indígenas encaminhados ao capitão, Caminha (1981, p. 18) relata que “[t]rouxe-os logo, já de noite, ao Capitão, onde foram recebidos com muito prazer e festa”. Ao fim da noite, quando o “Capitão lhes mandou pôr às cabeças seus” travesseiros e “lançaram-lhes um manto em cima”, “eles consentiram, quedaram-se e dormiram” (CAMINHA, 1981, p. 24), não demonstrando nenhum receio de adormecerem ao lado de um povo que não conheciam. Sobre esta mesma passagem, Manuela Carneiro da Cunha (1990, p. 93) notou que “Caminha, com aparente candura”, relata uma “confiança inicial destes homens que, desde o primeiro dia, se estendem e dormem no convés do navio”.

Esta visão da passividade dos indígenas – que já a partir de 1501 seria profundamente revertida entre os europeus, através de relatos como o de Américo Vespúcio, que “não fala mais” da “inocência: ao contrário, é

ele quem relata pela primeira vez a antropofagia indígena” (CUNHA, 1990, p. 94) – contrasta diretamente com a opinião de Spix e Martius (2017, p. 397) sobre os hábitos cotidianos mundurucus, como quando observam que a decapitação dos inimigos de guerra e o sacrifício dos membros irreversivelmente adoecidos da mesma etnia era um “abominável costume”. Também quanto ao povo maxuruna, os naturalistas bávaros os caracterizam como “inteiramente bravios” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 282). Segundo eles, tais indígenas constituem uma “das tribos mais poderosas” e “mais temíveis do alto Solimões” e, por não reconhecerem “a supremacia espanhola, nem a portuguesa”, “são perigosos para os viajantes brasileiros do Javari, assim como para os espanhóis do Ucayali”.

A impressão de que eles falavam uma língua “de entoação muito sonora e dura”, a “cabeleira comprida, com tonsura ao redor do topo da cabeça”, os “muitos furos no nariz e nos lábios onde metem compridos acúleos e, junto dos dois cantos da boca enfiam duas penas de arara”, enquanto no “lábio inferior, asas nasais e lóbulos das orelhas, soem trazer discos talhados de conchas”, sugerem aos bávaros um “aspecto apavorante”, que, para eles, “corresponde a crueldade de seus costumes; pois não se satisfazendo com comer a carne do inimigo abatido, matam e comem os próprios velhos e doentes de sua tribo, sem poupar o pai ou filhos nas doenças graves, antes que o doente emagreça” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 290-291).

Como já foi identificado muito bem por Duarte (2022, p. 64) há aqui uma “tentativa de demonstrar para o leitor a ‘barbárie’” desta etnia, principalmente na escolha “em utilizar palavras que, de certa forma, também reforçam essa imagem de selvageria”, tal como “temíveis, perigosos, aspecto apavorante, crueldade de seus costumes”. A “dinâmica da descrição” de Spix e Martius não é inocente, pois “primeiro apontaram a suposta condição selvagem e a brutalidade desses homens e mulheres e, em seguida, fizeram um detalhamento de características que, segundo eles, esses [diversos] indígenas podiam partilhar entre si”, de maneira que “a opção por fazer uma descrição de características físicas logo após mencionar que esses indivíduos eram ‘inteiramente bravios’”, “foi uma forma estratégica de reforçar, por meio da aparência física, essa imagem de ‘indígenas selvagens’” (DUARTE, 2022, p. 64-65).

Ainda sobre o contato corpo a corpo entre indígenas e portugueses, Caminha (1981, p. 37) narra que os indígenas, durante a realização da primeira missa, ficaram “olhando-nos, assentaram-se” e, “depois de acabada a missa, assentados nós à pregação, levantaram-se muitos deles, tangeram corno ou buzina e começaram a saltar e a dançar”. Nestas ocasiões de festejo, o escrivão observa, no entanto, que o contato físico com os indígenas possuía uma certa dualidade. Ao mesmo tempo em que havia receptividade, os indígenas se mostravam uma tanto “esquivos” a este contato:

E [um dos marinheiros] meteu-se com eles a dançar, tomando-os pelas mãos; e eles folgavam, e riam, e andavam com ele muito bem ao som da gaita. Depois de dançarem, fez-lhes ali, andando no chão, muitas voltas ligeiras e salto real, de que eles se espantavam e riam e folgavam muito. E conquanto com aquilo muito os segurou e afagou, tomavam logo uma esquiviza como de animais monteses, e foram-se para cima. (CAMINHA, 1981, p. 51).

Pero Vaz afirma “que até aqui, como quer que eles um pouco se amansassem, logo duma mão para a outra se esquivavam, como pardais, do cevadouro, e homem não lhes ousa falar de rijo para não se esquivarem mais; e tudo se passa como eles querem, para os bem amansar” (CAMINHA, 1981, p. 52). Da mesma maneira, nos dias seguintes, após os portugueses desembarcarem na praia, Caminha (1981, p. 55) conta que os indígenas “pouco a pouco misturaram-se conosco. Abraçavam-nos e folgavam. E alguns deles se esquivavam logo”.

Ao comparar os indígenas com animais, o escrivão português parece ver neste comportamento esquivo muito mais como um aspecto de “inocência”, mesmo porque ele também relata que puderam ver os indígenas “mais de perto e mais à nossa vontade, por andarmos todos quase misturados” (CAMINHA, 1981, p. 57). Em uma outra espontânea interação festiva nos dias seguintes, o escrivão português descreve que, “enquanto ali andaram, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som dum tamboril dos nossos, em maneira que são muito mais nossos amigos que nós seus” (CAMINHA, 1981, p. 76). Em sua visão, parece haver de fato uma sinceridade no interesse dos indígenas para com os portugueses, até mesmo maior do que dos portugueses para com eles, principalmente porque, como veremos mais adiante, Caminha conhecia bem os interesses coloniais que sua missão representava.

Para Pero Vaz, a referida “inocência” dos indígenas transparece também na sua disposição em realizar pequenos escambos, principalmente ao trocarem suas armas por objetos que, para os portugueses, eram de pequeno valor. Isso fica evidente quando Caminha (1981, p. 45-46) relata que os indígenas “davam desses arcos com suas setas por sombreiros e carapuças de linho ou por qualquer coisa que lhes davam” e que

“traziam muitos arcos e continhas” que “resgatavam-nas por qualquer coisa, em tal maneira que os nossos trouxeram dali para as naus muitos arcos e setas e contas”.

Mas se, na *Carta a El Rei*, as pequenas trocas são vistas com um certo tom róseo da “inocência” indígena, de uma falta de vileza e ganância e uma disposição de amizade e festejo para com os europeus – que, certamente, já inspirava a possibilidade nestes de se aproveitarem daquela população –, é interessante comparar com a visão indubitavelmente depreciativa que Spix e Martius tinham do indígena do Pará, um ser “sem conhecimentos, nem instrução, nem ambição, e apenas dispostas a satisfazerem as suas poucas necessidades”, entregues, como já destacamos anteriormente, ao “*dolce far niente*, a cachaça e mulheres” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 30).

Um outro ponto focal sobre a suposta “inocência” dos indígenas presente na *Carta ao rei* é, sem dúvida, a nudez e os corpos destes homens e mulheres. Já no primeiro contato, Caminha (1981, p. 15) se impressiona com os “dezoito ou vinte homens pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas”. “Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas; e estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto” (CAMINHA, 1981, p. 19). Em uma das diversas observações que faz sobre as mulheres indígenas, ele relata que elas andavam com “suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas, que não havia aí nenhuma vergonha” (CAMINHA, 1981, p. 47).

Caminha demonstra grande admiração e uma forte impressão de bem-estar em relação aos indígenas. Para o escrivão, a “feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos” (CAMINHA, 1981, p. 18-19). Em um dos trechos mais conhecidos da *Carta* isso aparece – com um cunho fortemente sexualizado, diga-se de passagem – quando o autor fala de “três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha” (CAMINHA, 1981, p. 30-31). Da mesma maneira, ao observar outra indígena, afirma que “certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela” (CAMINHA, 1981, p. 33-34).

No que se refere às pinturas corporais, ao mesmo tempo que são tratadas com um certo exotismo, não parecem ser alvo de uma repulsa explícita pelo escrivão português. Ao tentar formar uma imagem para o rei, Caminha (1981, p. 46-47) descreve os homens como “galantes, pintados de preto e de vermelho, e quartejados, assim pelos corpos, como pelas pernas, que, certo, pareciam bem assim” e as mulheres “assim nuas, que não pareciam mal; entre as quais andava uma com uma coxa, do Joelho até ao quadril, e a nádega, toda tinta daquela tintura preta; e o resto, tudo da sua própria cor”. “Andavam todos tão dispostos, tão bem feitos e galantes com suas tinturas, que pareciam bem” (CAMINHA, 1981, p. 71).

Enquanto isso, nas descrições de Spix e Martius (2017, p. 290), não apenas os muxurunas, como já mencionamos, tinham um “aspecto apavorante”, como também especulam que “quer o mundurucu”, com sua arte corporal, chamada por eles de “desfiguração”, “tornar o seu aspecto guerreiro e terrível, pois para ele mais que para a maioria das tribos a guerra é uma ocupação agradável”, de modo que “tudo, desde o princípio, parece calculado para eles se fazerem valer na guerra” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 400). Além disso, Spix e Martius (2017, p. 405) também parecem ver de maneira pejorativa a nudez indígena, como fica sugerido em uma observação feita sobre um povoamento maué – um dos poucos relatos em tom elogioso – em que afirmam que tudo ali “tinha o cunho de agradável ordem e bem-estar”, uma vez que “as índias andavam vestidas” por imposição do padre local.

Outro ponto importante da carta de 1500 é que Pero Vaz observa uma certa falta de deferência à autoridade e de certos “bons modos” por parte dos indígenas – algo que Perrone-Moisés (1992, p. 125) também notou ao mencionar que “Caminha faz comentários à descortesia dos índios” –, tal como quando aqueles dois jovens, levados à nau principal, “não fizeram nenhuma menção de cortesia, nem de falar ao Capitão nem a ninguém” (CAMINHA, 1981, p. 21), de modo que, também posteriormente, estes jovens “nunca mais aqui apareceram”, do que o escrivão conclui “ser gente bestial, e de pouco saber, e por isso são assim esquivos” (CAMINHA, 1981, p. 53). Mas ele prossegue:

Eles porém contudo andam muito bem cuidados e muito limpos. E naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias montesas, às quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas. Porque os corpos seus são tão limpos, e tão gordos e tão formosos, que não pode mais ser. Isto me faz presumir que não têm casas nem moradas em que se acolham, e o ar, a que se criam, os faz tais. Nem nós ainda até agora não vimos nenhuma casa, nem maneira delas. (CAMINHA, 1981, p. 53).

A falta de “cortesia”, o fato de serem “esquivos”, parece compor o quadro daquela “inocência”, um “pouco saber”. Aqueles indígenas, sendo “gente bestial” e “esquivos”, apareciam para Caminha não como seres violentos e belicosos, mas sim seres completamente naturais, ao ponto de serem comparados com animais não domesticados, ariscos e desconfiados, mas nunca ferozes. E assim, esta naturalidade, ao mesmo tempo que gera uma admiração pelos corpos “tão limpos”, “gordos” e “formosos”, aproxima os indígenas de um naturalismo animalizador, a ponto de se imaginar que não possuíam “moradas”, e que viviam ao “ar”.

Neste ponto, é preciso mencionar como, em sentido contrário, o “singular costume de receber hóspedes comendo ou deitados”, observado “entre a maior parte dos índios” do norte, mereceu certo desdém de Spix e Martius (2017, p. 405). E longe de atribuir a pouca deferência pela autoridade europeia à “inocência”, como fez Caminha, Spix e Martius (2017, p. 30), é bom lembrar, viam na “simplicidade” e “ingenuidade” uma falta de “noção do Estado e das suas próprias obrigações para com ele”, uma “indiferença e indolência” que “detesta todas as peias duma civilização” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 63-64).

Além disso, em contraste com a descrição dos corpos indígenas “tão limpos, e tão gordos e tão formosos”, que fazia “presumir que não têm casas nem moradas” (CAMINHA, 1981, p. 53), Spix e Martius (2017, p. 398) se choca com o que chamam de “falta de asseio” dos mundurucus, de maneira que “as crianças, particularmente, fazem arrepiar de tão sujas”, cogitando que “o motivo deve ser a falta nos seus primitivos domicílios, de praias, e a falta de hábito de banhar-se”.

Retornando ao texto de Pero Vaz, outro trecho interessante a ser analisado é aquele em que se constata que o escrivão acreditava que os indígenas com o quais se deparou em 1500

[...] não lavram, nem criam, nem há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem outra nenhuma alimária, que costumada seja ao viver dos homens. Nem comem senão desse inhame, que aqui há muito, e dessa semente e frutos, que a terra e as árvores de si lançam. E com isto andam tais, e tão rijos, e tão nédios, que o não somos nós tanto, com quanto trigo e legumes comemos. (CAMINHA, 1981, p. 75).

O autor se impressiona ao supor que aquele povo não conhecia a agricultura, acreditando que o “inhame” que comiam – que, na verdade, se tratava de mandioca – crescia espontaneamente pelas matas. Se espanta também em como poderiam ser estes indivíduos “tão rijos” e “nédios” sem se alimentarem do “trigo” e dos “legumes” europeus. E a “inocência” aparece aqui novamente quando relata que ao oferecerem “de comer pão e pescado cozido, confeitos, fartéis, mel e figos passados”, não “quiseram comer daquilo quase nada, e, se alguma coisa provavam, lançavam-na logo fora”, que, da mesma forma, ao tomarem “vinho numa taça”, “mal lhe puseram a boca e não gostaram dele nada, nem o quiseram mais” (CAMINHA, 1981, p. 23).

Entretanto, todo esse deslumbre com a “inocência” indígena, por óbvio, não deixava de pressupor certas intenções mercantilistas pelas quais os portugueses então se lançavam ao mar. Logo comparece na *Carta*, informando ao rei, o relato de que um dos jovens indígenas levados à nau principal “pôs olho no colar do Capitão, e começou a “acenar com a mão para a terra e depois para o colar”, como se dissesse “que havia em terra ouro. E também viu um castiçal de prata, e assim mesmo acenava para a terra e então para o castiçal, como que havia também prata” (CAMINHA, 1981, p. 21).

Além disso, ao pensarem “se seria bom tomar aqui por força um par destes homens para os mandar a Vossa Alteza, e deixar aqui por eles outros dois destes degradados” (CAMINHA, 1981, p. 42), os marinheiros

[...] acordaram que não era necessário tomar por força homens, porque era geral costume dos que assim levavam por força para alguma parte, dizerem que ali há de tudo o que lhes perguntam; e que melhor e muito melhor informação da terra dariam dois homens destes degradados que aqui deixassem, do que eles dariam se os levassem, por ser gente que ninguém entende. Nem eles tão cedo aprenderiam a falar para o saberem tão bem dizer que muito melhor estoutros o não digam, quando Vossa Alteza cá mandar. E que portanto não cuidassem de aqui tomar ninguém por força nem de fazer escândalo, para de todo mais os amansar e pacificar, senão somente deixar aqui os dois degradados quando daqui partíssemos. (CAMINHA, 1981, p. 43).

Da referida “inocência”, a tripulação cogitou aproveitar-se para raptar indígenas e levá-los a Portugal. No entanto, devido à barreira da língua, o intento colonial teve como tática a infiltração de “degradados” portugueses para que aprendessem o idioma nativo e pudessem mapear os produtos de interesse mercantil, sem que para isso necessitassem “tomar ninguém por força nem de fazer escândalo”, buscando “amansar e pacificar” os indígenas. Portanto, se para Caminha (1981, p. 87-88), até o momento em que escrevia aquela

carta, os portugueses não sabiam se havia “ouro, nem prata, nem nenhuma coisa de metal nem de ferro” – o que demonstra mais uma vez a sanha por metais preciosos do Império português implícita neste contato –, ele informava ao rei português que, até o momento, “o melhor fruto, que [nesta terra] se pode fazer, me parece que será salvar esta gente, e esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar”.

Diante da incerteza da existência de ouro e prata nesta nova terra, a conversão ao catolicismo surge como primeira forma de dominação. “Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles não têm, nem entendem em nenhuma crença, segundo parece” (CAMINHA, 1981, p. 74). A “inocência” destes idealizados seres naturais – aos quais “não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, senão entender-nos” – parece ao escrivão Pero Vaz como sinônimo de que os indígenas “nenhuma idolatria, nem adoração têm”, o que facilitaria sua rápida conversão, já que “a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria maior, quanto à vergonha” (CAMINHA, 1981, p. 85). Assim,

[...] se os degredados, que aqui hão de ficar, aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crerem na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á com ligeireza neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, e por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa. (CAMINHA, 1981, p. 74).

A impressão de que “esta gente é boa e de boa simplicidade” implica, para Caminha, que aquele povo haveria de se “fazer cristão”. A “inocência” – que, como vimos, tem sim um teor positivo de admiração – é logo vista como uma oportunidade para os Império português na medida em que “imprimir-se-á com ligeireza neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar”. Neste sentido, Carneiro da Cunha nos fornece uma síntese muito interessante sobre a concepção de Caminha:

Essa ideia de não domesticação dessa gente que nada domestica – nem plantas nem animais – é, em Caminha, tão poderosa, que o leva a ignorar a agricultura dos índios, a não dar realce às redes e jangadas que menciona, e a presumir, só para ser desmentido no dia seguinte, que eles sequer tenham casas onde se abriguem [...]. Gente ‘bestial’ a ser amansada [...], por quem Caminha nutre uma evidente simpatia e sobre a qual inaugura uma série de duradouros e etnograficamente duvidosos lugares-comuns: não têm chefe ou principal (sequer distinguindo o capitão-mor que os recebe em toda a sua pompa) [...]; não tem nenhuma idolatria ou adoração [...]; são uma argila moldável, uma tabula rasa, uma página em branco – ‘e imprimir-se-á com a ligeireza neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar’. (CUNHA, 1990, p. 93).

Por outro lado, como vimos, Spix e Martius, muito distantes da inocência vista por Caminha, descreviam os indígenas do entorno de Belém como “semicivilizados, sem conhecimentos, nem instrução, nem ambição”, dispostos apenas “a satisfazerem as suas poucas necessidades” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 30), além dos completos “bárbaros” e “selvagens” mundurucus, e outras etnias, espalhados pelo Estado do Grão-Pará. Como ficou patente na análise do texto dos naturalistas, a “indolência” e a “incivilidade” são características atávicas dos indígenas, que não podem ser de forma alguma “civilizados” e salvos de seu próprio destino trágico.

A questão que se coloca agora, a partir destas comparações entre os textos de Caminha e de Spix e Martius, são as diferenças, a respeito do indígena, entre as duas visões que, ao mesmo tempo, têm em comum um conteúdo colonialista. Como veremos, nos parece que a resposta para tal questão está justamente no fato de que o ponto de vista dos autores resulta de diferentes momentos históricos.

A pena de Pero Vaz de Caminha representava o alvorecer do colonialismo português, interessado principalmente na obtenção de reservas de ouro e prata e na criação de entrepostos comerciais pela rota entre Portugal e Índia através do périplo africano. Por isso, a *Carta* tinha o claro objetivo de informar à Coroa “que proveito o Estado poderia tirar do que lhes é contado” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118). A realeza portuguesa, apesar de buscar fincar sua bandeira e reivindicar sua posse, não cogitava, necessariamente, criar aqui o país que viria ser o Brasil em toda sua extensão, nem sabia exatamente a que esta terra lhe serviria para suas intenções mercantilistas. A opinião de Manuela Carneiro da Cunha (1990, p. 91) sobre este período é de que os “portugueses, fascinados pelo Oriente, pouco especularam sobre o Novo Mundo”, não sendo este nem “objeto de conhecimento ou reflexão, nem sequer ainda de intensa cobiça”, de modo que “o Brasil passou em grande parte despercebido durante os primeiros cinquenta anos de seu contato”. Segundo a autora, é “só na década de 1570 que Gandavo escreve seu *Tratado da Terra do Brasil*” e “sua *História da Província de Santa*

*Cruz (1576)*”, “obras provavelmente de incentivo à imigração e a investimentos portugueses”, argumento que ajuda a embasar a posição de que todo “o interesse, todo o imaginário português se concentra, à época, nas Índias” – “enquanto espanhóis, franceses, holandeses, ingleses, estão fascinados pelo Novo Mundo” (CUNHA, 1990, p. 92).

Para Perrone-Moisés (1992, p. 130), “essa mentalidade mercantil portuguesa” – diferente da mentalidade dos “espanhóis na primeira fase da descoberta do Novo Mundo” – é explicada por Sérgio Buarque de Holanda (1977, p. 318) quando este afirma que a “atividade ultramarina desenvolvida pela monarquia portuguesa tem acentuado cunho mercantil”, e nessa primeira fase colonial, a dominação “cifrava-se em regra ao estrito necessário para o exercício livre da atividade comercial ou predatória”. Segundo o historiador lusitano Rocha Pinto (1969, p. 233), “Nós [portugueses] iríamos por caminhos mais brandos mas também chegaríamos, embora mais tardiamente, a contribuir para a brutal baixa demográfica que a população ameríndia sofreu”.

Portanto, o deslumbre de Caminha com a matéria natural e sua população baseava-se no espírito expansionista do colonialismo do século XVI. Neste sentido é que Fonseca (2000) fala da “novidade” contida na *Carta ao rei*, principalmente porque aqui encontraram uma população que a “feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos” (CAMINHA, 1981, p. 18-19), diferente dos povos “orientais” e dos “guinéus” da costa africana (FONSECA, 2000, p. 41), os quais contavam com relevantes exércitos, governos e interesses comerciais bem estruturados – como no Japão, na China, na Índia e no Golfo da Guiné –, o que havia dificultado o pleno domínio português.

Isso explica, em grande medida, porque naqueles primeiros contatos, em “1500, Caminha viu ‘gente’ em Vera Cruz. Falava-se então de homens e mulheres” (CUNHA, 1990, p. 108), apresentava-se “índios ‘humanos’, e não imagens de índios conforme a iconologia medieval dos monstros e portentos” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 124). Os portugueses “não duvidam, nem por um momento, de que os índios sejam humanos e tenham alma” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 127), algo muito diferente do que viriam a se tornar futuramente, com o desenvolvimento da colonização, sob a visão escravista europeia. Se, na carta de Pero Vaz “desde o primeiro instante, não há dúvida de que [indígenas] são homens”, de que os “índios são humanos” – e que “ninguém que os tenha visto” punham esta humanidade em dúvida no século XVI” – (CUNHA, 1990, p. 93), isto se dava porque havia importantes interesses materiais por trás do reconhecimento desta humanidade.

Manuela Carneiro da Cunha menciona como “a bula de Paulo III em 1534” – que reconhecia os indígenas americanos como humanos e portadores de uma alma – serviu “menos provavelmente para dissipar dúvidas a respeito do tema do que para reivindicar a jurisdição da Igreja sobre uma parcela do globo”, pois com “o Novo Mundo descobre-se também uma Nova Humanidade”, restando “o problema crucial de inseri-la na economia divina o que implica inseri-la na genealogia dos povos” (CUNHA, 1990, p. 101-102).

Mas esta denominação religiosa – apesar de ser a mais evidente àquela altura – tinha como fundamento aquela mencionada intenção mercantil portuguesa, de extrair e pilhar o máximo e o mais rápido possível matérias primas, metais preciosos, lucros comerciais e criar entrepostos na rota marítima para o Oriente. “Caminha exprime os objetivos portugueses de comércio em grande escala, que norteavam a empresa cabralina” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 129). E se “os componentes da esquadra poderosa de Cabral tudo fizeram para não desencadear hostilidade” (ROCHA PINTO, 1969, p. 233), foi por “objetividade”, “bom senso” e demais “qualidades de comerciantes, homens práticos e chegados ao concreto”, de modo que “a cordialidade no trato com os nativos se deve aos princípios básicos do tráfico” de mercadorias (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 129). Assim, “aceitando esse raciocínio”, “mais se desvenda a estratégia portuguesa e a de Caminha em particular” (ROCHA PINTO, 1969, p. 233).

Pero Vaz de Caminha, naqueles breves dias de estadia no litoral brasileiro, não presenciaria as guerras que tupiniquins e etnias vizinhas levavam a cabo (FERNANDES, 2022), nem poderia prever revoltas como a dos tupiniquins de 1559 (MARCIS, 2000, p. 29) em Ilhéus, o que reforçava sua idealização daquele povo. Mas a “inocência” dos indígenas brilhava em seus olhos não por mera benevolência, mas principalmente pela possibilidade de que a Coroa dominasse um novo território com uma população passível de ser convertida ao catolicismo, garantisse a posse das terras como súditos de Portugal e figurasse, no mínimo, como um novo entreposto comercial para o Oriente. Como nota Manuela Carneiro da Cunha (1990, p. 93), “Caminha, com aparente candura, contrasta a ingenuidade comercial e a confiança inicial destes homens [...] com a deslealdade, a cupidez e a sede de ouro e prata dos portugueses”.

Se os portugueses não lançaram “mão de sua esmagadora superioridade em termos de armamento; na verdade” é porque “não foi necessário” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 124). Para Rocha Pinto (1969, p. 232), a posição lusitana, expressa por Caminha na carta, é uma “[s]ondagem prévia da real força do ameríndio e não de um excessivo zelo humanístico”. Dessa maneira, podemos concluir que a “primeira impressão” de “[h]omens e

mulheres” que “parecem bondosos e bonitos”, “vai manter-se na *Carta* toda”, sendo a “opinião favorável a respeito dos índios” uma “característica desse primeiro momento do encontro dos europeus com os americanos”, pois, àquela altura, o “índio ainda não é, então, o inimigo a vencer, o escravo a subjugar, o empecilho a eliminar. Esse primeiríssimo momento, quase destituído de agressividade, é uma espécie de breve suspensão da história, que logo vai seguir seu curso de violência e furor” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 122).

Muito diferente disso foi o contexto histórico em que Johann Baptist Ritter von Spix e Karl Friedrich Philipp von Martius escreveram sua obra. Financiados pelo seu rei – em nome da Real Academia de Ciências da Baviera –, eles partiam de um reino recém-fundado, em um mundo em que o colonialismo mercantilista português e espanhol já havia declinado, e os países europeus industrializados iniciavam uma disputa por territórios – não apenas através do domínio político-colonial – que contassem com fontes de matéria prima para suas indústrias e mercados consumidores de seus produtos (HOBBSAWM, 1977, p. 304).

Spix e Martius chegam ao Brasil em 1817 não para dar notícias ao seu rei sobre um novo território a ser dominado. Eles se inserem no contexto do florescimento das expedições naturalistas que, segundo Pratt (1999, p. 52-53), “tornar-se-ia um catalisador das energias e recursos de intrincadas alianças das elites comerciais e intelectuais por toda a Europa”, além de “um foco de intenso interesse público, e fonte de alguns dos mais poderosos aparatos ideológicos e de idealização, por meio dos quais os cidadãos europeus se relacionaram com outras partes do mundo”. Os naturalistas bávaros, portanto, se deparam aqui não com o começo da colonização, mas com o resultado dela após mais de três séculos. Entre 1500 e 1820 – data em que se encerrou a expedição de Spix e Martius – o Brasil já havia passado pela intensa exploração do pau-brasil, da monocultura da cana-de-açúcar e do algodão, da mineração do ouro e adentrava o ciclo de produção de café. Tudo isso a partir da escravização e rápida aniquilação das populações indígenas e do tráfico de pessoas escravizadas vindas da África. Tratou-se de um gigantesco processo social de exploração, pauperização e opressão da imensa maioria da população – toda reunida em um território que se expandia cada dia mais a oeste –, um “moinho de gastar gente” (RIBEIRO, 1995, p. 106-133).

Spix e Martius, portanto, assistiam às mazelas do processo de colonização e exploração do Império português, ainda que não tivessem consciência disso. Onde eles se depararam com populações indígenas remanescentes – ainda não completamente aniquiladas, mas totalmente oprimidas e exploradas pela empresa colonial –, inspirados por aquele traço racista que começava a grassar nas ciências naturais europeias – mas que só se estruturaria de fato algumas décadas mais tarde –, os cientistas bávaros viam uma raça inferior, a qual, se era digna de certa piedade, também era culpada por sua própria desgraça. Assim, a resistência aos trezentos anos de colonialismo português aparecem para Spix e Martius como indolência, selvageria, estreito discernimento e incapacidade de alcançar as luzes da civilização europeia.

Podemos notar, então, como Caminha foi trovador de um momento de colonização totalmente diferente daquele de Spix e Martius. E esta diferença, é importante destacar, está mesmo naqueles pontos em que os autores parecem convergir para soluções similares para as populações indígenas, como é o caso da “salvação pela fé”. Enquanto Caminha (1981, p. 74) – fruto de um tempo em que o catolicismo vivia o auge de seu domínio ideológico pelo mundo – vê naqueles “bons homens” o pendor natural ao cristianismo, pedindo ao rei que envie um clérigo para realizar o batismo dos indígenas, Spix e Martius – filhos do tempo em que a Europa passava por um intenso processo de secularização depois da revolução na França de 1789 –, desejando fazer com que os ponteiros do relógio girassem para trás, como única solução para suavizar a “decadência” daquela “raça” condenada a desaparecer (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 32), propunham que “assim como na primitiva colonização da América, também ainda agora uma bem orientada atividade do clero, sem egoísmo, promete produzir os mais favoráveis efeitos para esse fim” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 31).

Se para Caminha trata-se de inserir aqueles “inocentes” e “bons homens” na cristandade – o que não anula suas intenções coloniais –, para Spix e Martius tratava-se de buscar na religião uma simples gestão daquele povo incapaz de se civilizar, de diminuir os sofrimentos daqueles que inevitavelmente desapareceriam.

Como nos ensina Maria Helena Machado (2003, p. 140), o “gosto do maravilhoso e do mistério entranhou-se na literatura de viagem a partir da era dos Descobrimentos” e, apesar da relativa sobriedade do relato de Caminha se comparada a outras narrativas fantasiosas de sua época sobre a América, podemos concordar que “a geografia do fantástico e as visões edênicas dos índios animaram as etapas [iniciais] da conquista e da colonização, cingindo, então, nas narrativas de viagem, o gosto pela aventura e enriquecimento dos povos e da Igreja às terras extra-européias”, já que a visão do escrivão sobre os indígenas que aqui encontrou era profundamente idealista e entusiástica. Isso contrasta com o fato de que as “narrativas sobre os povos indígenas e terras coloniais se ajustam, pelo menos a partir do século XVII, ao nascimento do campo científico da etnologia, sobre noções que se reportam à cisão e ao distanciamento” (MACHADO, 2003, p. 140).

É bem verdade que a “constituição da atividade científica”, “uma relação de poder, numa modalidade própria da modernidade” é a base do “viajante moderno”, que tem “como ponto de referência, o cientificismo das teorias raciais e as políticas coloniais do século XIX” (MACHADO, 2003, p. 141). No entanto, o que particulariza a visão de Spix – um médico de formação – e Martius – que além de médico, era um botânico – é o conteúdo concreto do material que analisaram, isto é, o resultado geral de trezentos anos de colonialismo português no território brasileiro, algo que Caminha não poderia imaginar, ainda que estivesse imbuído de um espírito também colonialista.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em primeiro lugar, pudemos demonstrar como a visão de Spix e Martius – carregada de concepções tipicamente europeias e ocidentais, representadas por aquilo que Hannah Arendt chamou de “moderna glorificação do trabalho” e que Max Weber chamou de “Estado racional” – tomaram o indígena do Estado do Grão-Pará como um tipo indolente de humanidade, completamente incapaz de tornar-se útil para a lógica produtivista da “vida burguesa”. A esta presumida inutilidade, os naturalistas bávaros responsabilizaram a própria disposição da “raça” para trabalho, o que dá, certamente, um tom racista à sua posição, ainda que não tenham desenvolvido uma teoria racial sistemática em suas obras. Spix e Martius, ainda que reconheçam certos aspectos deletérios da ocupação europeia na América, só conseguem ver no indígena um tipo humano incapaz de “civildade”, devendo ser apenas objeto da administração benevolente das ordens religiosas, até que tal “raça” desapareça definitivamente.

Quando comparada à posição de Caminha – também colonialista, mas profundamente idealista e efusiva a respeito dos “bons homens” indígenas –, pudemos demonstrar a particularidade da posição de Spix e Martius. A visão dos cientistas expedicionários apresenta não apenas uma forma particular de olhar para o indígena – forma essa movida pelo cientificismo típico de seu século –, mas também apresenta um conteúdo particular com que se depararam ao chegar no Brasil: o resultado de três séculos de colonialismo.

Certamente há muitos pontos na obra de Spix e Martius que poderiam ganhar destaque ao serem analisados com o cuidado devido, tal como suas ideias sobre uma política oficial de gestão da vida dos povos indígenas do norte do Brasil, ou como sua ideia de inevitável desaparecimento da “raça” indígena influenciou o debate brasileiro sobre eugenia e questão indígena nos séculos XIX e XX. No entanto, devido à brevidade necessária de nosso trabalho, acreditamos ter sido possível dar uma pequena contribuição para os debates futuros.

#### REFERÊNCIAS

- ARENDR, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- CAMARGO, Leonardo Pellegrinello. Sobre a condição humana no pensamento de Hannah Arendt e Karl Marx. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 8, n. 2, p. 190-200, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufrb.edu.br/index.php/griot/article/view/560>>. Acesso em: 20 dez. 2024.
- CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El Rei D. Manuel**. Rio de Janeiro: Record, 1981.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, São Paulo, Brasil, v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8582>>. Acesso em: 3 jan. 2025.
- DUARTE, Roberta Ketllen Souza. **“Aos confins dos selvagens”**: a presença indígena na viagem de Spix & Martius ao Estado do Grão-Pará e Rio Negro (1819-1820). 2022. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.
- FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. 4. ed. São Paulo: Contracorrente, 2022.
- FONSECA, Luís Adão da. O sentido da novidade na Carta de Pêro Vaz de Caminha. **Revista USP**, São Paulo, n. 45, p. 38-47, mar/mai. 2000.
- HOBSBAWM, Eric. **A era das revoluções: 1789-1848**. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. A SENSUALIDADE COMO CAMINHO. NOTAS SOBRE DIÁRIOS E VIAGENS. **Revista USP**, São Paulo, Brasil, n. 58, p. 134-147, 2003. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/33855>>. Acesso em: 6 jan. 2025.

MARCIS, Teresinha. **Viagem ao Engenho de Santana**. Ilhéus: Editus, 2000. Disponível em: <<https://www.uesc.br/editora/livrosdigitais/vesantana.pdf>>. Acesso em: 1 dez. 2024.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Caminha e Gonneville: primeiros olhares sobre o Brasil. **Revista USP**, São Paulo, Brasil, n. 12, p. 116-130, 1992. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25582>>. Acesso em: 4 jan. 2025.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru: EDUSC, 1999.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROCHA PINTO, João. **A viagem - Memória e Espaço**. Lisboa: Sá da Costa, 1969.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Discurso sobre as ciências e as artes**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SEYFERTH, Giralda. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. **Anuário Antropológico**, v. 18, n. 1, p. 175-203, 1994.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. **Viagem pelo Brasil: 1817-1820**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017. v. 3.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia e outros escritos**. 1. ed. São Paulo: Abril, 1974.

WEBER, Max. **Textos selecionados**. São Paulo: Nova Cultura, 1997.